

ב"ה  
שנה כד  
גליון א (קלט)  
תשרי - חשון תשס"ט

# קובץ בית אהרן 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 "מתיבתא 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

## גנוזות

ה	רבי דוד אופנהיים זצ"ל אבד"ק פראג (תכ"ד - תצ"ז)	ביאור פסוק לדוד ה' אורי וישעי אורי בראש השנה וישעי ביום הכפורים
ז	רבי יהודה הכהן זלה"ה מרבני ירושלים (- ת"ס -)	הערות על הרמב"ם הלכות תשובה
יא	רבי מרדכי הענא זצ"ל מדייני המבורג (- תקכ"ז)	חידושים והערות על הרמב"ם הלכות תשובה ויום הכיפורים

## חידושי תורה

יג	הרב אליעזר יחיאל קונשטט ר"מ בישיבת "קול תורה", ירושת"ו	בענין איסור חל על איסור ובשחיטה לאו עבודה
טז	הרב מנחם נחום בריזל קארלין סטאלין, ירושת"ו	אם בת ישראל משועבדת לעבוד לאביה
יח	הרב דוד אריה ציינווירט מח"ס "ידי קידוש" ועוד קארלין סטאלין, ביתר	בענין קונם הנאת ישיבת סוכה ובענין המסכך באיסורי הנאה
כו	הרב דוד פלק מח"ס "בתורתו יהגה" ירושת"ו	בגדרי האיסור ללמד לתלמיד שאינו הגון
לב	הרב יואל מקלב	בדין חילוף הימים אם תלוי בשקיעת החמה ובדין המקומות שנתארך בהם היום
לז	הרב יעקב יוסף בלומינג כולל בית אהרן וישראל, ירושת"ו	בענין רוב וקרוב
מג	דוד זעליג זלצמן ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך ובענין חבוט רמי

## בירורי הלכה

נא	הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון ר"כ "משנת דוד" קארלין סטאלין ביתר ורב ומו"צ בקהילת קארלין סטאלין ירושת"ו	בענין סגירת דלת להכשיר סוכה בשבת ויו"ט ובדין מחיצה תלויה
נה	הרב יוסף קדיש בראנסדארפער מח"ס "אורה ושמחה" על הרמב"ם, ירושת"ו	בענין סחורה בלולבים שנעבדו באיסור בשמיטה ואם הם כשרים למצוה
סב	הרב יצחק שפיצר מח"ס "בארות יצחק" ר"מ בישיבת ברסלב	ביאור השיטות בדין הידור מצוה עד שליש ואם הוא רק באתרוג והמסתעף
סז	הרב חנניה גבאי בני ברק	אם מותר ליזכות באתרוגי שביעית במחובר וללקטם אחר שיגדילו או יצהיבו

עא	הרב משה קויפמן סופר סת"ם, קארלין סטאלין, ירושת"ו	גדר שינוי צורה באותיות ופסול דמיון אות לאחרת
עה	הרב יצחק מאיר רושצקי ר"מ בשיבת "אמרי אמת", ב"ב	איסור טרחא בשבת וגר שמל ולא טבל מה יעשה בשבת
עט	הרב אברהם הלוי סטוארט מח"ס "משנת אברהם" דמאי, ב"ב	בגדר תביעה דביומו תתן שכרו
פו	הרב מרדכי אליהו סלושץ מח"ס "פתשגן הכתב" ב"ב	בירור דעת החתם סופר בקוצו של יו"ד
צא	הרב מאיר גלויברמן כולל יו"ד קארלין סטאלין, מודיעין עילית	בענין שמחת יום טוב (א)
קא	משה חיים שמעיה ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בירור דין המסופק בברכה (ב)

## מנהגי ישראל

קיט	יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א לחודש אלול וירח האיתנים (ה)
-----	---	--

## הערות

**קכט**  
חידושים וביאורים - הרב יעקב חיים סופר, ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו / מנהגי הסתומה  
בפ' והיה אם שמע עפ"י רבותינו תלמידי הבעש"ט הק' - הרב דוד ליב גרינפעלד, יו"ר ומייסד  
ועד משמרת סת"ם / בירורים בהלכות שבת - הרב מאיר דוד הירשמץ, מודיעין עילית / בענין  
קפנדריא על ידי קריאת פסוק והמסתעף - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב / בענין מעשה דתמר  
- הרב מיכאל שטרן, ב"ב / בענין השולח חלות לחבירו ושכח להפריש חלה - הרב לוי שיש,  
ירושת"ו / בענין הדלקת נר שבת בנר שעוה ובענין הוספת נרות לנולדים - הרב נחום אברהם  
גולומב, ביתר / בענין מצות תוספת שבת בקבלה או בפרישה ממלאכה - הרב שמעון בר"מ  
הלוי, ב"ב / בענין עיגול מספרים בתורה - הרב מאיר גולדשמיד, ב"ב / בענין אכילת עבד  
כנעני בתרומה - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / הערות בענין לקוי לבנה - הרב משה גוטשטיין,  
מודיעין עילית.

## כתבים

קנט	הרב אברהם אביש שור	ייסוד "כולל קארלין" בירושלים ובטבריה בשנת תרל"ד ב. מפקד "כולל קארלין" בירושלים ובטבריה בשנת תרל"ה.
-----	--------------------	--

# גנוזות

רבי דוד אופנהיים זצ"ל

אב"ד פראג\*

## ביאור פסוק לדוד ה' אורי וישעי אורי בראש השנה וישעי ביום הכפורים

בו יבואר פסוק תהילים לדוד ה' אורי בר"ה וישעי בי"כ ממי אירא עזי וזמרת יה וכו'.

מדרש פ' אחרי לדוד ה' אורי וישעי אורי בר"ה וישעי בי"כ מי אירא עזי וזמרת יה בקרוב עלי מרעים אלו שרי א"ה שבאין ומקטרגין על ישראל לפני הקב"ה, צרי ואויבי לי בימות החמה שם"ה יום, השטן בגמט' שם"ד, בכל ימות השנה יש לו רשות לקטרג, אמר הקב"ה לישראל אם תחנה עלי מחנה של ס"מ, לא ירא לבי שהבטחתי בזאת בזאת יבא אהרן עכ"ל המדרש.

להבין דבריו הסתומים נלע"ד דהנה התיינת הא דאי' במדרש שהשנה הוא שם"ה יום והשטן בגמ' שם"ד, משום שאין לו רשות לקטרג בי"כ, אי אמרינן דשני ימים של ר"ה אינן נחשבים כיומא אריכתא דמי, משא"כ אי אמרינן כהסכמת הש"ס דשני ימים של ר"ה כיומא אריכתא דמיא, נמצא שהשנה אינו נחשב רק לשם"ד ימים והשטן מקטרג אף בי"כ, והנה אם ר"ה אינו רק יום אחד פשיטא דמוכח דבי"כ אינו מקטרג השטן כלום, משא"כ אי ר"ה שני ימים, וקי"ל שני ימים של ר"ה כיומא אריכתא דמיא, א"כ השנה אינו נחשב רק לשם"ד יום, והנה בש"ס כמס' ר"ה איתא בכסא ליום חגנו איזהו חג שהלבנה מתכסה בו, הוי אומר זה ר"ה, כי קי"ל במס' הנ"ל כ"ד שעות מכסי סיהרא, לפ"ז אם ר"ה יום אחד אין בו שליטות אור של לבנה כלל שהלבנה מכוסה בו, משא"כ אי המה שני ימים א"כ יש בו אור יום א', וזהו פי' אורי בר"ה שיש בו אור ואינו מתכסה, וא"כ המה שני ימים וקי"ל כיומא אריכתא דמיא נמצא שהשנה היא שם"ד ימים, ואפ"ה וישעי בי"כ, וה' מציל מידו, דאלו בר"ה מכסה סיהרא ואין בו אור יש ר"ה אינו רק יום א' אין לו מקום לקטרג לשטן רק אף אורי בר"ה מ"מ וישעי בי"כ הקדוש הוא סיעתיה.

והנה מצאתי בזוהר, למעלה השנה שם"ו יום, לפ"ז אף אם שני ימים דר"ה נחשבים ליום אחד מ"מ המה נשארים שם"ה, ומוכח שבי"כ אין לו שליטה מש"ה מדוקדק מה דאיתא במדרש שהשטן בא בר"ה ומקטרג, ואמר ישנו עם א' בארץ שהמה כמהש"ר [כמלאכי השרת], הכוונה השאלה אי למטה ג"כ השנה שם"ו יום, נמצא שאין לו לקטרג כלום, משא"כ אי הוא שם"ד(ה), א"כ מצא ידיו לדבר ולקטרג אף בי"כ, וה' יצילנו מידו ודוק היטב לפענ"ד.



\* מתוך ספרו יד דוד ח"ג דרושים כת"י, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 615. כתבנו אודותיו בגליון לא.



רבי יהודה הכהן זלה"ה

מרבני ירושת"י\*

## הערות על הרמב"ם הלכות תשובה

פ"א ה"א כס"מ ד"ה וכן החובל וכו' משנה בב"ק סוף החובל אף על פי שנותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו מחילה ומכל מקום מאי דמפיק ליה רבינו מכל חמאת האדם צריך עיון היבא\* מייתי לה. נ"ב עיין במנין המצות לרס"י מצות עשה סי' ע"ג.

שם ה"ב כס"מ ד"ה ומה הן הקלות וכו' כבר נתבאר כמימרא דרב יהודה שכתבתי דחמורות היינו כריתות ומיתות ב"ד וקלות היינו עשה ולא תעשה, ובפרק בתרא דיומא\* תניא אלו הן קלות עשה ולא תעשה חוץ מלא תשא וכו'. נ"ב צ"ע דהרמב"ם לא פסק כהך ברייתא דיומא דהך ברייתא סוברת למאי דאסיקנא דתנאי היא דעל כל מל"ת תשובה מכפרת ורבינו בדין ד' פסק דעל ל"ת בעי תשובה וי"ה.

[אחר שכ]תבתי מה שהוקשה לי בדברי הכסף משנה בדיבור המתחיל ומה הן הקלות, ועתה בס"ד זכיתי לעמוד על אמיתות דבריו וזה הוא דבשלמא הך דיומא כיון דמה שאמ' שם רב יהודה על עשה ועל ל"ת הניתק לעשה לא אמר אלא ליישב מה שהקשו שם השתא על ל"ת מכפרת על עשה מיבעיא איכא למי' [מר] דלרב יהודה בכל לא תעשה הן הקלות וליישב מתני' הוא דאמר ל"ת הניתק לעשה, אבל בההיא דשבועות אם איתא דס"ל דכל ל"ת שאינו ניתק לעשה הוי בכלל חמורות הוה ליה לפרש למתני' הכי אלו הן הקלות עשה ול"ת הניתק לעשה הוו בכלל ל"ת גמור וכריתות ומיתות ב"ד היינו חמורות כמתני' דיומא ומדלא מפרש למתני' הכי ש"מ דהיינו טעמא משום דס"ל דכל לא תעשה הוו קלות ודוקא כריתות ומיתות בכית דין הוא דהוו חמורות ולא הניתק לעשה משמע מיומא דהוו [קלות כעשה].

בא"ד ולא קי"ל כסתם מתני' דיומא דסברה דלא תעשה שלא ניתק לעשה חמורות הן דהא ר' יהודה בפ"ק דשבועות אליביה דנפשיה הוא דקאמר וכו' נ"ב וק"ל דרב יהודה דשבועות נמי פרושי קמפרש למתני' דהתם דקתני קלות וקתני עשה ולא תעשה וקתני חמורות וקתני כריתות ומיתות בב"ד ופרכינן עלה היינו קלות היינו עשה ולא תעשה היינו חמורות היינו כריתות ומיתות ב"ד ועלה קאמר רב יהודה פרושי קמפרש ומנא לן דההיא דשבועות אליביה דנפשיה וביומא קאמר רב יהודה גופיה ה"ק על עשה ועל ל"ת הניתק לעשה ומנ"ל לומר ד[הך] דיומא [לאו] אליבא דנפשיה [קאמר] וההיא דשבועות אליבא דנפשיה, ויותר נ"ל דרבינו פסק כסתמא דשבועות דכל ל"ת הוו קלות<sup>1</sup> ומדלא... קלות היינו עשה ול"ת וחמורות א[ינו] אלא כריתות ומיתות בית דין... משום דאינה אלא...א חש לה... בכסף משנה משום דה... בתרא ועדיפא מסתמא ה... דבתרי סדרי [יש סדר למשנה ואין הלכה כסתם] כדכתב הכ"מ בפ"ט ה"א מהלכות] רוצח. ועוד נ"ל דהיינו ט[עמא] דפסק דכל ל"ת חוץ מלא תשא [מקרי] קלות כסתמא דשבועות משום דהנך ברייתות דמותיב מינייהו ביומא דף [פה: פו.] וכו'

\* כתבנו אודותיו בגליון קג.

1 תו"ד נ"ל דגמ' דמקשו קלות היינו עשה ול"ת, וחמורות היינו כריתות ומב"ד סתמא דגמ' סבר דקלות היינו ל"ת דעלמא והר"מ פסק כסתם גמרא.

ס"ל כהך סתמא [דגמרא] דשבועות [דס"ל דל"ת דעלמא הוו קלות] ודוק. עיין מה שכתבתי בס' הליקוטין דף קצ"ב ע"ב.

שם ה"ד ר"מ ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין וכו'. נ"ב נ"ל שלכך חזר הרמב"ם לומר ולעולם אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו הייסורין לומר דאע"ג דקי"ל כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מכריתתם הני מילי למיפטר מכרת אבל כפרה גמורה אינו מתכפר לו עד שיבואו עליו יסורין.

שם ה"ד כס"מ ד"ה אף על פי שהתשובה וכו' א"ל שלשה הן ותשובה עם כל א' מהן כלומר ג' הם הנחלקים שיש עבירה שהיא צריכה נ"ב לזה ואינה צריכה לזה אבל תשובה אינה מן החילוקים שהיא צריכה לכלם כצ"ל.

פ"ב ה"ג כס"מ ד"ה כל המתודה בדברים וכו' ומפרש רבינו האי שאינו חוזר\* בה שאינו גומר בלבו לשוב. נ"ב ורש"י פירש ואינו חוזר בה לשלם הגולה שבידו.

פ"ב ה"ה כס"מ ד"ה וכתב הראב"ד א"א וכן עבירות המפורסמות ומגולות אף על פי שאינם עם חבירו שכמו שנתפרסם החטא כך צריך לפרסם התשובה ויתבייש ברבים עכ"ל. כוונתו לומר דהיינו דאמר כאן בחטא מפורסם כאן בחטא שאינו מפורסם, והמדקדק\* בלשון רבינו ימצא דלא קאמר דעבירות שבינו למקום אינו צריך לפרסמם אלא כשאינם מפורסמים וכו'. נ"ב למעמיה אויל שכתב לעיל דיבור המתחיל וצריך לפרט החטא דפסק כר"י ב"ב מפני הא דרב יהודה והרי"ט בשו"ת חלק אורח חיים (ח"ב תשובה ח') דרבינו פסק דלא כרב יהודה.

שם כס"מ בא"ד וסובר רבינו דחטא מפורסם שבינו למקום לא דמי לעבירות שבין אדם לחבירו דבעבירות שבין אדם לחבירו מצוה לפרסמם כדי שימחול לו חבירו אבל בעבירות שבינו למקום נהי דאין לו להעלימם כשיאמרו לו עברת עבירה פלונית לא יאמר לא עברתי כיון שנתפרסם אלא יאמר עברתי ואני שב בתשובה שלימה לפני המקום מכל מקום אינו מצוה לפרסמם שאולי יהיה שם אדם שלא ידע בדבר ועכשיו ידע ואיבא חילול ה' ולכך לא כתב רבינו שעבירות שבינו לבין המקום מצוה לפרסמן. נ"ב צ"ע דא"כ שפיר מצי אתי הא דר"י אמר רב אפי' לא כר"ע והא דאמר אשרי נשוי פשע היינו לומר שאינו מצוה לפרסמם וא"כ למה פסק רבינו דלא כר' עקיבא, ועיין מה שכתב הכסף משנה בדיבור המתחיל וצריך לפרט החטא, ונראה לי דס"ל לרבי' דכיון... רב יהודה... עבירות שבין אדם למקום כשהם מפורסמי' אין לו להעלימם כשיאמרו לו עברת עבירה פלוני מפני שכבר ידעו בחטאו מינה דלדידיה הוא הדין דמצוה לסתום לפ...אל וזה דלא כר"ע אלא כר"י בן בבא ולכך פסק הרמב"ם כר"ב.

שם ה"ז ר"מ אבל צבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב\* שלם הם נענין שנאמר כי"י א'להינו בכל קראנו אליו. נ"ב וצועקין בלב שלם נ[ענין] דאמרו' במסכת תענית דף ח' ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ואע"פ כן והוא רחום יכפר עון ואוקימנא ליה בצ[בור] מ"מ אחר גזר דין בעינן שיהיו צועקין בלב שלם אפילו צבור, ומיהו ק' דא"כ ל"ל לשנויי התם קושיית קראי דסתרי אהרדי קרא דנשא לבבנו עם קרא דויפתוהו בפיהם הא ביחיד הא בצבור לימא קרא דנשא לבבנו מיירי אחר גזר דין דויפתוהו בפיהם... גזר דין וכולה... ועוד...

פ"ג ה"א כס"מ ד"ה אדם שעונותיו מרובים וכו' כתב הראב"ד א"א לא כמו שהוא סובר שבשואמרו רשעים נחתמין לאלתר למיתה שמיד מתים ואינו כן כי יש רשעים חיים הרבה אלא נחתמים לאלתר שלא ימלאו ימיהם שני הדור שנזדו עליו ועיקר דבר זה ביבמות עכ"ל. וי"ל שמעם רבינו וראיתו מדאמרי' בסוף פ"ק דקדושין וכתבו רבינו בסמוך לעולם יראה אדם עצמו כאלו חציו זכאי וחציו חייב וכן יראה לכל המדינה ולכל העולם עשה מצוה אחת אשריו שהכריע לו ולכל העולם ולכל המדינה לכף זכות עבר עבירה אחת אוי לו שהכריע וכל המדינה וכל העולם לכף חובה ולמא"י\* אמר אם הכריע עצמו ומדינתו וכל העולם לכף חובה אלא לומר שכיון שהוכרעו לכף חובה מיד הם אוכדים וכמו שהביא רבינו ראייה מסדום ועמורה. נ"ב גלע"ד דמהא ליכא לא סייעתא להרמב"ם ולא תיובתא להראב"ד דכי היכי דמפרש דמאי דאמרי' נחתמי' למיתה היינו לענין שלא ימלאו שני הדור הכי נמי מאי דאמרי' הכריע עצמו וכל מדינתו וכל העולם לכף חובה היינו לענין שנחשב' כולם חייבי' לענין שלא ימלא כל א' מהם שני' שהטיבו לו, ואינו מוכרח לומר שכולם יאכדו מיד, גם מה שהביא ראייה הרמב"ם מסדום אינה ראייה מכרחת לסתור דברי הראב"ד.

פ"ג ה"ה ר"מ בשעה ששוקלין עונות אדם עם זכיותיו אין מחשבין עליו עון שחטא בו תחלה ולא שני אלא משלישי וכו' ואם נמצאו זכיותיו כנגד עונותיו אשר מעון שלישי ואילך מעבירים כל עונותיו ראשון ראשון לפי שהשלישי נחשב ראשון שכבר נמחלו השנים. נ"ב לע"ד נראה דמה שכתב הר"מ דאם נמצאו זכיותיו כנגד עונותיו מעבירין כל עונותיו ראשון ראשון היינו ע"י תשובה, ונ"מ דאינו נידון בדיון ד' חלוקי כפרה ובתשובה סגי כל שאין עונותיו מרובי' על (עונותיו) [זכיותיו], והא דאמר לעיל הבינונים תלויים ועומדי' היינו בלא תשובה, ולתירוץ הכ"מ משמע דבדיון שדני' אותו בשעת מיתתו לעולם מעבירין ראשון ראשון אם אין רובו עונות ולא משכחת אלא בינונים, וק' שהרי בתחלת הפרק כתב הרמב"ם מחצה למחצה בינוני, ובדיון ג' כתב וכשם ששוקלין זכיות אדם ועונותיו בשעת מיתתו אלמא גם בדיון שהיתה בשעת מיתתו משכחת לה בינונים. עי"ל על מה שהקשה הכ"מ דכתב דאם נמצאו [זכיותיו] כנגד עונותיו אשר מעון שלישי ואילך מעבירים כל עונותיו] ראשון ראשון מדכתב למעלה הבינונים תלויים ועומדים דהתם מיירי כשהיה בכלל מחצה עונותיו עון פושעי ישראל בגופן ולכך אם לא עשו תשובה אין מעבירין לו על שום א' מעונותיו וכמו שכתב הרמב"ם אח"כ הבינונים אם היה בכלל מחצה עונות שלהם שלא הניח תפילין הנין אותו כפי חטאו וכו', ומה שכתב כאן מעבירין כל עונותיו מיירי שלא היה בכל [לל] המחצה עונות עון פושעי ישראל בגופן זה שמעתי מהרב חנון נבון<sup>2</sup> ונכון הוא כמו שמפורש חילוק זה בגמ' ובדברי הר"מ.

פ"ג ה"ה כס"מ ד"ה בשעה ששוקלין עונות אדם וכו' ואם תאמר כיון שכתב ואם נמצאו זכיותיו כנגד עונותיו אשר משלישי ואילך מעבירין על כל עונותיו ראשון ראשון אם כן מיד הוא נחתם\* לחיים והאיך כתב למעלה שהבינוניים תולים אותם עד יום הכפורים ואם לא עשו תשובה נחתמים למיתה, וי"ל וכו' נ"ב נראה שמה שכתב הר"מ מעבירין ראשון ראשון היינו מדיון ד' חלוקי' כפרה המפור' בפ"א ומר"ה ועד יום הכיפור' תלוי ועומד אם ישוב או לא ואם מעון ג' רובו עונו' ה"ז רשע שנכתב ונחתם... השנה לאלתר למיתה ואם רובו זכיות

2 הוא אביו של הרב יונה נבון זלה"ה בעל נחפה בכסף מרבני ירושת"ו.

ה"ז צדיק גמור ונכתב ונחתם לאלתר לחיים ולעולם... ? מיהו בדין ד' חלוקי כפרה ואין הפרש לדעת הר"מ בין הדין שנידון בראש השנה לדין הנידון אחר מיתה לענין דין גיהינם כמו שפי' הרב הכסף משנה, אלא גם לענין דין גיהינם הוי דינא הכי דאם רוב חוץ מב' עונות הראשוני' ה"ז נקרא רשע לענין שיהא נידון לגיהינם, וכן משמע מדברי הרמב"ם בדין ג' שכתב וכ[שם ששוקלין זכויות אדם [ו]עונות אדם בשעת מיתתו וכו' כך כל שנה ושנה שוקלי' בכל ראש השנה וכו' הרי שאין הפרש להרמב"ם דין העולם הזה לדין העולם הבא, ולפי מה שכתבנו הא דמעביר ראשון היינו ע"י דין ד' חלוקי... ק' אם [כן] מאי האי דכתב הרמב"ם שהשלישי נחשב ראשון ולמאי נפקא מינה אם נחשב ראשון או שלישי... כדן ד' חלוקי כפרה על כן דברעשה תשובה..... מחייבי כריתו' כיון שרובו זכויות או מחצה על מחצה ודין חלוקי כפרה אינו ולא במי שרובו עונות שאם עשה תשובה נידון בדין ד' חלוקי כפרה וניצול מהמיתה אע"פ שרובו עונות זה נ"ל.

שם ה"ז ר"מ ואלו שאין להן חלק לעולם הבא אלא נכרתים ואובדים ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים נ"ב המינים והאפיקורוסין כצ"ל.

שם ה"ז ר"מ חמשה הן מישראל הנקראים נ"ב מינים האומר וכו' כצ"ל.

שם ה"ח כס"מ ד"ה שנים הם המומרים וכו' מבואר בכמה מקומות בתלמוד מהם פרק קמא דחולין, ומ"ש והוא שיעשה להכעיס גם זה מבואר שם דמומר אוכל נבלות לתיאבון דינו כישראל וכפ"ב דע"ז מומר פליגי ביה רב אחא ורבינא חד אמר לתיאבון מומר להכעיס אפיקורוס הוי וחד אמר אפי' להכעיס נמי מומר אבל איזהו אפיקורוס עובר ע"ז ובפלוגתא דרב אחא ורבינא קי"ל לקולא ולכך פסק רבינו דלהכעיס הוי מומר ולא אפיקורוס. נ"ב אבל ק' דאם כן הוה לו לפסוק דמומר לתיאבון נמי הוי מומר ולמה כתב [והוא] שיעשה להכעיס ואולי [דל] הכי כתב [הכ"מ] ג"ז מבואר [ד] מומר אוכל נבלות לתיאבון כישראל ואיתיה חולין פ"ק דף ג'. [להורות דקיי"ל דאוכל לתיאבון כישראל הוא ולא מין ודלא כרב אחא וסוגיא דע"ז].

שם ה"ט בכס"מ כל מקום שנזכר אפיקורוס צ"ל מין, תיקון זה רק בהלכה ט.

פ"ג הי"ד כס"מ ד"ה כל הרשעים וכו' נ"ב ור' שמעון בן קרחא אומר בין כך וכו' כצ"ל.



רבי מרדכי הענא זצ"ל

מדייני אה"ו

בעמח"ס גדולת מרדכי ושושנת המלך\*

## חידושים והערות על הרמב"ם הלכות תשובה ויום הכיפורים

פ"א ה"א כל מצות שבתורה וכו' וכן החובל בחבירו והמוזיק ממנו אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנאמר מכל חטאות האדם, וכתב הכ"מ צריך עיון היכא מפיק לה מהאי קרא ונראה לפרש<sup>1</sup> שקושייתו הוא הלא בגמר' דב"ק נלמד מקרא ועתה השב אשת האיש וזה אינו דשם מפיק שצריך לפי שיש לשכנגדו כדנתי בלשון המשנה אע"פ שהוא נותן לו אינו נמחל עד שיבקש ממנו, וכאן לומד רבינו מיתור הקרא דכתב במדבר ה' איש או אשה אשר יעשו מכל חטאות האדם למעול מעל בה' וכו' והתודו את חטאתם, והאי מכל חטאות האדם מיותר אלא ללמד בא הקרא דהתודו דלאחריו קאי נמי על חטאות האדם ועיקר הווידי הוא עזיבת החטא כדכתיב ומודה ועוזב ירוחם, וא"כ צריך להתודות ולקבל שלא לשוב לעולם לחטא זה וזה פשוט, ומצאתי (בספרי) במכילתא נדרש הפסוק בהדי' כמו שכתב רבינו מכל חטאת האדם אלו מצות שבין אדם לחבירו על הגניבות ועל הגזילות ועל לשון הרע ולזה כיוון רבינו ועיין בספר קרית ספר<sup>2</sup>.

שם ה"ב שיעיר המשתלח וכו' ומה הן הקלות ומה הן החמורות וכו', ויש לדקדק בזה הלשון הלא לא בא רק לבאר הדין ל"ל לפרש בלשון המשנה הל"ל בקיצור שיעיר המשתלח מכפר על עשה ועל לא תעשה וכריתות ומיתות ב"ד, מה נפקא מיני' אם יקרו קלות העשה או לא, ויותר קשה בזה קושי' הכ"מ דלרבנן משמע אפילו אעשה אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר, ורבינו פסק כרבנן כמו שהאריך הלח"מ בזה, ואיך כתב אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר אלא על הקלות, הלא ארכביה אתרי ריכשא לרבנן גם קלות צריכה תשובה ולרבי אפילו על החמורות מכפר בלא תשובה, ועיין בלח"מ שהאריך וכל דבריו דחוקין הם למעיין, ואני אחר העיון מצאתי ישוב נכון לרבינו, ותחלה נראה אלי לתרצה בסוגי' זו שהיא בשבועות דף י"ב ע"ב מה שצ"ע דמקשה היינו קלות והיינו עשה ולא תעשה ומתריך, ואח"כ מקשה האי עשה היכי דמי אי דלא עביד תשובה זבח רשעים תועבה ואי דעביד תשובה כל יומא נמי, ומתריך א"ר זירא בעומד במרדו ורבי היא דיה"כ מכפר בלא תשובה, וזבח רשעים קאי על שאר יומי כן פי' רש"י, וקשה הדא תיכף על המשנה יכול להקשות האי עשה היכי דמי בלא קושי' ותירוק היינו קלות, וגם למתריך למה לא תירין ר"ז רבי היא ובלא עביד תשובה למה אמר תחלה בעומד במרדו ורבי היא, ונראה דרבינו למד כך בלא קושייתו האי עשה היכי דמי ותירין הגמר' יש לומר דמצינו בתורה שני מצות עשה דיש בהם כרת כגון פסח ומילה וא"כ יש לתרין קלות מיירי מעשה שאין בו כרת ועשה דנקט מיירי עשה שיש בו כרת וא"כ ל"ק האי עשה היכי דמי

\* מתוך ספרו שושנת המלך הלכות תשובה. כתבנו אודותיו בגליון מב.

1 בשולי הגליון: ובספרי דרושים שלי הארכתי בזה ותמצא שם דרושים נכונים ע"ש.

2 א"ה: ברמב"ם הנדפס לפנינו איתא הג"ה בילקוט פ' נשא איתא הכי בשם ספרי זוטא.

י"ל דמיירי בעשה שיש בו כרת ודעביד תשובה אף כל יומא נמי ממה דתני' עבר על מצות עשה ועשה תשובה י"ל דשם מיירי מעשה שאין בו כרת ולא תעשה יש לתרץ גם ל"ת שאין בו כרת וחמורות שיש בו כרת ולכך לא הקשה בלא קושי' דהיינו קלות, אבל השתא דמתרץ דסיפא הוא פירוש לרישא משמע דמיירי מכל עשה אפילו אין בו כרת מכדי שעיר משתלח ומקשה האי עשה היכי דמי ועל קלות לא הוי ל' להקשות בל"ז [בלשון זה] היכי דמי י"ל דקלות מיירי בלא תשובה וזבח רשעים קאי על שאר קרבנות לא על קלות, וא"כ לפ"ז נולד לן תירוץ חדש על קושי' האי עשה היכי דמי די"ל דמיירי מעשה שיש בו כרת ודעביד תשובה והאי דפריך כל יומא נמי י"ל דשם מיירי מעשה שאין בו כרת אבל ביש בו כרת צריכה שעיר המשתלח והמתרץ דמתרץ הכי הא נודע לו כבר תירוץ זה משום קושי' דלא הקשה בל"ז איך דרצה גם לאוקמי אפילו בלא עביד תשובה לכך מתרץ ר' זירא בעומד במרדו איכא נמי לאוקמי אך דצריך לאוקמי כרבי, אבל הרמב"ם תפס עיקר לתירוץ שכתבתי דעשה מיירי מעשה שיש בו כרת ודעביד תשובה ושאר עשה שאין בו כרת מכפר כל יומא בתשובה אבל שיש בו כרת אינו מכפר כל יומא בתשובה רק בשעיר המשתלח מכפר, וכן מפורש בהדיא בלשוננו בדין ד' עבר על מצות עשה שאין בו כרת תשובה תולה ונתכפר משמע עד השתא איירי מעשה שיש בו כרת ונכון הוא למבין, ועם בעל לחם משנה רוצה לתרץ דקושי' הגמר' האי עשה היכי דמי לא קאי על עשה לרבינו רק לסיפא דקושי' מייתי האי עשה ולא הבנתי למה לא קשה נמי על עשה דמכפר השעיר למה מכפר בלא עביד תשובה זבח רשעים, ועם מ"ש יש לומר דלכך לא קשה משום דמיירי מעשה שאין בו כרת מ"מ צריך עיון להבין.

★ ★ ★

# חידושי תורה

הרב אליעזר יחיאל קונשטמט

לע"נ ר' אברהם אריה שטולברג והרבנית חנה כהנא זצוק"ל

## בענין איסור חל על איסור ובשחיטה לאו עבודה

שעיקר החידוש שמועלים באימורים אולם כאן זהו דין פרטי בנבלה שחלה על איסורים אחרים. וא"כ נבלה יותר חמור ועיין ס' אור לציון שם.

והנה מה שכתב החידושי הגרו"ס חצי שיעור גם אין איסור חל על איסור תמוה מהתוס' שבועות כ"ג: שמבואר שלענין חצי שיעור אין הנידון של איסור חל על איסור.

והנה בתוס' יבמות ל"ג בתוס' ישנים כת' רבנו נתנאל שמה שנחלקו ממתי יוצא מידי מעילה בשעת זריקה או בשעת שחיטה, נחלקו רק בבהמה ולא בעוף שהותר ע"י מליקה לכן שם אינו יוצא מידי מעילה רק לאחר הזאה כיוון שליטא בחולין מליקה. ויש לעיין לפי זה במדבר שהותר בשר נחירה ואחד ימעול בבהמה א"כ ליתא בחולין גם בבהמה האם יוצא לחולין רק משעת זריקה עיין מד"ר ויקרא כ"ב שבמדבר שחטו ע"י כהן והטעם כתב בס' גבורות שמונים אות ב' שכל הטעם ששחיטה לאו עבודה עיין תוס' זבחים י"ד: שאיתא בחולין (בשם ר"י דאורליאנש) וא"כ במדבר שלא היה שחיטה בחולין היתה שחיטה עבודה וצריך כהן וכן כתב בספר מלוא הרועים בספרו אות ע' ערך עוף י"ד בשם ר' לוי יצחק מברדיטשוב זצוק"ל הנה נחלקו בילקוט אם צריך כהן בשחיטת צפורי מצורע. וכתב

פסחים כ"ג: מה לחלב שהותר מכללו אצל חיה ואידך בבהמה מיהת לא אישתרי. ועיין חולין דף ק"ג שנחלקו שיש מ"ד אחד שכיוון שהתורה אמרה שיבוא איסור נבלה וחל על איסור חלב כן יבוא איסור טריפה יחול על איסור חלב. ואידך רק על חלב הוא חייב שהותר מכללו אצל חיה.

ואולי תלוי במחלוקת כאן שעכ"פ איך יהיה הדין בבהמה שלא הותר עפ"י הואידך, עוד י"ל שנחלקו אם מה שנבלה חלה על חלב זה חומרא באיסור נבלה או קולא באיסור חלב (בטריפה תחילת נבלה עיין ירושלמי נזיר פ"ו חידושי מרן רי"ז הלוי במכתבים) והנה מצינו עוד במעילה דף ט"ז. נחלקו בתוס' ד"ה אמר רב נחלקו רב ולוי. דעת רב - כמו שנבלה חלה על חלב הוא הדין חל איסור נבלה על טמאה. ורב אסי חולק. ויתכן כדיוק הנ"ל שאם חומרא באיסור נבלה חל גם על טמאה ואם קולא באיסור חלב - לא.

והנה בתוס' יבמות ל"ג ד"ה אלא דן איך הדין באיסור נבלה ואיסור מעילה הנה לפי מה שמבואר לעיל שבקדשים איסור חל על איסור א"כ יש מקום לדון מי יחול על מי כיון שנבלה חל על איסור אחר וגם קדשים איסור חל על איסור. וא"כ מה הדין כשנפגשים שניהם ביחד? מיהו לפי הגר"ח הנ"ל שאין זה דין מיוחד בקדשים אלא

שלא חייב מדין ישראל כגון יוצא דופן או חייב מדין בני קטורה.

והקשה מהרמב"ם הנ"ל והתירוץ הוא כנ"ל. כיוון שאין דין ישראל יש מקום לחייב גם מדין בן נח. ורק במקום שיש דין ישראל אין מקום לחייבו מדין בן נח.

### בענין איסור חל על איסור בקדשים

עיינן בחידושי הגר"ס סימן ה' שהקשה מהגמ' בכריתות דף כ"ו: כל חלב לה' לרבות שמועלים באימורים שמוזה מביאים ראיה (זה תירוץ אחד) לקדשים איסור חל על איסור.

והקשה שם שנוכח מזבחים מ"ה: שיש פס' למעט דם מדין נותר וטמא. אפ"ל דאין איסור חל על איסור, ותירצו, שבקדשים איסור חל על איסור. וא"כ מוכח מכאן שבקדשים איסור חל על איסור ואולי יש לתרץ ע"פ מה דאיתא פסחים פ"ב: שבטומאה שנעשה בו מעשה חולין יורד דרגה ולכן הייתי אומר שלא צריך בכלל לשרוף קדשים טמאים. וא"כ גם לפי המסקנה שצריך לשרוף קדשים טמאים יורד דרגה על זה לא נא' הדין של איסור חל על איסור. וכן שמעתי ממרן הגריש"א שליט"א לבאר דברי הגמ' מעילה דף י' שקדשים טמאים לא מועלים הגם שעדיין לא קיימו מצות שריפה וביאר כנ"ל שיורד דרגה וכן ראיתי בירחון המוריה, להרב שמחה זיסל ברודיא זצוק"ל שרצה לדון שקדשים טמאים אפשר לשרוף בלילה כיוון שיורדים בדרגה. אולם עצם הספק לכאורה זה ירושלמי מפורש שבת פ"ב הלכה א' לדעת רבי ישמעאל שמילה שלא בזמנה כשר בלילה קדשים שנטמאו כמי שעבר זמנם. ומשמע מזה שלדין שמילה שלא בזמנה כשרה רק ביום גם קדשים טמאים רק ביום נשרפים. הגדר שיש מעילה באימורים למרות שקדשים קלים אין מעילה כיוון שהזריקה עושה את זה קדשי קדשים.

עיינן רש"י זבחים פ"ט, ד"ה הוא הדין ומה שדן שם אם בחצי שעור איסור חל על

שתלוי במחלוקת אם יש שחיטה לעוף מן התורה. דאם אין שחיטה בעוף מן התורה, א"כ ליתא בחולין. והוי עבודה וצריך כהן. ואם יש שחיטה בעוף איתא בחולין ולא צריך כהן הובא בספר בנין אפרים סימן לח אות ב' (לר' אפרים בורודיאנסקי זצוק"ל ושם האריך אם צפורי מצורע הוי עבודה או לא.) ואכמ"ל.

אולם שנדייק במדר"ב הנ"ל בויקרא כ"ב נראה שהדברים תמוהים כיוון שמדוייק שם במדר' שרק לדעת ר' ישמעאל שלא הותר בשר תאווה במדבר הוי שחיטה עבודה וצריך כהן. ואמנם לפי דעת ר' עקיבא שהותר בשר נחירה הנחירה היא במקום שחיטה ואיתא בחולין שלא צריך כהן. וא"כ גם בעוף אף למ"ד אין שחיטה בעוף צריך נחירה כדאיתא בחולין דף כ' בתוס' וברשב"א. א"כ שוב הנחירה במקום שחיטה ונקרא איתא בחולין. אולם יתכן שסובר הקדושת לוי הנ"ל שמדוע צריך באמת נחירה - הנה הגמ' לעיל כ"ג לגבי שור הנסקל מדוע נא' סקול יסקל השור איני יודע שהיא נבלה והקשו התוס' ב"ק מ"א שאולי המדובר על בן פקועה ותירץ רבנו ישעיה שצריך נחירה. וכתב הצ"ח שזהו מדין לא תאכלו על הדם שאסור לאכול בהמה חיה. אולם בספר נאות יעקב סימן י"א מבאר לפי תוס' חולין צ"א. שבני נח נצטוו על הנחירה א"כ כל ישראל לא גרע מבן נח ולכן צריך נחירה בבן פקועה. יתכן שגם זהו הטעם בעוף וכן משמע ברא"ש ביומא פרק ח' שכשר ע"י גוי וכן ב"ק קו: שאין דין ארבעה וחמישה אם בן פקועה לא טעון שחיטה ולא אומרים שהנחירה במקום שחיטה שכיוון שזהו מדין בן נח לבן נח אין דין ד' וה' יתכן שגם בן פקועה יהיה כשר ע"י גוי. ואז ודאי אין דין ד' וה' ומכיוון שמדין בן נח הוא לא גורים שם עבודה בישראל. ואין להקשות מהרמב"ם בפירוש המשניות פרק גיד הנשה שהיום ישראל חייבין רק מדין ישראל ולא מדין בן נח וכן הקשה הגר"ד הקשר זצוק"ל על הגר"ח בהלכות מילה לגבי מילה שאפי' במקום

והנה נחלקו ר' יוסי ור' עקיבא חולין קטו: איך הדין שבת ויו"כ. אם חייב ב' או אחד. בפשטות נחלקו בכללי איסור חל על איסור. אמנם בחידושי הר"ן כתב שדעת ר"ע שיו"כ ושבת שם אחד של שבתון ולכן חייב אחד ועיין מגילה דף ז': שאין בין יו"כ לשבת והקשו מדוע לא כת' חילוק מלאכות. התשובה: ששם העמידו את המשנה כר"ע ולדעת ר"ע יו"כ ושבת שם אחד ולכן יש חילוק מלאכות. ומי שחולק על ר"ע יסבור כמו שכת' רש"י בשבת ששבתון לא הולך על מלאכות אלא על עינוי. עיין רש"י שבת קי"ד: ד"ה אלא.

איסור מפורש בתוס' שבועות כ"ג שאינו נחשב. והנה המשך המדר' שלפיכך אפי' הבעלים יחשב כל היום לא יפסל י"ל שהכוונה (עיין שם במפרשים ביאור אחר) שכל הטעם שבעלים מפגלים כיוון ששחיטה כשרה בזר אולם כאן ששחיטה פסולה בזר אין רשות לבעלים לפגל. (הספר גבורות שמונים הביא קושיא שכל סוטה יש לה עצה לפגל את המנחה למ"ד בעלים מפגלים (זבחים מ"ה) עיין שם 80 תירוצים על הקושיא. אמנם רש"י בזבחים מדייק לא כהנ"ל וכן כתב שאם הכהן יחשוב מפורש לשמה אין הבעלים מפגלים.



הרב מנחם נחום בריוול

## אם בת ישראל משועבדת לעבוד לאביה כמו אמה לאדוניה

לבניכם [פירוש עבד כנעני אדם מוריש לבנו] ולא בנותיכם לבניכם מגיד שאין אדם מוריש זכות בתו לבנו וכתב הרמב"ן (ד"ה אמר רב כהנא) וז"ל: "נ"ל דאפי' רב ששת נמי לא קאמר שתהא הבת נזונת ועושה בעל כרחה לאחיך כמו שאביה כופה לעשות וליזון מן התורה, אלא רב ששת מדרבנן קאמר דקסבר לא תקינו רבנן מזוני אלא בעושה ואוכלת דומיא דאלמנה, ורב פליג עליה ואמר סתם דמעשה ידיה לעצמה, והשתא בעי רב כהנא מ"ט דרב בשלמא מדרבנן לא כייפינן לה (נ"א לא אכלה) דלאו מדידהו מתזנא אלא דאורייתא אמאי אין הבנים במקום אביהן ואפילו לכוף אותה שתהא נזונת ועושה, ומפרש לה מדכתיב והתנחלתם אותם. עכ"ל הרמב"ן. ומבואר מדבריו שהאב כופה את בתו לעשות מעשה ידים [ועל זה מבאר שמה שאמר רב ששת שמעשה ידיה לאחים הוא רק תקנת חכמים אם תרצה מזונות מהם, אבל הם אינם יכולים לכופה, הואיל ומן התורה אין להם מעשה ידיה אלא מתקנת חכמים].

אמנם לשון הרמב"ן הוא 'שאביה כופה לעשות וליזון מן התורה', ולכאורה יש לומר שכוונתו שאם הבת רוצה מזונות ממנו, יכול לכופה שלא יזון אותה אלא אם כן תעבוד בשבילו, אבל אם לא תתבע ממנו מזונות אינו יכול לכופה.

אלא שבלשון הרשב"א שם לא משמע כן וז"ל: "ובודאי רב ששת לאו דבר תורה קאמר ושתהא הבת חייבת לעשות להן כדרך שהיא חייבת לאב דלכו"ע אין אדם מוריש זכות בתו לבנו. עכ"ל הרשב"א, ומבואר בדבריו שהבת חייבת לעבוד לאב, ולא דווקא כשתובעת ממנו מזונות.

עוד מצאתי בנדון זה סתירה בדברי הפני יהושע, שבכתובות (דף מו: ד"ה בגמרא

שינונו במשנה בכתובות (מו:): האב זכאי בבתו בקידושיה וכו' ובמעשה ידיה, ופירשו בגמרא (מו:). שמה שזכאי במעשה ידיה נלמד ממה שנאמר (שמות כ"א) וכי ימכור איש את בתו לאמה, מה אמה מעשה ידיה לרבה אף בת מעשה ידיה לאביה, ולמסקנת הגמרא צריך לדרשה זו לנערה, דאלו קטנה אין צריך ריבוי, דכיון שיכול למוכרה לאחר, פשוט שמעשה ידיה שלו, אלא הלימוד מרבה שאפילו נערה שא"י למוכרה לאמה, מ"מ הקישה תורה בתו לאמה, מה אמה מעשה ידיה לרבה אף בתו מעשה ידיה לאביה.

והנה בפשטות כוונת המשנה שמעשה ידיה שלו, היינו שאם הרויחה מעות ממעשה ידיה, המעות שלו, ויש לדון אם יוכל האב גם לכופה שתעבוד בשבילו אפילו אם אין רצונה לעבוד, דבפשטות נראה, שמכיון שמקור הדין זה נלמד ממה שיכול למוכרה לאמה, וגם נערה שא"י למוכרה מ"מ הלימוד הוא שדינה כאמה אצל רבה, אם כן כמו שהאדון יכול לכוף את האמה שתעבוד בשבילו, ה"ה שהאב יוכל לכוף את בתו שתעבוד בשבילו.

אמנם מה שתמוה הוא, שאם כן כל בת ישראל אמה היא אצל אביה, ואף שאין לשעבדה בעבודה של גנאי כמו שאמר הכתוב לענין עבד עברי (ויקרא כה לט) 'לא תעבוד בו עבודת עבד', מ"מ יכול לשעבדה כדין אמה עבריה, וקצת לא מסתבר לומר שכל בנות ישראל אמות הן.

ולאחר שבררתי הראו לי דברי הרמב"ן בכתובות דף מג ע"א, ששם בגמרא אמר רב ששת, שבת הניזונת מן האחיך מעשה ידיה לאחים, אבל רב אמר שמעשה ידיה לעצמה, ופירש רב כהנא טעמו משום דכתיב (ויקרא כ"ה) והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם אותם

והנה מצאנו בעוד אחרונים שכתבו בפשיטות שהאב יכול לכופף את בתו שתעבוד בשבילו. בספר בית יעקב [לבעל הנתיבות] עמ"ס כתובות בדף מז ע"א (ד"ה בגמרא מסתברא) כתב שכיון שנלמד מ'לאמה' יכול האב לכופה כמו שהאדון יכול לכופף את האמה. וכמו כן בספר המקנה בקידושין דף ג: על רש"י ד"ה לאמה, כתב בפשיטות שיכול לכופה.

היוצא מדברינו, שמשמעות הרמב"ן והרשב"א וגדולי האחרונים שכל אב יכול לכופף את בתו שתעבוד אצלו, כמו שהאדון יכול לכופף אמה העבריה שתעבוד לו, ויש ליפלא על כך שנאמר שכל בנות ישראל אמות הן אצל אביהם והרי הם כעבד עברי לכל דיניהם.

ושמעתי מחכם אחד, שיתכן לומר על פי דברי הרמב"ם בהלכות עבדים פרק ד הלכה ב, שאין לאב למכור את בתו לאמה, אא"כ העני ולא נשאר לו כלום קרקע ומטלטלין ואפילו כסות שעליו, וביאר בכס"מ שמקור דברי הרמב"ם הוא ממה שאמרו בפרק קמא דקידושין (דף כ'). כמה קשה אבקה של שביעית וכו' עד שמוכר את בתו, ומשמע מזה דאין לו למכרה עד בלתי השאיר לו שריד.

ועיי' מנח"ח ריש מצוה מג, שיתכן שאם מכר כשלא הגיע למצב זה, לא חלה מכירתו אפילו אם עבר ומכר, כיון שבאופן זה לא נתנה לו תורה כלל רשות למכור.

ועל פי זה יתכן לומר, שכיון שמה שיוכל לכופה שתעבוד נלמד מזה שיכול למכרה לאמה, א"כ אפשר שלא יוכל לכופה לעבוד, אלא באופן שיש לו רשות למכור, והיינו כשאין לו אפילו כסות שעליו, אבל כשלא הגיע למצב זה, אין דינה כאמה, אמנם לכאורה טעם הדבר שאין לו למכור אלא כשאין לו כלום הוא משום שמזלזל בה על ידי מכירתה לאמה, ולא משום שכופה לעבוד, ואם כן ברשותו מותר לכופה לעבוד גם אם לא הגיע למצב זה, ויל"ע עוד.

ואלא) הקשה על מה שהקשו בגמרא שנילף דין זה דמעשה ידי הבת לאביה, מ'בנעוריה בית אביה' שכל שבח נעורים לאביה, ותמה הפני יהושע וז"ל: אלא דיש לי לדקדק מאי מקשה הכא לענין מעשה ידיה למה לי קרא דהא איצטריך קרא לענין שיכול האב לכופה למעשה ידיה כמו אמה שהאדון יכול לכופה דלהכי זבנה והא מילתא לא שמעינן כלל מבנעוריה בית אביה, עכ"ל. ומבואר מדבריו כמבואר ברשב"א שהאב יכול לכופה לעבוד כאמה.

וע"ש בקונטרס אחרון שכפל הפני יהושע את דבריו, וכתב שמוכרה לומר שיכול לכופה שתעבוד לו, כי אם אינו יכול לכופה, איך יתכן שיוכל למוכרה לאחר שהוא יכול לכופה.

אמנם הפני יהושע בקידושין דף טז. על 'תוס' ד"ה מיתה בתוך דבריו כתב בזה"ל: 'ועוד דבלא"ה אין האב יכול לכופף את בתו למעשה ידיה', וזה סותר לכאורה לדבריו הנ"ל בכתובות, וצ"ע.

ועל מה שהוכיח בקונטרס אחרון יש לעיין, שמא דין תורה הוא שיכול למכרה לאמה, אבל אצל אביה אינה אמה, ואין הכי נמי שיש ללמוד כן מקל וחומר שכמו שיכול למכרה ה"ה שיוכל לכופה הוא עצמו כמו שדרשו בגמרא על מעשה ידיה, והיינו משום שנסתבר שאם נתנה לו תורה זכות למכרה לאמה, ודאי שגם הזכות במעשה ידיה שלו הוא, אבל אין הכרח שאם לא יכול לכופה לא יוכל למכרה לאמה, שזהו דין תורה שיכול למכרה, אבל כל זמן שלא מכרה אינה אמה.

אמנם לכאורה יש להוכיח מטעם אחר שיכול לכופה, שכמו שיכול למכרה לאחר, אם כן הוא עצמו לא גרע מאחר, ויכול לומר שמוכר אותה לעצמו. אמנם יש לומר על זה ע"פ מה שאמרו בקידושין שאין יכול למכור אותה לקרובים לפי שאין יכולים לייעדה וצריך שתהא ראויה לייעוד, והוא אינו יכול לייעדה.

הרב דוד אריה ציינווירט

## בענין קונם הנאת ישיבת סוכה ובענין המסכך באיסורי הנאה

למאן דס"ל ליהנות ניתנו אמאי מלמדו ועיי"ש בטו"א שנרחק מאוד לתרץ הקושיא ונשאר בצ"ע.

השלמי נדרים האריך כאן בסוגיין דמשמע בסוגיין דבישיבה בסוכה לקיום המצוה יש רק ההנאה מקיום המצוה ואשר ע"כ אמרינן דמכיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו לא מיקרי הנאה והר"ן האריך לבאר דמזה דרבא קאמר דאיירי באומר ישיבת סוכה עלי ונאסר על אף שאין לו הנאה דהרי ס"ל מללהנ"נ מזה למדין דאפילו האוסר את חפץ בדבר שאין לו בו שום הנאה ג"כ נאסר באיסור נדרים וכגון האוסר חפץ שלא יזרקנו לים, ותמה השל"נ דהא מדלקמן דף ל"ט ע"א גבי נכסי חולה אסורין על המבקר דקאמר הגמ' אי בשנכסי חולה אסורין על המבקר אפילו עומד נמי לא וכתב הר"ן שהרי נהנה בדריסת הרגל ומשום מצוה לית ליה לאיתהנווי מאיסורא וביושב בודאי אית ליה הנאה והרי מוכח משם דמישיבה גופא אית ליה הנאת הגוף ועיי"ש בשל"נ שהאריך ליישב דברי הר"ן וכתב דאולי ראית הר"ן היא משאר כבי דמתני' לולב שאני נוטל תפילין שאני מניח ולכאורה תמיה טובא והרי אי נימא דאיכא הנאת הגוף בהדי קיום מצוות סוכה א"כ מה הקשה רבא על אביי באומר הנאת ישיבת סוכה עלי דאמאי נאסר ומצוות לאו ליהנות ניתנו והרי אפשר לומר דנאסר משום ההנאה הצדדית של הישיבה דהוי הנאה, וכבר הביא שם השל"נ דהנו"ב תמה בזה.

והוא בשו"ת נו"ב מהדו"ת או"ח סי' קל"ג דנשאל שם בדין סוכה שסיככה בסכך של אשירה אם מותר לישב בה בחג משום סוכת החג דלכאורה נראה שאסור ואף דמללהנ"נ וכמו שופר של ע"ז שאם תקע

דף ט"ז ע"ב מאי שנא נדר דכתיב איש כי ידור נדר לד' לא יחל דברו שבועה נמי הא כתיב או השבע שבועה לד' לא יחל דבריו אמר אביי הא דאמר הנאת סוכה עלי הא דאמר שבועה שלא אהנה מן הסוכה אמר רבא וכי מצוות ליהנות ניתנו אלא אמר רבא הא דאמר ישיבת סוכה עלי והא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה ע"כ.

ובר"ן ד"ה אמר רבא וכי מצוות ליהנות ניתנו וז"ל רבא לאו אטעמיה דאביי מקשה דודאי שפיר קאמר אלא אלישניה דאי אמר הנאת סוכה עלי יושב בה ישיבה של מצוה דמצוות לאו ליהנות ניתנו עכ"ל הר"ן.

והנה בפשטות נחלקו אביי ורבא דאביי סובר מצוות ליהנות ניתנו ולפי' נאסר בהנדר שנדר הנאת ישיבת סוכה עלי ורבא ס"ל דמצוות לא ליהנות ניתנו ולפי' לא נאסר כשאמר הנאת ישיבת סוכה עלי ורק אם נדר ישיבת סוכה עלי.

ובגמ' ר"ה דף כ"ח א' אלא אמר רבא אחד זה ואחד זה לא יצא הדר אמר רבא אחד זה ואחד זה יצא מצוות לאו ליהנות ניתנו ע"כ וחזינן דרבא גופיה ס"ל מלכתחילה דמצוות ליהנות ניתנו וחזר בו אח"כ וס"ל למסקנא דמצוות לאו ליהנות ניתנו וכדס"ל בסוגיין.

ובטורי אבן מס' ר"ה שם תמה דאיך ס"ל לאביי בסוגיין וכן רבא בההו"א שם במס' ר"ה דמצוות ליהנות ניתנו והרי משנה מפורשת היא בפ"ב דמעילה דמצוות לאו ליהנות ניתנו וכן מוכח מהא דבפ"ד דנדרים תנן גבי מודר הנאה מלמדו מדרש הלכות והגדות וטעמא משום דלא מהני ליה מידי דאסור ליטול שכר לימוד כדמפרש התם בגמ' ופי' הר"ן דאע"ג דמהני במה שמלמדו מצוות לאו ליהנות ניתנו והשתא תיקשה

המצוה ולא על הנאת הצל דאי משום הצל מ"ש סוכה דמצוה מסוכה דעלמא וא"כ באומר קונם שלא אהנה מסוכת מצוה כוונתו על הנאת המצוה וע"ז שפיר הקשה רבא דמצוות לאו ליהנות ניתנו ואף דאיכא הנאת הצל ע"ז לא היה כונת הנודר אבל בסוכה של אשירה כיון שממילא אסורה בהנאה אסורה בסוכת מצוה משום הנאת הצל עכ"ד הנו"ב ובדבריו המאירים נתיישרה הסוגיא הא דאמר רבא באומר הנאת ישיבת סוכה עלי דאין נאסר משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו והטעם הוא משום דמכיון דכל כוונת הנודר היא לאסור רק ההנאה של המצוה אמרי' מללה"נ דמשום הנאת הצל הא לא אסר עליה.

ודברי הנו"ב מחודשים הם מה שהעלה דמכיון דידעינן שלא אסר עליה רק סוכת מצוה וישיבתה - דאל"כ הרי גם בשבעה חייל בכולל - אמרינן דלא אסר עליה רק הנאת קיום המצוה דבפשטות הוי אפ"ל דאה"נ דלא אסר עליה רק הנאת ישיבת סוכה דמצוה אבל אותה ישיבה של מצוה קאסר את כל ההנאות הכרוכות בה ואשר לפי"ז יתעורר שוב קושיית הנו"ב דאיך קאמר רבא ע"ז וכי מצוות ליהנות ניתנו והרי אה"נ דהנאת קיום המצוה לא הוי הנאה מ"מ הרי איכא הנאה דעצם הישיבה והנאת הצל דנאסרו עליו.

ואולי י"ל דבהא גופא נחלקו אביי ורבא דאביי ס"ל דנכלל בכלל הנדר גם כל ההנאות הבאות בהדי קיום מצוות ישיבת סוכה ואשר ע"כ נאסר בזה דאמר קונם הנאת ישיבת סוכה עלי ולא משום הנאת קיום המצוה אלא משום הנאת עצם הישיבה ורבא חולק וס"ל דלא אסר אלא הנאת קיום המצוה ולהכי קאמר וכי מצוות ליהנות ניתנו.

ברם דוחק טובא דבהאי אומדנא פליגי אביי ורבא אם אמרינן דכיון דלא אסר הנאת ישיבת קיום מצוה דסוכה אם אסר בהדה כל ההנאות שיש בהדי קיום המצוה או לא וכנ"ל והבן.

יצא משום מללה"נ אמנם יש לחלק דבשופר אין הנאה בקול וליכא רק הנאת קיום המצוה ושפיר אמרינן דמללה"נ אבל בסוכה מלבד הנאת המצוה הרי איכא הנאת הצל ואין לומר דצל אין בו ממש או למימר דמיחשב שלא כדרך הנאתן כל זה לא שייך באשירה כמפורש בפסחים דף כ"ו בתוד"ה שאני היכל וכו'.

אבל ע"ז כותב שם: אמנם מצינו בגמ' מפורש להיפך דגם בסוכה אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו דבמס' נדרים דף ט"ז ע"ב חומר בנדרים וכו' מ"ש נדר דכתיב וכו' אמר אביי הא דאמר הנאת סוכה עלי הא דאמר שבועה שלא אהנה מן הסוכה אמר רבא וכי מצוות ליהנות ניתנו אלא אמר רבא הא דאמר ישיבת סוכה עלי הא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה הרי דגם בסוכה קאמר רבא מצוות לאו ליהנות ניתנו והדבר יפלא באמת דמ"ש ממעיין דאמר רבא גופא במס' ר"ה דף כ"ח ע"א המורד הנאה מן המעיין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה הרי דאף דבימות החמה טבילה של מצוה היא מ"מ אף דהנאת המצוה לא מיחשב הנאה מ"מ הרי יש לו גם הנאת הרחיצה ואשר ע"כ הרחיצה אסורה היא לו וא"כ הרי גם בסוכה יש לו הנאת הצל ועל הנאת הצל לא אמרינן מללה"נ.

וכותב לתרץ וז"ל והנראה לענ"ד בזה משום דהא ודאי דאף דשבועה קיל מנדר ולא חייל אדבר מצוה מ"מ בכולל חייל אפילו שבועה וא"כ באומר שבועה שלא אהנה מן הסוכה ראוי להיות חל דהרי בכל השנה אסור דליכא מצוה וכיון דחל השבועה אכל השנה חל נמי כליל החג וצ"ל דמיירי שפירש בהדיא שבועה שלא אהנה מסוכת מצוה והיא דעת הלבוש ע"ט"ז ולדעת השו"ע אף שאמר סתם שבועה שלא אשב בסוכה הולכין בנדרים אחר לשון בנ"א ואין סוכה סתם אלא סוכת מצוה ועיין כל זה ביו"ד סי' רל"ו סי' ובש"ך סק"ד ומעתה עכ"פ לכו"ע מיירי באינו אוסר על עצמו כי אם סוכה דמצוה וא"כ מסתמא כוונתו על הנאת

אמנם י"ל לאידך גיסא דהרי סו"ס לא הוי הנדר והשבועה על קיום המצוה עצמה אלא רק על ההנאה הבאה בהדי המצוה א"כ לא מיקרי נדר ושבועה על מצוה ולא שייך לילף ע"ז הני ילפותא דקראי דהרי הנדר והשבועה הם רק גורמים שלא יותר לו לעשות מעשה המצוה אבל אין זה נדר ושבועה על גוף המצוה.

והנה אם נימא דבאופן שעובר על נדרו בהנאת ההנאה הצדדית בהדי קיום המצוה גורם דגם המצוה לא יקיים ואינו יוצא יד"ח המצוה משום העבירה של הנדר או השבועה שעבר בזה שהיה לו ההנאה הצדדית מובן שפיר היטיב מה דמיקרי הנדר והשבועה בנדר ושבועה על המצוה שהרי משום העבירה דהאי הנאה שתיאסר עליו יגרום שגם המצוה לא יקיים וא"כ יוצא דכשנדר או נשבע שלא יהנה מן הסוכה ולו הנאה צדדית הוי כנדר או נשבע לא לקיים המצוה וא"ש ובסמוך יתבאר בעזה"י"ת מש"כ הנו"ב בזה.

ומקודם שנמשיך בדברי הנו"ב ומה שיש לדון עפ"י"ד עוד רגע אדבר דהנה בהאי ילפותא דילפינן דנדריים חלין ע"ד מצוה יש בזה עוד לימוד גדול בהאי ענינא. דהנה הקשה הרשב"א בסוגיין דאפילו אם קונמות חלין ע"ד מצוה ליתי עשה ולידחי ל"ת דנדריים ותירץ דנדריים עשה ול"ת הם עשה ככל היוצא מפיו יעשה, ל"ת לא יחל דברו עיי"ש וכ"כ החינוך מצוה ל' עיי"ש ונשאל ע"ז בשו"ת הרשב"א ח"ג סי' שמ"ג דהא גלוח דנזיר אית ביה עשה ול"ת ואפילו הכי אמרינן בריש פ"ק דיבמות דנזיר מצורע אתי עשה דויגלח את כל שערו את ראשו ודחי ללא תעשה שבו משום דלאו ועשה דנזיר קילי משום דאיתיה בשאלה וא"כ אף אנו נאמר כן בלאו ועשה דנדריים דאיהו נמי איתיה בשאלה והשיב הרשב"א דכל מה שאמרו ביבמות דחיה בעלמא נינהו עיי"ש והאחרונים כתבו תירוצים אחרים על קושיא זאת דל"ת ועשה דישנו בשאלה עשה דחי להו בכמה מהלכים.

אמנם יש להתבונן דאפילו אמנם יש לומר דקאמר באומרו "הנאת ישיבת קיום מצוות סוכה עלי" את כל ההנאות הכרוכות בהדי קיום המצוה דישיבת סוכה אם אמנם שייך החילוק בין קונמות לשבועות דקונמות חלות לבטל את המצוה ושבועה לא חלה לבטל המצוה בכה"ג שאסר ישיבת סוכה דקיום המצוה ונאסר משום ההנאה הצדדית שיש בהדי קיום המצוה והיינו ההנאה דעצם הישיבה והנאת הצל, וכדלהלן בעזה"י"ת.

דהנה הרי מבואר בסוגיין דאיכא ב' קראי דילפינן לימוד אחד לא יחל דברו דברו לא יחל אבל מיחל הוא לחפצי שמים דאין חל לבטל את המצוה ולימוד שני איש כי ידור נדר לד' לא יחל דברו דאף לחפצי שמים חייל ומוקמינן הא לנדר והא לשבועה מסברא משום דנדר הוי איסור חפצא ושבועה הוי איסור גברא ועכ"פ איכא ב' לימודים ע"ז ולכאורה הוי אפ"ל דהלימודים האלו ילפינן רק לגבי כשהנדר והשבועה חלין ואוסרין את עצם קיום המצוה אבל כאשר הנדר והשבועה היא על הנאה צדדית הבאה בהדי קיום המצוה א"כ אף אי נימא דאותה הנאה חייל ע"ז הדיבור של האיסור נדר ושבועה אבל לא ילפינן ע"ז הילפותות מהקרא דבנדר חייל ובשבועה לא חייל דהרי הנדר והשבועה לא אזלי על עצם המצוה אלא על הנאה דאתי בהדי קיום המצוה דהמצוה לא הוי הנאה דמללה"נ והנדר והשבועה הוי על ההנאה דשייבה וצל דאתי בהדי קיום המצוה.

ואכן י"ל דמכיון דהאי הנאה דשייבה וצל מוכרחים לבוא בהדי קיום מצוה דשייבת סוכה ונמצא דאם אכן נאסר עליו ישיבת הסוכה דקיום המצוה משום האי הנאה צדדית וכאשר לא יעבור על נדרו ולא יהנה מהאי הנאה צדדית הרי גם את המצוה לא יקיים דתלויים ומורכים הם זב"ז ונמצא דנדרו ושבועתו של אותה הנאה הצדדית הוי כנדר ושבועה על קיום מצוות סוכה וממילא שייך הני לימודים על זה.

ע"ז של ישראל דעכ"פ מאיס לגבוה רק לענין דיעבד כגון בלילה הראשון של סוכה שחובה לאכול בסוכה ואכל בסוכה של אשירה אם יצא יד"ח או צריך לאכול כזית פת מחדש בסוכה אחרת ולענין דיעבד יש לומר כיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו אף שעשה איסור בשיבתה מ"מ מצד המצוה אין כאן איסור שהרי לאו ליהנות ניתנו ולמה נימא שלא יצא יד"ח בשלמא אם המצוה ניתנה ליהנות על כרחך לא יצא דאל"כ הרי הוא נהנה מאשירה מה שא"צ שוב לעשות המצוה ויצא בה יד"ח אבל כיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו למה יצטרך לקיים מחדש ונראה משום כיון שעשה איסור בשיבתה שנהנה אצל אשירה הוה מצוה הבאה בעבירה ומעתה צריכין אנו לעיין אם גם דיעבד אינו יוצא משום מהבב"ע עכ"ל הנו"ב, בדבריו המאירים כספירים.

ונמצינו למדים עיקרים גדולים מדברי הנו"ב א' דלגבי לכתחילה אפילו אם מללה"נ ואפילו אי ליכא הנאה צדדית אסור לו לעשות המצוה באה"נ דהרי גם בשופר של אשירה שיצא בדיעבד לכתחילה לא יתקע, ב' דאם הוי אמינא דמצוות ליהנות ניתנה כי אז הרי מבואר מדברי הגמ' ר"ה דף כ"ח דלא יצא יד"ח והטעם מבואר דהוי כעין ענין מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני והיינו דמכיון דאם יצא יד"ח המצוה עובר הוא על איה"נ ואם לא יקיים אינו עובר אנו אומרים שלא יצא יד"ח המצוה כדי שלא יעבור על האיסור דאיסורי הנאה דהוי כעין מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני וכל זה אם מצוות ליהנות ניתנו וע"י קיום המצוה עובר על איסור הנאה אבל אם מצוות לאו ליהנות ניתנו ונאסר עליו לעשות המצוה באה"נ משום הנאה צדדית שיש לו מהאיה"נ בזמן קיום המצוה הרי בזה לא שייך לומר דלא תוכשר קיום המצוה כדי שלא יעבור על איה"נ דהרי איה"נ הוי משום הנאה צדדית ובין כך עובר על האיסור אלא מה שיש לדון הוא אם משום דהוי מהבב"ע פוסלת את

והשעה"מ הלכות נדרים פ"ג ד"ה ואולי וכו' תירץ באופן אחר הא דנדרים חלין לבטל את המצוה ולא אמרינן עדל"ת דעשה דסוכה ולולב וכו' לידחי ל"ת דנדרים דשאני נדר דכתיב לד' והתורה גזרה דיחול על דבר מצוה ולא נדחה מפני עשה ע"כ וכ"כ בנוב"י תנינא יו"ד סי' נ"ג עיי"ש ועפ"י דבריהם יוצא דגם מה דבפועל העשה דסוכה ולולב נדחה מפני הל"ת דנדרים שחלו לבטלה ג"כ לפינן מהאי קרא.

וכאמור יש לעיין אם שייך ללמוד לימוד זה גם אי נימא דכל האיסור נדר בקיום המצוה הוי ההנאה הצדדית ותליא לכאורה אם משום העבירה נדר של ההנאה הצדדית נפסדת קיום המצוה מיקרי שהנדר סותרת המצוה והוי כנדר לעבור המצוה.

והאחרונים הקשו על מהלך השעה"מ דהא הרי"ף והרמב"ם וכן בשו"ע פסקו הא דמבואר בירושלמי בנשבע ע"י כולל דחייל ע"ד מצוה ואסור לאכול מצה בפסח וא"כ קשה גם ע"י כולל נימא עשה דחי לל"ת ועשה דישונו בשאלה, ושם ליתא לקראי והביאו דמבואר בשאג"א סי' ס"א ליישב דהא לד' גם בשבועה כתיב אלא דהגמרא קאמר דיותר מסתבר דקאי על נדר משום דהוי איסור חפצא וזה דווקא על תחילת חלות הנדר אבל אם כבר חל השבועה ע"י כולל תו לא אתי מצוה ודחי לה כמו בנדרים דהא לד' אשבועה נמי קאי יעוי"ש וגם לימוד זה לגבי שבועה שחל לבטל המצוה ע"י שבועה כוללת תליא בהספק הנ"ל.

והנה הנו"ב שם או"ח ת' סי' קל"ג דן לענין המסכך בעצי אשירה ואיה"נ אם יצא יד"ח דהרי משום הנאת המצוה ליכא משום דמצוות ללה"נ והעלה דאעפ"כ אסור לישב בסוכה המסוככת באיה"נ משום דיש לו הנאה צדדית וכנ"ל.

וכ' הנו"ב וז"ל והנה כל עיקר שאלה זו לענין דיעבד אם ישב בה אם יצא יד"ח סוכה דלכתחילה ודאי אסור דלא גרע משופר של אשירה דלכתחילה לא יתקע בו אף שאינו

ואמנם הנו"ב עצמו נקט דבאומר קונם הנאת ישיבת סוכה עלי מותר לגמרי לישב בסוכה לפי דע' רבא דס"ל דמכיון דאינו אוסר רק הנאת ישיבת סוכה דמצוה הוי אומדנא שלא אסר הנאה צדדית בהדי קיום המצוה וכמושנ"ת לעיל דזהו סברת רבא לפי"ד הנו"ב ואולם לפי"ז אי נימא דכוונת הנודר כשאמר הנאת ישיבת מצות סוכה עלי הוי רק על הנאת המצוה ולאפוקי הנאת עצם הישיבה הרי לפי"ז צ"ע מה היא סברת אביי דהרי א"א לומר דס"ל מצוות ליהנות ניתנו וכמו שהקשה הטורי-אבן ולומר דס"ל בכוונת הנודר דלא כרבא וס"ל דכוונתו גם להנאה מעצם הישיבה הבאה עם קיום המצוה ובהא גופא פליגי אביי ורבא קשיא טובא ודוחק ואשר ע"כ אולי י"ל לול"ד הנו"ב בדרך אפשר דפליגי בסברא הנ"ל דאביי וגם רבא ס"ל דבאמת כוונת הנודר כשאוסר הנאת ישיבת מצוות סוכה בין להנאה של עצם המצוה ובין ההנאה של הישיבה ואשר ע"כ אה"נ דמשום ההנאה דקיום המצוה אינו נאסר ומשום דמצוות לאו ליהנות ניתנו מ"מ מצד ההנאה דהישיבה וצל הסוכה נאסר דהוי הנאה צדדית דלא נאמר ע"ז מללה"נ ורק דפליגי אביי ורבא בסברא הנ"ל דאביי ס"ל דכשנודר שלא ליהנות מהנאת ישיבת מצוות סוכה ועל אף שמצד עצם המצוה אין כאן איסורא ולא דיבר בנדרו לאסור עצם המצוה דמכיון דמללה"נ לא הוי בכלל הנאה מהסוכה ולא נכנס בכלל נדרו ויוצא שכל נדרו הוא רק על הנאה צדדית ורק שמתוך שאסר הנאה הצדדית אוסר עליו עשיית המצוה ג"כ מיקרי שהוא נודר ונשבע לבטל המצוה ואיכא כל הילפותות דנודר ונשבע לבטל המצוה בנדר ושבועה בכה"ג ורבא ס"ל דמכיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו ונמצא שאוסר רק הנאה הצדדית ודרך אגב מנדרו ושבועתו נאסר לקיום המצוה זה לא הוי כנודר ונשבע לבטל את המצוה וזהו שאמר רבא וכי מצוות ליהנות ניתנו דנימא דנדרו ושבועתו שלא ליהנות מהסוכה הוי לבטל

קיום המצוה גם בדיעבד. והנו"ב שם בתשובה ובנו מוהר"ש בתשובה שאח"כ העלו דנקטינן דמהב"ע הוי פסול גם בדיעבד.

ודאתאן לדידן בסוכה שנאסרה בקונם משום הנאה צדדית שיש בקיום המצוה מכיון דהוי מהבב"ע אי נימא דמהבב"ע פסול גם בדיעבד הרי דהוי הקונם או השבועה גורם לביטול קיום המצוה ושפיר י"ל דהוי כנודר ונשבע לבטל את המצוה ותליא בהלימודים שנלמדו בסוגיין בענין זה, ואיברא דאילו הוי כאן פסול משום הנאת המצוה כלומר אילו הוי הדין דמצוות ליהנות ניתנו כי אז הוי מובן יותר מה דשייכי להלימוד דנודר ונשבע לבטל את המצוה דאז הוי הנדר באופן ישיר גורם לביטול קיום המצוה וכמבואר לעיל דמכיון דאם יקיים המצוה הרי הוא נהנה ועובר על איסור הנאה אנו אומרים שאינו יוצא המצוה והוי כעין כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד ומשא"כ להלכה דמצוות לאו ליהנות ניתנו הרי אין הנדר והשבועה לאסור הנאה גורם ישיר לביטול קיום המצוה אלא דנעשה כאן עבירה משום ההנאה הצדדית ועי"ז הוי כאן מהבב"ע ויש להבין דזה לא הוי ממש כנודר ונשבע לבטל את המצוה ולא שייכי בהני לימודים והבן היטיב אך י"ל דשפיר הוי כמו נודר ונשבע לעבור על המצוה.

ומעתה י"ל דבהא דפליגי אביי ורבא דאביי ס"ל דהאומר הנאת ישיבת סוכה עלי הוי כנודר לבטל את המצוה וכן בנשבע דמכיון דעי"ז נאסר לקיים המצוה משום הנאת ההנאה צדדית וכנ"ל מיקרי זאת לבטל את המצוה ורבא ס"ל דמכיון דמללה"נ ואינו נודר ונשבע לבטל המצוה כאופן ישיר אלא דנעשה כאן עבירה בקיום המצוה מחמת ההנאה הצדדית ומשום כך הוי מהבב"ע ונתבטלה המצוה זאת לא מיקרי בכלל נודר ונשבע לבטל את המצוה וא"א למילף ע"ז הלימודים דבקונם חל ובנשבע לא חל, ולפיכך אוקמה רבא באומר קונם ישיבת סוכה עלי והבן היטיב.

עיקר המצוה ומתבטלת מהנאה בתוך קיום המצוה דכיון שההנאה היא נכללת בקיום המצוה היא מתבטלת בתוכה ושפיר פריך וכי מצוות ליהנות ניתנו דלא דמי למקוה שטובל בה בימות החמה דמקרי נהנה דהתם ההנאה נפרדת מן המצוה ואין שייך לומר שההנאה תתבטל בתוך המצוה שיהא לה גם כח קיום המצוה שהרי אין לה ענין עם המצוה כלל רק שנפגשו יחד קיום המצוה עם התקררותו בימות החמה משא"כ בסוכה שקיום המצוה נקבע בהנאת הישיבה כמו שביארנו ע"כ.

והרי דחולק העוניו"ט על הנו"ב וס"ל דהמסכך באיה"נ יצא יד"ח ולא הוי הנאה ומשום דמללה"נ ולא שייך לומר כאן דיש הנאה צדדית דלא דמי לטובל בנהר בימות הקיץ דהתם המצוה וההנאה אינם כלולים זה בזה והנאת התקררותו אינה מתבטלת בתוך הנאת המצוה דהמצוה היא ביאתו במים ולא התקררותו אלא דנפגשו יחד זב"ז אבל אין ההנאה מתבטלת בתוך המצוה ולפיכך לא שייך לומר בזה מללה"נ. אבל במצוות סוכה דהמצוה הוי שידור בסוכה כמו שהוא דר בבית ואמרה תורה צא מדירת קבע לדירת ארעי התם ההנאה נכללת ומתבטלת בקיום המצוה ושייך לומר גם על ההנאה מללה"נ.

ועיי"ש בהמשך דבריו כתב וז"ל מיהו כל זה הוא במצוה שאין עיקר כוונתה להנאת אדם כמו סוכה שאין עיקר המצוה להנאת אדם אלא שתלתה התורה המצוה בהנאתו וצוותה שהנאתו ביתו יהנה מסוכה שפיר אמרינן מללה"נ, אבל מצוה שעיקר כוונתה הוא הנאת האדם כגון הדלקת נר בשבת שמצוותה משום עונג בית בזה ודאי דלא שייך מללה"נ ואסור להדליק בשמן של איסור"נ דלא שייך לומר מללה"נ כיון שעיקר המצוה להנאת הגוף עכ"ד.

והמבואר בזה דיש ג' חילוקים בסוגי המצוות לגבי הנידון של הנאת הגוף דאטי בהדי המצוה ואם שייך לומר עליה מללה"נ דיש סוג מצוה שאינה קשורה עם הנאת הגוף וכגון טבילה במים קרים בימות החמה

את המצוה והרי מצוות ללה"נ וא"כ הוי נדרו ושבועתו רק להנאה הצדדית וא"כ ליכא למילף הני קראי להאי נדר ושבועה.

והנה כאמור שי' הנו"ב דהמסכך סוכתו באיסורי הנאה לא יצא יד"ח ומשום דהוי מעשה עבירה דאע"ג דממלה"נ וקיום המצוה לא מיקרי הנאה לאוסרה באיה"נ מ"מ מכיון דנהנה הנאה צדדית בהדי קיום המצוה והיא הנאת הצל ואשר ע"כ הוי הישיבה בסוכה מעשה עבירה ומצהב"ע לא יצא יד"ח אפילו בדיעבד, ונתקשה הנו"ב דהרי בסוגיא דקונמות חלין לבטל את המצוה מבואר דכשאומר הנאת ישיבת סוכה עלי אליבא דרבא לא חייל משום דמללה"נ והרי דלא חשבינן לישיבת סוכה כהנאה ומתריך הנו"ב כנ"ל דיש אומדנא כשאוסר הנאת ישיבת סוכה דכוונתו רק לאסור הנאת קיום המצוה דאיכא בישיבת סוכה ולא הנאת הצל והישיבה וע"ז אמרינן דמללה"נ. וכ"ז שייך בנדר אבל בשאר איה"נ אסור לסכך משום הנאה הצדדית.

ואמנם בשו"ת עונג יו"ט או"ח סי' נ' חולק על הנו"ב וכתב בזה דברים מחודשים וז"ל ולענ"ד דגם בסוכה אמרינן מללה"נ אע"ג דאיכא הנאת ישיבה ואע"ג דבכל המצוות שיש בהן הנאת הגוף לא אמרינן בהו מצוות ללה"נ היינו היכא דהמצוה ענין בפ"ע כמו בטבילה דהמצוה הוא ביאתו במים וההנאה הוא דבר בפ"ע ואין להמצוה שייכות עם ההנאה רק שא"א להפריד ההנאה מן המצוה וכל כה"ג לא אמרינן מללה"נ דנהי דלא איכפ"ל במה שנהנה מקיום המצוה מ"מ תערובות ההנאה שיש בהאי מעשה להיכן אזיל ואסור אבל מצוות סוכה שעיקר יסוד המצוה הוא על ההנאה שהתורה אמרה צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי דהיינו שהשימוש שהאדם יש לו בביתו כל השנה דהיינו ישיבה יהא בחג שימוש זה בסוכה בדירת ארעי א"כ כיון דיסוד המצוה הוא על הנאת הישיבה וכיון דקיי"ל מצוות ללה"נ לא איכפ"ל בהנאת הישיבה דאית בה דהא הנאת הישיבה היא

אונס ענף ז' שכתב דבכולהו איירי במצטער גדול ורבא חידש דגם מחמת צער שאינו גדול כל כך והיינו משום סירחא דגרגישתא ג"כ פטור מן הסוכה עי' בדבריהם ויעויין דרכי משה סי' תרל"ט סק"ה עיישה."

ואולי אפשר לומר דכל הני מצטער דפטרו ממתני' דירדו גשמים היינו דמכיון דלא הוי דרך דירה לא מיקיים מצוה דסוכה דלא הוי כעין תדורו וצורת המצוה דסוכה הוי תשבו כעין תדורו אך בצער שאינו גדול כ"כ לא הוי חסרון בצורת הדירה דתשבו כעין תדורו אך בא רבא וחידש דגם צער שאינו גדול כ"כ נמי הוי חסרון בקיום מצוות סוכה ומשום דלרבא ס"ל דעצם המצוה דשיבת סוכה היא ע"י ההנאה של הדירה ממש ולפיכך כל שחסר בהנאת הדירה חסר בהמצוה ולפיכך גם צער שאינו גדול כ"כ פוטר והוי חסרון במצוות סוכה וזהו לשיטתו דהנאת הדירה הוי מקיום המצוה וכמוש"כ העוניו"ט ואשר ע"כ ס"ל דההנאה של הדירה כלול במצוות הסוכה וגם ע"ז נאמר הכלל דמללה"נ ואשר לפי"ז י"ל דאביי חולק ע"ז וס"ל דהנאת הדירה לא הוי מעצם המצוה ולפי"ז צער שאינו גדול כל כך לא הוי חסרון במצוות סוכה ורק צער גדול דגשמים משתסרח המקפה דהוי חסרון בכל צורת הדירה מגרע מצוות סוכה אבל כשאין מגרע צורת הדירה ורק שאין לו הנאת דירה והיינו בצער שאינו גדול כל כך וכעין סירחא דגרגישתא לא הוי חסרון במצוות סוכה וס"ל לאביי דהנאת הדירה לא הוי חלק ממצוות הסוכה ומיושב עפ"ז. סברת המחלוקת דאביי ורבא בסוגיין דלשיטתייהו אזלי דרק אליבא דרבא דס"ל בגדר מצוות ישיבת סוכה דהוי המצוה ההנאה מהדירה וההנאה מהדירה היא חלק המצוה ואשר לפי"ז ס"ל דכל סוג מצטער הוי סתירה לקיום מצוות סוכה ולפיכך סובר רבא בשמעתין דכל ההנאה של הדירה נכלל בכלל מללה"נ וכמו שביאר העוניו"ט דכל ההנאות כלולות בהנאת קיום המצוה אבל אביי ס"ל דלא הוי גדר מצוות סוכה ההנאה

דהנאת התקררותו אינה קשורה כלל עם קיום המצוה דאז לא אמרינן מללה"נ על הנאת הגוף ואסור לעשותה באיה"נ משום הנאת הגוף הצדדית ובניגוד לזה בקצה השני יש מצוה דהמצוה היא שהגוף יהנה וכגון הדלקת נר בשבת דהוי המצוה שיהנה משום עונג בית בזה בודאי דאסור גם להדליק באיה"נ דהמצוה מתחיל בהנאה והיינו דהמצוה היא שיהנה ובודאי דיש מקודם לברר דההנאה היא הנאה המותרת ולא באיס"נ ויש סוג מצוה שלישית והיינו ישיבת סוכה דבודאי לא הוי ההנאה אלא מעשה הישיבה אלא דמעשה הישיבה אינה נעשית אלא בהדי הנאה דהמצוה היא צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי והיינו שיהנה משיבת הסוכה והצל אבל לא דהמצוה היא ההנאה אלא דהמצוה היא מעשה הישיבה והדירה אלא דכרוכים הישיבה והדירה בהדי הנאה דמעשה ישיבה ודירה ייתכן רק ביחד עם הנאת הדירה. וע"ז אמרינן דכיון דמעשה המצוה וההנאה כרוכים וקשורים זבי"ז שייך לומר גם על ההנאה מללה"נ דמתבטלת ההנאה בהדי המצוה וכיון דעל המצוה אמרי' מללה"נ גם על ההנאה הכרוכה בה אמרינן מללה"נ.

ודאתאן להכא עפ"י חידושו של העוניו"ט הוי אפשר למימר מילתא חדתא לפלפולא הנה אי' בגמ' רבא שרא ליה לרבי אחא בר אדא למגנא בר ממטלתא משום סירחא דגרגישתא רבא לטעמיה דאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה והאנן תנן חולין ומשמשיהן פטורים מן הסוכה חולה אין מצטער לא חולה הוא ומשמשי פטורים מצטער הוא פטור משמשיו לא, ע"כ. ותמהו האחרונים דאמאי תמהו בגמ' על רבא וכי רבא הוא דחדית דמצטער פטור מן הסוכה והרי מהא דאי' במתני' דף כ"ח ע"ב ירדו גשמים מאימתו מותר לפנות משתסרח המקפה חזינן דמצטער פטור מן הסוכה ועוד דלקמן בסוכה דף כה ע"ב אמר רב אדא בר זבדא אמר רב דמצטער פטור מן הסוכה והוא קודם לרבא ועי' בחלקת יואב דיני

גשמים א"צ למהר לצאת ממנה דניתנה ליהנות ממנה דלא ניתנה תורה למלה"ש אבל ליכנס בתחילה בשעת הגשמים לישוב ולאכול בה אסור דקא מתהני מסוכת מצוה שלא בשעת קיום המצוה כמו דאסור ללבוש בגדי כהונה בתחילה שלא בשעת עבודה עכ"ל.

והנה רגילים להעיר על דברים אלו של העניו"ט בסברא דישיבה בסוכה בשעת תשמיש לא הוי הנאה כלל ואמנם אפשר דלפי סברת העוניו"ט המובא לעיל בתשובה כ' דס"ל דמצוות ישיבה בסוכה הוי דרך הנאה מישיבה בסוכה הרי שלפיי"ז י"ל דממ"נ אם רוצה לשבת בסוכה משום להדר לקיים המצוה הרי בע"כ שמתכוין להנות מישיבתה ומכיון דבעצם פטור הוא לפיכך הוי כנהנה מן הסוכה שלא במקום מצוה והבן. ואכן לפי מה דנקטו הנו"ב דמצוות ישיבת סוכה לא הוי ההנאה מישיבת סוכה אולי אפ"ל דבישיבה בגשמים אינו נהנה.

מהדירה ורק דבעינן שיהא צורת הישיבה כעין דירה ולפיכך ס"ל דרק מצטער גדול פטור מן הסוכה שנפקע עי"ז צורת הכעין תדורו אבל מצטער קצת אה"נ דחייב וכנ"ל ואשר לשיטתו א"א לומר על הנאת הדירה דנכלל במללה"נ וס"ל לכן דהנאת סוכה עלי הוי נדר לבטל מצוות סוכה ולית כאן ענין מללה"נ הואיל ואיכא הנאה צדדית דדירה וצל.

והנה ידוע מש"כ העוני"ט לחדש בענין היושב בסוכה בשעת הגשמים שהוא פטור דנקרא הדיוט ומבאר בעוניו"ט בסי' מ"ט וז"ל וקשה לי ע"ז כיון דקיי"ל דעצי סוכה וכ"ש סכך גופא אסור בהנאה כל שבעה וכו' וא"כ איך מותר לישוב בה בשעה שהוא פטור מהסוכה הא איסורא נמי איכא דמתהני מסוכה בעידן דליכא מצוה שפטור מחמת הגשמים ונקט העוניו"ט שם דכל ההיתר לשבת בסוכה הוי רק משום כעין היתירא דלא ניתנה תורה למלאכי השרת וסיים וז"ל א"כ בסוכה נמי נהי דאם יושב בסוכה וירדו



הרב דוד פלק

## בגדרי האסור ללמד לתלמיד שאינו הגון

לקיימה עכ"ל, וכן מוכח בפירושו מכות י' ע"א אהה דאמרינן התם תלמיד שגלה מגלין רבו עמו וכו', אמר ר' זעירא מכאן שלא ישנה אדם אלא לתלמיד שאינו הגון, וברש"י שלא יביאוהו עוונותיו לידי הריגה בשוגג ויגלה דאמרינן לקמן ע"ב שאינו מצוי אלא ברשעים עכ"ל, הרי שתלמיד שאינו הגון פירושו בעל עבירות שאינו מקיים מה שלומד.

ולכן היה מכריז ר"ג ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש, דעדיף לו שלא ילמוד, וכמו שכתב המאירי (יומא ע"ב ד"ה כל ת"ח) שכל הלומד תורה ואין בו יראת שמים לקיימה נוח לו שלא למד, וכן כתב הרע"ב (אבות א' י"ז) וז"ל והדורש ואינו מקיים נוח לו אם היה שותק ולא היה דורש, דלא רק שאין לו שכר על מה שלומד (כדאיתא ביבמות ק"ט ע"ב ר' יוסי אומר וכו') אלא גם נענש על מה שלמד, דעיין מדרש רבה (תבא פ"ז ד'), וז"ל לשמור ולעשות את כל מצוותי אמר ר"ש בן חלפתא כל מי שלומד דברי תורה ואינו מקיים עונשו חמור ממי שלא למד כל עיקר, למה הדבר דומה למלך שהיה לו פרדס הכניס לתוכו שני אריסים אחד היה נוטע אילנות ומקצצן ואחד לא היה נוטע כל עיקר ולא מקצצן, על מי המלך כועס לא על אותו שהיה נוטע ומקצצן, כך כל מי שלומד דברי תורה ואינו מקיים אותה ענשו חמור ממי שלא למד כל עיקר עכ"ל, ובירושלמי (ברכות א' ב') אמר ר' יוחנן הלומד שלא לעשות נוח לו אלו נהפכה שילייתו על פניו ולא יצא לאויר העולם, וכן איתא בסנהדרין ק"ו ע"ב, על הפסוק ולרשע אמר אלוקים מה לך לספר חוקי, אמר לו הקב"ה לדואג הרשע מה לך לספר חוקי כשאתה מגיע לפרשת מרצחים ולפרשת מספרי לשון הרע מה אתה דורש בהם, וכן כתב הגר"ז (ת"ת ד' ג') אם אינו

ברכות כ"ח ע"א תנא אותו היום (שהעבירו את רבן גמליאל מנשיאותו והעלו את ראב"ע במקומו) סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס, שהיה ר"ג מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש, ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי, פליגי בה אבא יוסף בין דוסתאי ורבנן חד אמר אתוספו ארבע מאה ספסלי, וחד אמר שבע מאה ספסלי, הוה קא חלשא דעתיה דר"ג אמר דילמא ח"ו מנעתי תורה מישראל.

ובתוס' הרא"ש שם, וז"ל כל שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש, משום דאמרינן (חולין קל"ג ע"א) כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאלו זורק אבן למרקוליס, וראב"ע הני מילי היכא דקים לן דאינו הגון עכ"ל, הרי שפירש דאין תוכו כברו הוא התלמיד שאינו הגון עליו אמרו בחולין קל"ג ע"א שהמלמד נופל בגהנום והרי זה כזורק אבן למרקוליס, משום שאין תוכו כברו פירושו שלומד ואינו מקיים, וכדמשמע ביומא ע"ב, אמר רבה כל תלמיד חכם שאין תוכו כברו אינו תלמיד חכם, אמר אביי ואיתימא רבה בר עולא נקרא נתעב שנאמר וכו', וסמיך ליה אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן מאי דכתיב למה זה מחיר ביד כסיל ולב אין, אוי להם לשונאיהם של ת"ח שעוסקין בתורה ואין בהן יראת שמים, ובמהרש"א לב אין, רצה לומר שאין בלבו לקיימה אלא לקנות שם כפירוש רש"י שם והיינו שאין בו יראת שמים עכ"ל, ולדעת תוס' הרא"ש זהו גם תלמיד שאינו הגון דאמרינן בחולין קל"ג דהמלמדו נופל לגהינם והרי זה כזורק אבן למרקוליס, דעיין בחולין שם דילפינן ליה מקרא (משלי כ"ה כ') ושר בשירים על לב רע, ופירש רש"י במשלי מה הוא שר בשירים זה המלמד תורה לתלמיד רשע אשר אין בלבו

במדרש שמואל (פ"ד שם) מכל מקום יש לקרב אותם לתלמוד תורה והוא פלאי, דהרי נודע דב"ש במקום ב"ה אינו משנה והלכה כב"ה וזה כנגד דברי הש"ס והפוסקים הנ"ל עכ"ל, ובאמת בשו"ת דברי יציב (ח"ב או"ח סי' רכ"ח אות ג') כתב י"ל דר"ג ברכות כ"ח ע"א שהכניס רק תוכו ככרו כב"ש סבירא ליה, והלכה כראב"ע שם דכל הרוצה יבא ויכנס והוא כבית הלל עכ"ל, וכן כתב הגר"ז שם בהמשך דבריו בשם י"א וז"ל אם אינו מקיים מה שלומד נקרא רשע וכו', וי"א שאף על פי כן לעולם יעסוק אדם בתורה כי מתוך שלא יוכל לבא לידי לשמה ללמד על מנת לשמור ולעשות "שהמאור שבה מחזירה למוטב" עכ"ל, אמנם להאמור לעיל הרי בידוע שאין תוכו ככרו דהיינו שלומד ואינו מקיים גם ראב"ע מודה שאין להכניסו לבית המדרש, וגם על ר"ג יקשה וכי פליג על בית הלל, וכמו שהקשה בפתח עינים (להחיד"א) שם וז"ל לכאורה יקשה ממה שאמרו באבות דר"ג דבית הלל סברי לכל אדם ישנה שהרבה פושעים היו בישראל ונתקרבו וכו' ואין ר"ג סבר נגד בית הלל עכ"ל, ועוד יותר מזה הקשה בספר ישועות יעקב לרבי יעקב שור זצ"ל (נדפס בקובץ מוריה גליון רמ"ז רמ"ט עמוד נ') וז"ל הדבר קשה שרבן גמליאל היה מבני בניו של הלל יסבור כשיטת בית שמאי עכ"ל.

והנה החיד"א עצמו (זרוע ימין אבות פרק א') תירץ דודאי הילכתא כב"ה דגם הלומד על מנת שלא לקיים מותר ללמדו כי המאור שבה סופו להחזירו למוטב, ור"ג וראב"ע לא איירו אלא בלהכניסו לבית המדרש דהתם יש חשש שיקלקל אחרים, לכך לר"ג בעי בדיקה ולראב"ע שרי אף בלי בדיקה, אבל בידוע שאינו הגון לכו"ע אין להכניסו לבית המדרש, וז"ל התם בפרק תפלת השחר מיירי דוקא בבית המדרש דיש לחוש שיחמיץ אחרים, ובית הלל מיירי ללמדו לבדו והא שרי, דכיון דאין כאן חששא שיחמיץ אחרים יש ללמדו לו לבדו שמא ישוב עכ"ל.

מקיים מה שלומד נקרא רשע ועליו אמר הכתוב ולרשע אמר אלוקים מה לך לספר חוקי עכ"ל.

והנה הגם דלא קיימא לן כרבן גמליאל שהרי אותו היום סלקו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס, כל זה דוקא בסתם שאינו ידוע אם הגון או לאו, אבל בידוע שאינו הגון גם לראב"ע אין להכניסו, וכמו שכתב הרמב"ם (ת"ת ד' א') אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו או לתם, אבל אם היה הולך בדרך לא טובה מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקין אותו ואחר כך מכניסים אותו לבית המדרש ומלמדין אותו עכ"ל, ועיין שם בלח"מ פ"י תם ר"ל שאינו ידוע לנו אם הוא טוב או רע ונלמד כן מפרק תפלת השחר דאמרינן התם וכו' אותו היום סלקוהו לשומר הפתח והיו נכנסים התלמידים בלא בדיקה ואע"ג דלא ידעינן ביה אי תוכו ככרו ואי לא, ואם כן למדנו משם דלתם מלמדין עכ"ל, אבל בידוע שאין תוכו ככרו אין מכניסין וכמו שכתב הברכי יוסף (או"ח קנ"ו ג'), וז"ל נהי דסתם תלמיד אף שאין ידוע אם תוכו ככרו הותר ליכנס, אך אי ידעינן דלאו תוכו ככרו אינו נכנס כמבואר בדברי הרמב"ם פ"ד דתלמוד תורה ובטור יור"ד סי' רמ"ו, ואיכא נסחי בש"ס פרק תפלת השחר דגרסי בהדיא וראב"ע אמר הני מילי היכא דקים לן שאינו הגון עכ"ל.

אמנם יש להעיר מאבות דרבי נתן סוף פרק ב', על המשנה דוהעמידו תלמידים הרבה, דנחלקו בית שמאי ובית הלל, ב"ש אומרים אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות ועשיר, וב"ה לכל אדם ישנה שהרבה פושעים היו בישראל ונתקרבו ללמוד תורה, ויצאו מהם צדיקים וחסידים וכשרים עכ"ל, ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סימן ק"א) כתב על זה, משמע לכאורה שאף הפושעים שהם הגרועים מארבעה אנשים מצורעים פתח שערי גיהנום שהמה אנוס שוגג מזיד פושע, כמאמר החסיד הובא

תלמיד דין אחד מדיני התורה או פירוש אחד שאין אסור לאומרו לפניו בשעת מעשה, רק שאמרו שמצוה על רבו להרחיקו עד שישוב ואם אינו מרחיקו על זה קאי מה שאמרו דהוי כזורק אבן למרקוליס וכפי משמעות שאמרו שם בברכות כ"ח כל תלמיד שאין תוכו ככרו אל יכנוס עכ"ל.

וראיה לזה דבתענית ז' ע"א רבי חנינא בר פפא רמי, כתיב (ישעיה כ"א י"ד) לקראת צמא התיו מים, וכתיב (שם נ"ה א') הוי כל צמא לכו למים, אם תלמיד הגון לקראת צמא התיו מים ואי לא הוי כל צמא לכו למים, וברש"י אם תלמיד הגון שרוצה ללמוד ממך מצוה לרב לילך אצלו במקומו, ואם לאו ילך הוא אצל הרב עכ"ל, הרי שגם תלמיד שאינו הגון אם בא אל הרב ורוצה ללמוד ממנו מותר ללמדו.

וזהו שכתב הרמב"ם (ת"ת ד' א') אין מלמדין דברי תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו או לתם, אבל אם היה הולך בדרך לא טובה "מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה" ובודקין אותו ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו עכ"ל, הרי שגם שעדיין הוא בדרך לא טובה שאין להכניסו עדיין לבית המדרש מכל מקום מחזירים אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה וזהו על ידי שלומדים עמו ביחידות כי המאור שבה מחזירין למוטב, וכמו שכתב הרמח"ל בדרך ה' (ח"ד פ"ב אות ו'), וז"ל אמרו חכמינו ז"ל כל המלמד לתלמיד שאינו הגון כאלו זורק אבן למרקוליס וכו', ואף על פי כן רז גדול גילו לנו חכמינו ז"ל שאלו לא היו הרשעים עוזבים את תלמוד התורה סוף שהיו חוזרים למוטב כי אף על פי שאין בכחם להמשיך שום המשך מלפניו יתברך כמו שזכרנו כבר, דברי התורה בעצמם מקודשים ועומדים מצד עצמם עד שבהתמיד העסק בהם יגיע מהם פעם אחר פעם קצת התעוררות וכמו דמות הארה קטנה שבקטנות אל העוסק במ שסוף סוף תגבר עליו ותחזירהו למוטב והוא מה שאמרו חכמינו ז"ל הלואי אותי עזבו

וכעין זה הקשה ותירץ גם בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סימן ר"ג), וז"ל איתא בשלחן ערוך סימן רמ"ו סעיף ז' דאין ללמוד לתלמיד שאינו הגון וכו', לכאורה קשה על הלכה זו שפסקו הרמב"ם והשו"ע ממה דאיתא במדרש רבה איכה אותי עזבו וגו' הלואי אותי עזבו ואת תורתי שמרו דמתוך שהיו מתעסקין בה היה מחזירין למוטב, הרי דאמרו חכמינו ז"ל ללמוד אפילו לאינו הגון דהמאור שבה יחזור אותו למוטב, ואפשר ליישב לחלק בין אם לומד עמו בינו לבין עצמו לבין עם לומר עמו עם תלמידים אחרים, דבלומד עמו עם תלמידים אחרים יש להחמיר שלא יהיה תלמיד שאינו הגון כדי שלא יתקלקלו על יד זה האחרים, מה שאין כן בלומד עמו בינו לבין עצמו דאזי אין חשש קלקול על אחרים ככהאי גוונא אמרינן הלואי אותי עזבו ואת תורתי שמרו, וזה יש לדון קצת בלשון הרמב"ם והשו"ע שכתב אלא מחזירין אותו למוטב תחלה ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש וכו' הלשון מכניסים אותו לבית המדרש משמע ללמוד עם תלמידים אחרים עכ"ל.

וכעין זה כתב גם בשו"ת דברי יציב (יור"ד סימן קל"ז ס"ק ד'), וז"ל והיה אפשר לומר שרק ללמדו אסור ביחד עם תלמידים אחרים ומזה מיירי בפרק תפלת השחר דנקט בית המדרש, והכי נמי מיירי הך דתלמיד שאינו הגון שאפשר שיזיק לתלמידים אחרים, והוא כהדא דהספר חסידים סימן קפ"ט מוטב לגרש את האחד לתקנת האחרים הטובים עיין שם, מה שאין כן ללמדו לבדו דשרי, ובכהאי גוונא איירי באבות דרבי נתן עכ"ל.

וביסוד הדבר שהאסור ללמד לתלמיד שאינו הגון הוא דוקא להכניסו לבית המדרש ללמוד עם תלמידים אחרים, כן כתב גם בשו"ת יד אליהו (לובלין) סימן מ"ח, וז"ל ובאמת גבי ישראל פירושו שאין מלמדין אותו ר"ל להכניסו בהדיא לבית המדרש בין שאר תלמידים בקביעות הוא דאין מכניסים אותו וכו', ונראה פשוט דאי שואל האי

הגון תורה בשביל התורה נמשכים אחריו בני אדם כמו מי שזורק אבן למרקוליס גורם שאחרים נמשכו אחר העבודה זרה גם זה השונה לתלמיד שאינו הגון גורם שאחרים ימשכו אחריו עכ"ל.

וזהו דילפינן לה בחולין שם מקרא דכצרוור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד, דגם אבן במרגמה סופה להזיק לאחרים וכמבואר בספר שעורי דעת (ח"א עמוד 17) וז"ל כל השונה לתלמיד שאינו הגון כזורק אבן למרקוליס שנאמר כצרוור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד, כי כמו שהאבן הניתנת במרגמה לא תשאר שם אלא סופה לצאת משם ולהזיק, כן התורה שמלמדים לכסיל היינו למי שנפשו אינה מיושרת ביראת ה' וקיום מצוותיו לא תשאר בו אלא תצא להזיק ולחבל עכ"ל.

והנה להאמור דכל האסור ללמוד לתלמיד שאינו הגון היינו דוקא להכניסו לבית המדרש ללמדו עם אחרים יתיישב נמי הוא דאיתא במכות י' ע"א, תנא תלמיד שגלה מגלין רבו עמו שנאמר וחי, עביד ליה מידי דתהוי ליה חיותא, אמר ר' זעירא מאכאן שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון, וברש"י שלא יביאוהו עוונותיו לידי הריגה בשוגג ויגלה דאמרינן לקמן ע"ב שאינו מצוי אלא ברשעים עכ"ל, והקשה בספר ישועות יעקב לרבי יעקב שור זצ"ל (נדפס במוריה גליון רמ"ז רמ"ט עמוד נ"א), וז"ל אם שהוא תלמיד שאינו הגון (שעל ידי זה נזדמן לו להיות גולה) אם כן איך יהיה מגלין את רבו עמו, הא אדרבה אסור לו ללמד לתלמיד שאינו הגון כל שכן שעל כל פנים אין צריך לילך אליו כדקאמר פה, ובאמת כי גוף דין זה דברייתא דמכות הנ"ל ופסק כן הרמב"ם הוא דבר הצריך עיון טובא דאיך אפשר לו לחייב את הרב להיות גולין אותו כדי שילמוד עם תלמיד זה הנגלה עכ"ל.

ולהאמור לעיל אתי שפיר דמגלין רבו עמו היינו דוקא ללמוד עמו בפני עצמו, דהא דאמרינן במכות שם דהרב שגלה מגלין שיכתו עמו היינו דוקא כשגלה מחמת עצמו

ותורתו שמרו שהמאור שבה מחזירן למוטב עכ"ל, וכן כתב החנוך מ"ע ט"ז, וז"ל אפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, מיד יטה אל הטוב ומתוך שלא לשמה בא לשמה ובכח מעשיו ימית היצר הרע כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות עכ"ל.

ועיין גם תוס' שבת פ"ז ע"א גבי ק"ו שעשה משה בשבירת הלוחות, ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות אמרה תורה וכל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה כאן וישראל מומרים על אחת כמה וכמה, וז"ל אין זה ק"ו גמור דאם מומר אסור בפסח שהוא קרבן מכל מקום לא היה לו למנוע מליתן להם התורה ולהחזירם בתשובה עכ"ל, ומכח זה כתב בשו"ת באר שבע סי' י"ד דמותר ללמוד תורה עם ישראל מומר עיין שם.

ולפי זה כל האסור שאמרו דאין ללמד תלמיד שאינו הגון היינו דוקא להכניסו לבית המדרש שלא יזיק לאחרים, וזהו שסיים הרמב"ם שם אמרו חכמים (חולין קל"ג ע"א) כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאלו זרק אבן למרקוליס, שנאמר (משלי כ"ו ח') כצרוור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד, ואין כבוד אלא תורה שנאמר כבוד חכמים ינחלו עכ"ל, כי גם הזורק אבן למרקוליס גורם לאחרים שיעבדו אותה וכמו שכתב המהר"ל (חדושי אגדות חולין שם), וז"ל כאשר מלמד תורה אל תלמיד חכם שאין הגון הוא כאלו זורק אבן למרקוליס, כי הזורק אבן למרקוליס גורם שגם אחרים עובדים אותה כאשר רואה גל אבנים הרבה אומר מאחר שכמה בני אדם עובדים אותה גם הוא יעבדו ודבר זה כוונת הזורקים אבן למרקוליס, כי אין עבודה זרה שניכר שעבדו אותה אחרים רק מרקוליס שהיו עובדים אותה בזריקות אבנים והיה האבן נשאר עד שנעשה גל גדול, וכן מי ששונה לתלמיד שאינו הגון כאשר יראה אצל תלמיד שאינו

ע"ב אמר ריב"ל מאי דכתיב זאת התורה אשר שם משה, זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם מיתה, וכמו שכתב הגר"א (משלי י"ט ט') תורה מצמיח מה שבלבו אם לבו טוב תגדיל יראתו ואם ח"ו בלבו פורה שורש ראש ולענה יכשל עוד בהגותו בה ויגדיל הטינא אשר בלבו עד אשר מעלה שרטון וזהו צדיקים ילכו בם ותגדל צדקתם ופושעים יכשלו בם שיצמיח פשעם עד שיכשלו, וזהו שאמרו למיימינים סמא דחיים שמצמיח סם חיים למשמאילים סם המות עכ"ד, ואם כן זה שגלה מחמת עוונותיו עד שאמרו עליו שאין ללמדו הרי נעשית לו סם מיתה ולא חיים, והיאך ילפינן מוחי שמגלין רבו עמו, ולהאמור אתי שפיר דכיון שמגלין רבו עמו ללמוד עמו בפני עצמו הרי זה מחזירו למוטב עד שנעשית לו סם חיים.

והנה מה שכתבנו ליישב קושית הישועות יעקב מההוא דמכות והאסור ללמד לתלמיד שאינו הגון היינו דוקא להכניסו לבית המדרש, כל זה אתי שפיר דוקא לתוס' הרא"ש המובא בראשית דברינו דתלמיד שאינו הגון פירושו אין תוכו כברו דהיינו שלומד ואינו מקיים דלדעת ב"ה שרי ללמדו ובהכרח דהא דאמרינן שאין ללמדו היינו להכניסו לבית המדרש, אבל לדעת המאירי ריש אבות על המשנה דהעמידו תלמידים הרבה "תלמיד שאינו הגון הוא היינו מי שמדותיו מגונות" שזה ודאי ראוי להרחיקו הרחקה יתירה עכ"ל, ויתבאר יותר על פי מה שכתב בערוך השלחן (יור"ד רמ"ו כ"א) שתלמיד שאינו הגון הוא הלומד על מנת לקנטר או להוציא דברי תורה לענינים אחרים עכ"ל, דעליו אמרו (ברכות י"ז ע"א) דנוח לו שלא נברא עיין תוס' שם, וכן משמעות המהרש"א חולין שם ד"ה כאלו זורק, וז"ל השונה תורה שהיא אבן יקרה לאינו הגון הוסיף אבני מכשול בו שאינו לומדה אלא לתכלית וכוונה רעה, כמאמרם הלומד תורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא עכ"ל, וכיון שעל לימוד זה

ולא מחמת תלמידו, וכמו שכתב הערוך לנר שם ליישב קושית המהרש"א אמאי לא קאמר גם מכאן שלא ילמוד אדם מרב שאינו הגון, וז"ל יש לומר דלא עצה טובה בלבד אלא אסור קמ"ל שלא יחשוב אלמוד גם עם אינו הגון למען יגדיל תורה ויאדיר דאדרבה בזה יכול להפסיד לימוד תורתו דאם יגלה תלמידו או צריך להניח פה כל ישיבתו ולילך עם האחד, וישיבתו אין מגלין עמו רק כשהרג הוא משום וחי אבל לא כשהרג תלמידו ואם כן יבטל על ידי זה מללמוד עם רבים, אבל כשהרג הרב שמגלין ישיבתו עמו אין כאן תקלה שיכולים ללמוד שם כמו כאן עכ"ל.

ובעיון יעקב (לבעל השבות יעקב) מכות שם הוסיף יותר דמגלין רבו עמו היינו דוקא שגם קודם למד עמו בפני עצמו ולא יחד עם אחרים, וז"ל מדנקט מגלין רבו עמו ולא נקט מגלין הרב עמו, אלא דבא לומר דוקא אם הוא במיוחד לו רבו בלבד אז מגלין אותו עמו כדי ללמוד עמו כי אין אדם זוכה ללמוד מכל, אבל אם לומד תלמידים הגונים הרבה וכי בשביל חוטא אחד יאבד טובה הרבה משאר תלמידים, ומשום הכי אמרינן בברכות דיכנסו הכל עכ"ל, ואתי שפיר נמי הא דאמרינן התם רק דרך עצה טובה שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון שאם יגלה מגלין רבו עמו, והא בחולין אמרינן שהמלמד לתלמיד שאינו הגון נופל לגהינום, אלא שאירי כשהוא בפני עצמו שעל זה לא נאמר האסור רק דרך עצה טובה שלא יצטרך לגלות עמו, ומיושב נמי קושית הישועות יעקב היאך מגלין רבו עמו כשאסור ללמד לתלמיד שאינו הגון, דכיון דאירי כשהוא בינו לבין עצמו לא נאמר בזה האסור ואדרבה על ידי כך הוא מחזירו למוטב.

ויתבאר בזה נמי מה שכתב הרמב"ם (רוצח ז' א') תלמיד שגלה לערי מקלט מגלין רבו עמו שנאמר וחי עשה לו כדי שיחיה, וחי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין עכ"ל, דיש מקשים (ספר פרי עץ החיים הל' ת"ת ריש פ"ד) מיומא ע"ב

אלה ומארצו יצאו עכ"ל, וכן איתא במדרש רבה (איכה פתיחתא ט"ו) אמר ר' יצחק כל המעמיד תלמיד רשע סופו להתבזות ממנו שנאמר יוסר לץ לוקח לו קלון עכ"ל.

וכן הוא לטעם המוכב ברע"ב ובמגן אבות להרשב"ץ ריש אבות על המשנה דוהעמידו תלמידים הרבה דתלמיד שאינו הגון זה "שמעשיו מקולקלים וסאני שומעניה", דודאי שיש בזה קלקול לרב, וכמו שכתב המאירי חולין שם וז"ל ראוי לתלמיד חכם להזהר שלא לקבוע עתו עם תלמיד שאינו הגון שגנאי הוא לו ויחשד לסוף כשיראו קלקול מעשיו של תלמיד זה עד שמתוך קלקול מעשיו של זה יחזיקנו מי שלא ידעו ביורשי גיהנום עכ"ל, ולפי זה שוב צריך באור היאך תלמיד שגלה מגלין רבו עמו, דאם הוא תלמיד שאינו הגון כגון שמעשיו מקולקלים וסאני שומעניה לכאורה אסור ללמדו גם בפני עצמו.

ויש לומר דגם הסוברים דהא דאמרינן בחולין שאין ללמד לתלמיד שאינו הגון פירושו שיש לו מדות מגונות או מעשיו מקולקלים וסאנו שומעניה, מכל מקום בהיא דמכות לא איירי כן, וכמו שכבר כתבנו לעיל שהרי לא אמרו שם לישנא דאסורא רק דרך עצה טובה דתלמיד שגלה מגלין רבו עמו אמר ר' זעירא מכאן שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון, וכזה כו"ע מודו דאיירי רק בתלמיד שלומד ואינו מקיים, וכמו שפירש רש"י שלא ילמד עמו שלא יביאוהו עוונותיו לידי הריגה בשוגג ויגלה, ועל זה האופן הלכה כב"ה דמעיקר הדין אין אסור ללמדו בפני עצמו דהמאור שבה מחזירן למוטב, אלא דמכל מקום עצה טובה שלא ילמדנו דתלמיד שגלה מגלין רבו עמו שנאמר וחי עביד ליה מידי דתיהוי חיותא.

אמרינן דנוח לו שלא נברא צ"ב מדוע אסרוהו רק בלהכניסו לבית המדרש.

ואולי יש לומר דגם על מנת לקנטר עיקרו בבית המדרש, שם לימודו על מנת לקנטר את חבריו, וכמו שכתבו התוס' ברכות שם, וז"ל הכא מיירי שאינו לומד אלא "לקנטר חבריו" עכ"ל, וכן כתבו בניזיר כ"ג ע"ב, התם מיירי שעוסק בתורה שלא לשמה "לקפח אחרים" עכ"ל, וכעין זה כתב המאירי (פסחים ו' ע"ב ד"ה למדת), וז"ל כל שעוסק בה להתגאות "ולהתגדל על שכיניו וחביריו" הרי זה מדה רעה ועליה אמרו במקום אחר העוסק בתורה שלא לשמה נוח שלא נברא עכ"ל, וכן כתב בפירושו דוד הנגיד (נכד הרמב"ם) בפירושו לאבות פ"א י"ז וז"ל, אם ילמד תורה "כדי להתגאות על הבריות או שיחרפם או כדי לבייש חבריו" אותו לימוד יהיה לו כסם המות עכ"ל, העולה מכל זה דעיקר על מנת לקנטר היינו דוקא בבית המדרש כשלומד יחד עם חבריו, ולפי זה אתי שפיר דגם אם אמרו דאין ללמד לתלמיד שאינו הגון יחד עם שאר החברים, מכל מקום לגלות רבו עמו שרי כיון שלומד עמו בפני עצמו ואין חבריו עמו, ויל"ע.

אלא שיש להעיר על זה דהנה תלמיד זה שמדותיו מגונות הוא חסרון גם בתורת הרב ולא רק מחמת חבריו, וכדאיתא ביומא פ"ו ע"א, היכי דמי חלול ה' וכו', אביי אמר כדתניא וכו' מי שקורא ושונה ומשמש תלמיד חכם ואין משאו ומתנו באמונה ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרים עליו, אוי לו לפלוני שלמד תורה אוי לו לאביו שלימדו אוי לו לרבו שלימדו תורה, פלוני שלמדו תורה ראו כמה מקולקלים מעשיו וכמה מכוערין דרכיו ועליו הכתוב אומר כאמור להם עם ה'

הרב יואל מקלב

## בדין חילוף הימים אם תלוי בשקיעת החמה ובדין המקומות שמתארך בהם היום למשך חודש או יותר

סימן, שהרי לדבריהם עדיין לא שימשו ואפ"ה היה חילוק בין יום ללילה, ויש ג"כ לפקפק בזה כמו שדחה הגר"ש היימן זצ"ל וכמשנ"ת ועיין.

והנה איתא בגמ' [חגיגה דף יב] דקאמר רב עשרה דברים נבראו ביום הראשון וביניהם נמנה אור וחושך, מידת יום ומדת לילה. ופריך התם ואור ביום ראשון איברי וכו' והרי מאורות ניתנו ביום רביעי ומשני כדר"א דבתחילה נברא האור הגנוז ומסיק דכתנאי וכנ"ל פלוגתא דר' יעקב וחכמים, ועי' מהרש"א בח"א שעמד שם על מה דפריך לה התם רק על רב ולא אגופיה דקרא דכתיב ביום ראשון ויאמר אלוקים יהי אור ויהי וגו' ותי' די"ל דאגופיה דקרא ידע הש"ס דאיכא למימר כחכמים דנברא ולא שימש אבל לרב דנקבע מדת יום ע"כ דשימש, ונראה מדבריו דהאור סיבה למדת היום ולהכי אמרינן דלרב דמדת יום ולילה נברא ביום הראשון ע"כ דכבר שמשו המאורות אז, וע"ש עוד דמקרא דויהי ערב ליכא להוכיח דנקבעו כבר המאורות ביום ראשון די"ל דזמן שניהם חשיב יום, ומזה נראה דהתחלפות הימים הי' אפשר בלא שימוש המאורות כשנתחלף זמן שניהם ע"ש.

ולכאו' ממה דאמרינן [פסחים דף ב.] דקרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא משמע שכבר שימש האור ביום ראשון, וצ"ל דאתיא כר"א ור' יעקב וקאי מה דקאמר דברייה רחמנא לנהורא על האור שנברא תחילה ונגזו, ובזה יבואר מה שפירש"י שם דקרא לבריאה המאירה שברא מהוד מעטה לבושו, דנראה דהוקשה לו זה דהא אכתי לא נתלו המאורות, ולפיכך פי' דקאי על האור

יעויין בקוב"ש [פסחים דף ב.] דמיייתי ראייה ממעשה בראשית דאין הכוכבים סיבה ללילה למימר דגדר לילה שקבעה תורה הוא כשנראים כוכבים אלא דהוי סימן ללילה שהרי בתחילה קודם שנבראו ונתלו המאורות הי' ג"כ לילה, ונ"מ כ' שם לענין עדות על כוכב א' אי חשיב חצי דבר ע"ש, ועי' בחי' הגר"ר שלמה היימן זצ"ל ח"א כתבים ותשובות סי' י"ט שכ' דאף אמנם דמסתבר כן, אך יש לפקפק על הראייה די"ל דקודם שנבראו הכוכבים שפיר נעשה לילה גם בלא כוכבים דומיא דסריס דלדעת השטמ"ק בב"ב דף נ"ו דהשערות עצמן הן הסיבה לגדלות ע"כ צ"ל דסריס דלא שייך בשערות נעשה גדול בלא השערות ע"ש.

ולכאו' יש לדון כעין זה לענין החמה אי הויא סיבה ליום או סימן לו, והנידון בזה אי אמרינן דיום מיקרי כל שהחמה משמשת בו, וגדר לילה שקבעה תורה הוי בשקיעת החמה ובסילוקה, ומה דקיי"ל דעד צה"כ יממא הוא י"ל משום דכל זמן שלא נראים הכוכבים ולא נעדר האור אכתי כח החמה קיים, או דנימא דאין החמה אלא סימן ליום דקרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא וכל שלא שקעה חמה סימן הוא דאכתי לא מטי זימנא דלילה, ומה שיש להוכיח כנ"ל ממעשה בראשית דאף קודם שנתלו המאורות היה יום אלמא לא תלי בחמה, יש לדחות אליבא דר"א ור' יעקב [חגיגה דף יב.] דס"ל דבתחילה ברא הקב"ה אור אחר שהיה אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו ולבסוף גזו ע"ש, וא"כ י"ל דבאותן ימים היה אותו האור סיבה ליום, ומיהו לדעת חכמים דס"ל דהן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא נתלו עד יום רביעי יש לדון דלכאו' מוכח דהוי רק

בירושלמי דיריחו נמי הוראת שעה היה ע"ש.

ובביאור הרד"ל על הפרקי דר"א שם אות כ"ג כתב בזה"ל י"ל שהעמדת השמש היה משום חילול שבת שהעיקר תלוי בזה בשמש בזריחתו ושקיעתו וכ"ז שהחמה זורחת אף שגם הריח עלה הרי אמרו בירושלמי ספ"ב דר"ה וב"ר רפ"ו ופסיקתא דפ' החדש שאין מונין ללבנה אלא משתשקע החמה, ובהגה"ה שם כ' הרד"ל דלכאור' מהך דהכא (דכיון דלא שקעה להם החמה אף שידעו שכבר עברו הכ"ד שעות של ע"ש לא נחשב לשבת רק כיומא אריכתא של ע"ש הוא) יש קצת סמך לאותן מדינות הסמוכים לצירים ואצלם משך כמה ימי רצופין יום בלא לילה או לילה בלא יום, שהכל יהיה נחשב אצלם כיום או כלילה אחד (ודלא כהאומרים שראוי להם למנות כל כ"ד שעות ליום א' וכשכלו ו' פעמים כ"ד שעות יקדשו השבת, ע"י תשובת הרדב"ז ח"א סי' ע"ו) ע"כ, ולהלן יבואר עוד מה דמסיק עוד שם בזה.

[וכזאת ראיתי בפ"י בית גדול על הפרקי דר"א דמייתי בשם זית רענן שכתב ג"כ דמאחר שהיתה החמה עומדת במקומה נחשב הכל ליום אחד ודצ"ל דלאחר אותן ל"ו שעות קדשו את השבת ומה שאמר דעמדו ל"ו שעות עד מוצ"ש פ"י שם דר"ל עד זמן הראוי להיות מוצ"ש ע"ש].

ולפ"י נמצא דכל שלא שקעה החמה ולא נעדר האור אף שהגיע זמן שנקבע מאתו ית' לשלטון החושך מ"מ העיקר תלוי בסלוק החמה ובהעדר האור וכיון שלא שקעה אכתי יום הוא וזהו שהעמיד יהושע להחמה כדי שלא יבואו לידי חילול שבת.

והנה לדעת הרד"ל שם כל זמן שהחמה זורחת אף שגם הירח עלה אפ"ה אין מונין ללבנה אלא משתשקע החמה, וכ' שם דלא ה"י צורך בהעמדת הירח כדי שלא יחללו שבת ומה שהעמיד יהושע אף לירח היה זה משום הכשפים שתלויין בכוכבים שמושלין

שנגנו, [ועי' בסידור מהריעב"ץ בתפלת יוצר שכו' בזה"ל יוצר אור, לא אמר בורא אור כי בריאה היא מציאות יש מאין והאור לא נברא מאין כי הוא נמשך מן היש הגמור הנמצא המחוייב ית' אשר באורו נראה אור וחונה עמו כמ"ש ונהורא עמו שרא אבל יצר אותו ע"י צמצום אורו וירידה בעולמות עד שקבל צורה עכ"ד ע"ש].

ויש להעיר דלא שקיל וטרי בגמ' שם ממדת הלילה, ולכאור' אי לילה הוי ביציאת הכוכבים הו"ל לאקשוי מלילה דאכתי לא איברי ביום ראשון, ומשמע דמהא לא קשה ליה וכמ"ש"נ דהכוכבים אינן אלא סימן ועיין.

והנה איתא בפרקי דר"א פנ"ב דשבעה דברים מופתיים נבראו בעולם ואיתא שם המופת הששי מיום שנבראו שמים וארץ, הירח והכוכבים והמזלות עולין להאיר על הארץ ואינן מערעין זה עם זה, עד שבא יהושע ועשה מלחמתן של ישראל וערב שבת היתה וראה יהושע בצרתן של ישראל שלא יחללו את השבת, ועוד שראה חרטומים האמורים כובשין במזלות באים על ישראל, מה עשה יהושע פשט ידו לאור השמש ולאור הירח ולאור הכוכבים והזכיר עליהם את השם ועמדו כל א' וא' ששה ושלושים שעות עד מוצ"ש, שנא' וידום השמש וירח עמד עד יקום גוי אויביו וכתוב ולא הי' כיום ההוא לפניו ואחריו לשמוע ד', ושמעו רבים ותמהו שלא היה כמוהו מיום שנברא העולם שנא' ולא היה כיום ההוא עכ"ל.

ויעויין בע"ז דף כ"ה א' דנחלקו תנאי כמה שעות העמידה יהושע ושם לא נזכר שהיה זה בע"ש וכדי שלא יחללו את השבת, ובמהרש"א בח"א שם מייתי להפרקי דר"א וכתב דאין להקשות מה חילול שבת היה שם כיון דהיה מלחמת חובה כמו שהותר להם מלחמה בשבת ביריחו די"ל שלא היה מלחמה זו מתחילה מלחמת חובה שלא באו במלחמה זו לכבוש א"י אלא להציל יושבי גבעון כמפורש בקרא, ועי"ל דאיתא

ושקיעת השמש כי המשוה הוא אופקם א"כ כיצד יעשו שם שבת, ונ"ל שיש למנות שם שבעה ימים שוים של כ"ד שעות שוות שלנו ומחשב מיום שהגיע לשם מונה הימים בשעות ומקדש שביעי כדרך שנזכר לעיל להולך במדבר עכ"ד, וע"ע בזה בתפארת ישראל סוף פ"א דברכות.

ולדבריהם י"ל דחמה ואור אינם אלא סימן לזמן היום דמשנסתלקו הו"ל זמן הלילה, ואין הלילה תלוי בסילוק החמה והעדר האור, רק דכל שהגיע זמן שלטון החושך הו"ל לילה, ולכך אף באותן מקומות י"ל דעכ"פ כל כ"ד שעות נתחלף היום, אמנם צ"ע לדבריהם מהא דאיתא בפרקי דר"א דיהושע העמיד החמה כדי שלא יחללו את השבת ומיהו יתכן דס"ל כמש"כ בשר האלף הנ"ל דשאני ההיא דיהושע שהעמיד חמה ולבנה דבזה שפיר מהני שלא יחללו שבת כיון די"ל דהשתנות הימים תלוי במהלך הלבנה, וצ"ע.

והנה איתא בגמ' כתובות דף קג ב' דההוא יומא דאשכבתיה דרבי נפקא בת קלא ואמרה כל דהוה באשכבתיה דרבי מזומן הוא לחיי העוה"ב, ההוא כובס כל יומא הוה אתי קמיה ההוא יומא לא אתא [עי' מהרש"א נדרים דף מ"א א'] כיון דשמע הכי סליק לאיגרא ונפל לארעא ומית יצתה בת קול ואמרה אף ההוא כובס מזומן הוא לחיי העולם הבא ע"כ. ועי' מהרש"א בח"א שם דכל המתעסק בהספדו לכבודו ביום פטירתו זכה לכך [להיות מזומן לחיי עוה"ב] וההוא כובס נמי שנצטער על כך להמית עצמו זכה בזה להיות מזומן כו' ע"ש.

אולם בשטמ"ק שם מייתי דגרסינן בירושלמי ר' נתן בשם ר' מגא מעשה ניסים נעשו באותו היום, ערב שבת היה ונכנסו כל העיירות להספידו ואישרוניה תמני עשרי כנסיות ואחותניה לבית שרייה ותלא לון יומא [פ"י בקרבן העדה דהניחוהו י"ח פעמים כלומר עשו לו י"ח מושבות כדרך שעושין למת כדי שיקבצו כל פעם אחריו להספידו, והורידוהו לבית שערים כי

בלילה עם הירח וכשהעמיד הירח נתערבבו ובטלו כשפיהן ע"ש.

ברם יעויין בקונטרס שר האלף [ממהר"י אייבשיץ זצ"ל הנד' עם ס' מקור חיים ומגן האלף] סי' ת"ל מש"כ ליישב קו' האחרונים דכיון שבעשור לחודש היה שבת א"כ נמצא דר"ח סיון היה באחד בשבת וקי"ל דבשבת ניתנה התורה וא"כ היה מתן תורה בו' לחודש ואנן אמרינן בו' בסיון היה מתן תורה וי"ל דעצרת אינו מיוחס כלל לימי החודש כמו שיחס הכתוב לשאר מועדים אך הכתוב תלה אותו בספירת העומר דלהוי יום חמשים לעומר א"כ שפיר אמרינן דמתן תורה הוי בו' בסיון, אבל קשה כיון דהוי ר"ח סיון בא' בשבת ובשבת ניתנה תורה והוי ז' לחודש א"כ הוי נ"א יום וי"ל דאיתא בשעת מלחמת עמלק הי' משה מעמיד החמה והיה אותו יום ארוך כשני ימים ולענין ימי החודש חשבינן כשני ימים דימי שבת חשבינן לפי מהלך הלבנה שהם כ"ט י"ב תשצ"ג וא"כ אע"ג דהחמה עמדה הלבנה הלכה וסיבכה כפי זמנה וא"כ היה יום ז' בו' לחודש משא"כ לענין ספירת העומר תלוי בספירת הלילה וא"כ כיון דאין הלילה מפסקת לא נחשב [אלא] ליום אחד והוי חמשים וק"ל עכ"ד, ומזה מבואר דאילו לא היה יהושע מעמיד הלבנה לא היתה העמדת החמה מועלת שלא יחללו את השבת דימי החודש חשבינן לפי מהלך הלבנה ואף שלא נסתלקה החמה היה חל שבת ועיין.

ומה שהביא הרד"ל בדין אותן מדינות הסמוכים לצירים די"א שראוי להם למנות כל כ"ד שעות ליום אחד, יעויין בזה במור וקציעה סי' שד"מ שכ' בזה"ל צ"ע איך ינהגו היושבים או נוסעים במדינות הסמוכות לקוטב שלפי רוב הקורבה מתארך היום יש שיהיה חודש או שני חדשים יום אחד וכן יותר על שימצא מקום יתארך היום חצי שנה וכן הלילה חצי שנה ותחת הקוטב לא יש יום ולילה כלל אלא כל השנה כולה הוא בין השמשות שם לפי שאין באותו מקום עליית

בסילוק החמה והשפעתה והחמה נסתלקה רק שהאיר להם הקב"ה באופן אחר.

וכ"כ בפי' הרד"ל על פרקי דר"א הנ"ל וז"ל מיהו מעובדא דאשכבתא דרבי דאמרינן בירושלמי פי"ב דכתובות דתלי לן יומא עד שבאו לביתם וכו' משמע דאף דנקדה להן החמה מ"מ כיון שידעו שעברו כ"ד שעות של יום ו' יש לחוש לחילול שבת, ויש לחלק בין הך דהכא דיהושע שנקדה חמה בכל העולם לההיא דאשכבתא דרבי שלא נקדה להם החמה רק ד' האיר לעיניהן של העוסקים באשכבתא כאילו הוא יום אבל לכל העולם כבר היה לילה ולכן נצטערו וחששו לחילול שבת, ומעתה אלו שסמוכים לצירים [היינו הארצות הנ"ל] אולי אפשר לדמותן להא דאשכבתא דרבי ג"כ וצ"ע עכ"ל, ומיהו לכאור' יש לחלק דבהיא דאשכבתא דרבי נסתלקה החמה וי"ל דהיום תלוי בסלוק החמה וכנ"ל ומשא"כ באותן הארצות דהחמה נראית בהן כל היום י"ל דהכל יום אחד וצ"ע.

ובזה יבואר מה דאיתא בילקוט שמעוני תהילים צ"ב בזה"ל אמר ר' לוי בשם ר' נזירא מזמור שיר ליום השבת שלא שמש עמו אפלה, אתה מוצא בכל יום כתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום השבת אין כתיב עמו ערב, אמר ר' לוי בשם ר' נזירא ל"ו שעות היה יום, שנים עשר של ערב שבת ושנים עשר של ליל שבת ושנים עשר של שבת, ואתיא כמאן דאמר לן כבודו עמו ע"כ, ולכאור' צ"ע דמאחר דל"ו שעות היה יום למה היה נידון כיום שבת מאי שנא מההיא דיהושע דלדברי הפרקי דר"א מאחר שהעמיד החמה לא נתקדש השבת, אכן י"ל דהתם נמי לא נשתנה מהלך החמה והלכה כהרגלה וכדרייק לישנא דהילקוט שלא שמש עמו אפלה ולא קאמר דלא שקעה חמה אלא שהאיר להם הקב"ה בהאור הנברא מהוד מעטה לבושו וכדאיתא שם דאיתא כמ"ד לן כבודו עמו ועמו שריה נהורא ועיין.

שם קבורתו ונתארך להם היום שלא שקעה השמש בעונתה] עד שיהיה כל אחד ואחד מגיע לביתו וממלא לו חבית של מים ומדליק את הנר כיון ששקעה חמה קרא הגבר שריין מציקין אמרין דילמא דחללינן שבתא אתא בת קול ואמרת להון כל מי שלא נתעצל בהספידו של רבי יהא מבושר לחיי העוה"ב בר מן קצרא, כיון דשמע כן סליק לאיגרא וטליק גרמיה ומית נפקת ברת קלא ואמרת ואף קצרא ע"כ, והשתא ניחא שהרג הכובס את עצמו מדעת משום דחילל שבת ולא נתעסק בהספידו ולהכי סליק לאיגרא ונפל ומית דהיינו סקילה כדין המחלל שבת וכן שמעתי מפי הר' קלונימוס ז"ל בירושלים ת"ו עכ"ד.

ומדבריו נראה דאף דתלא להון יומא ולא שקעה השמש בעונתה אפ"ה נצטערו שחללו את השבת ואף לפום מה שיצאה בת קול אין זה אלא דמי שלא נתעצל בהספידו לא חילל את השבת דכך נסתבב מן השמים כהוראת שעה וכדמצינו כע"ז במו"ק דף ט. דבאותה שנה שחנכו את בנין ביהמ"ק לא עשו ישראל את יוהכ"פ והיו דואגים וכו' יצתה בת קול ואמרה להם כולכם מזומנים לחיי העוה"ב ע"ש, ולכך אמרה הבת קול לבר מההוא כובס דמאחר דלא נתעסק בהספידו של רבי שפיר חילל את השבת והוצרך לכפרה.

ולכאור' צ"ע דמ"ש מההיא דיהושע דהועילה לו לדברי הפרקי דר"א מה שהעמיד החמה דע"ז לא יחללו השבת ולדעת מהר"י אייבשיץ זצ"ל הנ"ל י"ל דשאני התם שהלבנה הלכה כדרכה ולא עמדה להם רק החמה בלחוד ולפיכך לא הועיל להם זה שלא יחללו את השבת, ולא דמי לההיא דיהושע שהעמיד חמה ולבנה וכמשנ"ת, אולם י"ל בדרך אחר וכמש"כ בק"ע שם דבההיא עובדא אף מהלך החמה לא נשתנה כלל, אלא שהאיר להם הקב"ה כדי שלא יתעצלו בהספידא דרבי, ולזה ניחא שפיר דלכך נצטערו ודי"ל דלא תליא כניסת השבת בהעדר אור שלא בא מן החמה אלא

וכדמשמע לישנא דהירושלמי שם דכיון ששקעה חמה קרא הגבר, הרי דעד אז לא שקעה, וסגי בזה שלא יחללו שבת כיון דעיקר כניסת שבת אינו מתחיל אלא מששקעה חמה, וזה כדעת הרד"ל הנ"ל דאף שהירח עלה אין מונין ללבנה אלא משתשקע החמה, ואי"צ לפרש כפי' הק"ע והרד"ל דלא נשתנה מהלך החמה אלא שד' האיר עיניהן כאילו הוא יום ועיין.

ומיהו יתכן דדוקא שם דעמדה החמה ונשתנית מהלכה בזה אמרינן דכל שלא שקעה אכתי לא נגמר היום ולא נכנסה השבת דגמר היום תלוי בסילוק החמה אבל בכל אותן ארצות שהחמה הולכת במהלך הרגלה אלא שמחמת מקומן בכדור העולם מושפעים מן החמה יום ולילה י"ל דמ"מ כל זמן שהחמה משלמת היקף שלם מתחלף היום ומתחיל יום אחר וכמש"כ במו"ק הנ"ל, איברא דהא מיהא לענין אם יש בהם חילוק יום ולילה ואימתי זמן ק"ש וציצית יש לעיין מה דינם של אותן מקומות וצ"ע.

ויעויין עוד בשו"ת בית אפרים חיו"ד סי' ע"ו דמייתי להשטמ"ק הנ"ל ודכ"כ מהרי"ט דהכובס עשה כן לכפר על עון חלול שבת ומיתתו כפרתו וכנ"ל, וכ' ע"ז בזה"ל מ"מ לענ"ד לא נהירא שיהא מותר בשביל כך להרוג עצמו בפרט שהיה שוגג בדבר ואינו אלא מחוייב חטאת והיה לו לכתוב על פנקסו לכשיבנה ביהמ"ק כו' כמו שעשה ר"י בן אלישע בריש שבת, אלא נראה פשוט כיון שעשה כן מחמת צער שנצטער על מיתתו של רבי לכן זכה גם לחיי עוה"ב וכ"כ אא"ז מהרש"א בח"א שם וכתב שם דנראה דאותן שעשו מלאכה אחר הספידו אפי' שוגגין לא מיקרי כיון שהאיר להם היום ומה בכך שקרא הגבר בשקיעת החמה, ועיקר כניסת שבת אינו מתחיל אלא מששקעה החמה אלא ע"כ כמש"כ דהכובס לא עשה כן רק משום צער מיתתו של רבי ושלא היה בהספידו ע"ש.

ולזה נמצא דמה דתלא להון יומא היינו שעמדה להם חמה וכבההיא דיהושע,



הרב יעקב יוסף בלומינג

## בענין רוב וקרוב

דהכא משמע דטעמא דהעיר הקרובה מביאה ע"ע משום דמתוך הקורבא מוכח שמשם בא ההורג ובסוטה (מה:): תניא מנין שאם נמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד שמניחין אותה שאין בה ב"ד והולכין לעיר אחרת שיש בה ב"ד, ואמאי והלא מתוך הקורבא נראה שמאותה שאין בה ב"ד הי', עכ"ל. וזה מה שהוכיח הרמב"ם לומר דאיכא מח' הסוגיות ודחה סוגיא דשמעתין מפני סוגיא דסוטה, ומשו"ה ס"ל שבכל אופן אזלינן בתר קרוב בע"ע. בלי לדון אם ממנה יצא הרוצח, דכך גזר רחמנא בפ' ע"ע, ולכן אזלינן בתריה אפי' במקום רובא דעדיף מינה. ועל הא נמי מק' החת"ס וז"ל ודבריו צ"ע א"כ לא הו"ל לרמב"ם לפסוק גם תי' קמא דש"ס בדליכא דנפישא, עכ"ל. וברמב"ם (שם ו') מבואר שבמקצת קאזיל בסוגיא דשמעתין, שפוסק וז"ל אין העיר הקרובה מביאה אלא בזמן שמנין העם שבה כמו מנין העיר הרחוקה ממנה, אבל אם היו אלו שברחוקה מרובין על אנשי הקרובה ממנה, הולכין אחר הרוב והמרובין מביאין העגלה עכ"ל. שמעינן מהא דלא ס"ל שחוקה חקק בע"ע שקרובה בעינן ולא משגחינן מאיפה בא הרוצח כלל שפוסק שבמקום רוב סתם אזלי' בתר רוב משום דרובא עדיף כדמבואר בסוגין. א"כ הדרא קו' לדוכתא דהאיך השמיט הרמב"ם ההל' דיושבת בין ההרים.

ג. והנה בתירוץ הש"ס - בדליכא דנפישא - נחלקו הראשונים בפירושה, התוס' ר"ד מפרש וז"ל ומתוך - בדליכא - אפי' אין עיר שם סביבותיה גדולה ממנה, שאם היתה לא היתה מביאה הקרובה עגלה מפני רוב המכחישה והגדולה נמי אינה מביאה שלא צוה השם מצוה זו אלא על הקרובה, עכ"ל. ובשיעורי הרה"ג ר' ברוך בער זצ"ל מבאר לשיטה זו וז"ל ואע"ג דגזיה"כ הוא דקרובה מ"מ ילפי' שפיר מינה דאזלינן בתר קרוב

א. בפ' שני דבבא בתרא (כג:): אמר ר' חנינא רוב וקרוב הולכין אחר הרוב ואע"פ דרובא דאו' וקורבא דאו' אפ"ה רובא עדיף. מיתבי רבי זירא "והי' העיר הקרובה אל החלל" ואע"ג דאיכא אחריתי דנפישא מיניה, בדליכא, וליזיל בתר רובא דעלמא, ביושבת בין ההרים. ופרש"י בין ההרים שאין דרך רוצחים לבא ממקומות אחרים לכאן. ומתמיהה הכסף משנה על הרמב"ם (רוצח ט, ו') וז"ל ויש לתמוה על רבינו למה לא כתב חילוק זה דיושבת בין ההרים, ונ"ל לדחוק ולומר שסובר רבינו דקושיא דליזיל בתר רובא דעלמא לאו קו' הא דפשיטא דקרובה בעינן דהא בקרובה תלה רחמנא ואי הוה אזלינן בתר רובא דעלמא לעולם היו מודדין לעיר הגדולה שבעולם, ומאי דאמר ליה ביושבת בין ההרים לפי דרכו השיבו אבל לקושטא דמילתא ליתיה, עכ"ל. ושלש תשובות בדבר א. האיך ניתן להרמב"ם לחלוק על קו' אמורא המובא בש"ס ולומר דלאו קו' היא. ב. מק' החת"ס סופר וז"ל אך מ"ש הכ"מ בזה אין לו שחר לכאו'. שכ' שקו' הש"ס לק"מ ליזיל בתר רובא דעלמא וכו', והדברים הללו תמוהים דהא כל עצמו לא מצינו קורבא דאו'. פי' כל דפירש מקורבא פריש, אלא מההיא קרא דאמרי' טעמא דוהי' העיר הקרובה דממנה פריש, וע"ז הק' הש"ס ליזיל בתר רובא דעלמא ולא יערוף לעולם, וע"כ או דקורבא גז"ה הוא גבי עגלה ערופה דוקא או קורבא עדיף מרוב ודבריהם צ"ע, עכ"ל. ג. מאי האי דקאמר שלעולם היו מודדים לעיר הגדולה שבעולם, הא איכא לאוקמה ביושבת בין ההרים כדמשנינן בש"ס דבכגו"ה מיירי "והי' העיר הקרובה וגו'", וצע"ג.

ב. ובספר באר שבע (סוטה מה: ד"ה וקא סבר) מביא דמקורו של הרמב"ם היא קו' תוס' (ד"ה בדליכא) בסוגיין, וז"ל תימה

דעיקר מאי דממעט הפסוק "והיה העיר הקרובה" היא לאפוקי ערים דעלמא דאינם סביבות החלל, ובמאי קא מיירי, אי קא מיירי דבאותן עיירות ליכא דנפישא מינה, וקאמר דאזלינן בתר קרוב ולא בתר רחוק, הא האי הלכתא איכא נמי בב' עיירות הסביבות להחלל [וכדפשיטה דקרא "ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל והי' העיקר הקרובה אל החלל ולקחו זקני העיר ההיא עגלת בקר"]. ומאי נתמעט טפי בהערים דעלמא, ע"כ דממעשה אע"ג דאיכא דנפישא מינה, וקאמר דליזול בתר קרוב במקום רובא דעלמא.

ובזה מצאנו מנוח לדברי הרמב"ם, שב' השיטות שלו בין הא שהעיר הגדולה מביאה העגלה ובין הא דלא אזלינן בתר רובא דעלמא נובעין מסוגיא דסוטה המגדיר פסוק ד"והי' העיר הקרובה".

וגם יש ליישב בדרך אפשר מאי דקאמר הכ"מ "ואי אזלינן בתר רובא לעולם היו מודדין לעיר הגדולה" ולא ניח"ל לאוקמי האי דתלה רחמנא בקורבא ביושבת בין ההרים דלהנ"ל הפי' "תלה רחמנא בקרובה" היינו דוקא להכריע בקורבא לפי רובא, דמאיזה טעם שיהי' קבע רחמנא דבע"ע קרוב עדיף. וביושבת בין ההרים פשוט אין קורבא, ועדיין לא יצאת ידי חובתך להעדיף קרוב על הרובא דעלמא.

ד. אמנם אכתי ק' תמיהת החת"ס, דהא אין מקור אחר לקרוב מדאו' חוץ מע"ע ושם מבואר דהיא עדיף מרוב. והאיך שייך ללמוד לחצאין ולומר דילפי' משם קרוב. אבל רובא עדיף.

ועוד יש להבין מאי דפסק הרמב"ם (שם ה') וז"ל נמצא קרוב לירושלים או לעיר שאין בה ב"ד מניחין אותה ומודדים אל שאר העיירות הסמוכות לה, עכ"ל. ומה יענה לקו' התוס' בסוגיין הנ"ל "והלא מתוך הקורבא נראה שמאותה שאין בה ב"ד הי'". כיון דלדידיה נחתינן לדעת מאיפה בא הרוצח. עוד יש לעורר למה הרכיב הרמב"ם

דס"ל להגמרא דאימתי חייבה התו' ע"ע, דוקא אם איכא קצת הוכחה שממנה יצא הרוצח, אבל עיר אחרת אף שיש הוכחה וכמו רק שממנה יצא מ"מ פטורה דגזה"כ הוא רק דקרובה עכ"ל. שגדר גזה"כ הוא שרק כששייך לברר ע"י קרוב איכא חיוב ע"ע, אמנם מהות הקורבא היא אומדנא דאזלינן בתרה. וברמב"ם הנ"ל מבואר דפליג עליה וס"ל דהמרובין מביאין העגלה. וכפשטא דמילתא. דמתבאר בסוגיין שמעלת "קרוב" א"א להוכחה שמשם בא הרוצח ורובא עדיף מינה. לכן כשיש עיר הגדולה הם מביאין העגלה. אכן בספר אפיקי ים (כ"ו, ז') לומד אחרת וז"ל וע"כ הי' נראה עוד בזה עפ"י מאי דנ"ל לומר דמקור המח' דהרמב"ם ז"ל והתוס' רי"ד ז"ל אם גזה"כ הוא דוקא קורבא נובע מש"ס דסוטה (מה:): דמפרש טעמא דמתני' דאם נמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד שמניחין אותה ומודדין לעיר שיש בה ב"ד. משום דמרכינן לה מקרא דכתי' "ולקחו זקני העיר ההיא" היא מ"מ. וזהו המקור למחלוקתם ז"ל, דהרמב"ם ז"ל ס"ל דכמו דמרכינן בזה דמודדים להערים שיש בהן ב"ד והקרובה מהן מביאה ע"ע, אף דלאו קרובה אל החלל היא הרי חזינן דקרובה אל החלל לאו דוקא. ולהכי ס"ל דבדאיכא נפישא מינה ג"כ מביאה ע"ע אף דלאו קרובה אל החלל היא. והתוס' רי"ד ז"ל ס"ל דשאני הכא בנמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד וכו', עכ"ל. רואין דלא סגי ליה בהא דדרוש טעמא דקרא ד"והי' העיר הקרובה" ולימא דכ"ש דרובא מביאין עגלה, אלא צ' גילוי הקרא ד"ולקחו זקני העיר ההיא" המלמדת שקרובה לאו דוקא. וכשנדייק חזינן דלא קאמר שלאו דוקא בעינן קרובה, רק ש"קרובה אל החלל לאו דוקא" דודאי אף הרמב"ם ס"ל שלא צוה ה' מצוה זו אלא על הקרובה אלא שהפסוק הרחיב גבולי הקורבא דלא בעינן דוקא הכי סמוך להחלל וסגי בהא דהוי מהערים אשר סביבות החלל. וניחזי אנן דלפי"ז נמצא

אזלי' בתר רובא, ואי בתר רובא ליכא למיזל כ"ש בתר קורבא דהא רובא עדיף לר"ח, עכ"ל. פי' דבירוי, שבסוף מוכיח דכל קושיתו מעיקרא אינה קר', שהכלל דאין הולכין בממון אחר הרוב אינה מיישב ר"ח ממתני', דאכתי תקשה לדידיה דרובא עדיף ואפ"ה בממון לא אזלי' בתריה כ"ש דלא ליזיל בתר קורבא. ובמתני' תנא ה"ה של בעל השוכך. וליישב תוס' מקר' הרש"ש י"ל שבקור"ש (סי' ע"ח) דן וז"ל בדין הולכין אחר הקרוב יש להסתפק אי מהני קרוב במקום שתי כתי עדים המכחישות זא"ז, דלכאו' י"ל כמ"ש תוס' לענין מגו. דלא מהני במקום תרו"ת דלא עדיפא מאילו היו עוד שני עדים דתרי כמאה וה"נ לענין קרוב. אבל מצינו דחזקה מהניא גם במקום תרו"ת, והטעם דחזקה אינה מטעם בירור. אלא דמספק אין מוציאין הדבר מחזקתו, וזה שייך גם בספיקא דתרו"ת. וא"כ יש להסתפק בקרוב אם הוא מטעם בירור או דגזה"כ הוא ואינו מברר כלל, ואפשר דמהני גם בתרו"ת כמו חזקה, וכו', עכ"ל. ועל צד שקרוב הוי בירור כעין מיגו הגדרתה, שהיא בא להכריע ספיקות ולבררם והיא תולדה דעדים. אמנם בצד שהיא גזה"כ יש לעיין בהגדרתה. ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי (סטנסיל) מתלבן הענין וז"ל ולכאו' הי' צ"ל דאם נאמר דרובא לא הוי בירור וכמ"ש בשט"מ (ב"מ ו: ) דחשוב ספק לענין עשירי ודאי, אלא דהתו' אמרה ללכת אחר הרוב א"כ אם נאמר שקרוב זה בירור א"כ אמאי אמרי' הכא דרובא עדיף הא כיון שהקרוב מברר אין כבר הדין של רוב דליכא ספק. וע"כ צ"ל דקרוב נמי הוי דין ולא בירור, וכו', ובשלמא אם רוב וקרוב שניהם בירור אזלי אפשי' להבין דס"ל לר"ח דרובא עדיף דהבירור של רוב עדיף מהבירור של קרוב, אבל אם נאמר דשניהם דין, צ"ב אמאי ס"ל לר"ח דדין רוב עדיף מדין קרוב. ואפש"ל דהגדר של דין קרוב הוא שא"צ להסתפק על מקום אחר. אבל רוב הגדר הוא שהרוב יפסוק שמכאן בא הגזול, וא"כ ס"ל לר"ח דכיון שהרוב פסק שמכאן זה בא ל"ש

הלכתא דר"ח דרובא עדיף באמצע הלכות רוצח ופרשה דע"ע. שהיא מכל הפרשיות נראה כמנגדת להאי דינא. ונהי דתיכף לפני זה (בה' ו) פסק ש"הולכין אחר הרוב והמרוכין מביאין עגלה", מ"מ לא משמע דמאי שממשיך "אע"פ שהולכין אחר הרוב מה"ת וכו' הרוב עדיף" שבא בזה ליתן טעם לדעי', א. דהא קבעו להלכה בפ"ע ב. דלא דק לומר "שאע"פ וכו'". וצ"ב.

ה. ולבאר צ' למיחת ליסודו של דבר לדעת מנ"ל לר"ח דרובא עדיף. הא הוא בעצמו מעורר אע"ג דרובא דאו' וקורבא דאו', א"כ מנ"ל להכריע דרובא עדיף. ובריטב"א נתעורר בזה ומפרש דאפשר דגמרא גמיר לה, ובל"ה א"א לדעת איזה מהם עדיף דשניהם הוו אופנים להכריע בספיקות, ובא הקבלה וגילה דהאי הכרעה עדיף. והנה איתא במתני' בסוגיין. ניפול הנמצא בתוך נ' אמה ה"ה של בעל השוכך חוץ מנ' אמה ה"ה של מוצאו. ומפרשי תוס' הסיפא וז"ל ה"ה של מוצאו, דאזלינן בתר רובא דעלמא. ואפי' למ"ד אין הולכין בממון אחר הרוב היינו במקום שהאחר מוחזק אבל הכא דליכא חזקה דממונא אזלינן בתר רובא, עכ"ל. ומק' הרש"ש על הערת התוס' דאיכא מ"ד דאין הולכין בממון אחר הרוב. וז"ל ק"ל דא"כ כ"ש דלא נלך בתר קרוב דהא רובא עדיף ולכן הוי שפיר של מוצאו. עכ"ל. דממ"נ אם הולכין בממון אחר הרוב שפיר קאזיל בתר רובא דעלמא וה"ה של מוצאו, ואם אין הולכין בממון אחר הרוב כ"ש שאין הולכין אחר הקרוב. לר"ח דרובא עדיף, וממילא ה"ה של מוצאו. וכהאי חשבון מצינו גם ברמב"ן בסוגיין. דמקשי' ממתני' על ר"ח - תנן ניפול הנמצא תוך נ' אמה ה"ה של בעל השוכך. ואע"ג דאיכא אחרינא דנפיש מיניה. ומק' הרמב"ן וז"ל ואי קשיא לך היכי אקשינן מתני' עליה דר"ח הא אין הולכין בממון אחר הרוב. לא מילתא היא דכי אמרי' אין הולכין בממון אחר הרוב ה"מ דלא לאפוקי ממונא משום דקי"ל זה כלל גדול בדין הממע"ה, אבל היכא דליכא חזקה

לק"מ, דנהי דע"י הקורבא נחתינן לדעת מאיפה בא הרוצח, לא נחתינן לברר אמיתיות מציאות הדברים. דהא קרוב לא הוי בירור כלל, וא"א הנהגה דגזר רחמנא ללכת אחריה, ובהאי תורה הק' כתוב גם כן דאין הדין רק על העיירות דאית בהו ב"ד, ובהני עיירות אזלי' בתר הקרוב לתלות שממנה בא הרוצח, ע"כ דס"ל שקרוב הוי בירור והיא תולדה דעדות וכדו'. שהם בירורין החלטים, ולכן דאי אזלינן בתריה נראה דמאותה שאין בה ב"ד ה"י. ולפי האי צד פשוט דענין קרוב היא הכרעה בספיקות. שע"י - אין להסתפק - לא שייך לברר שודאי מהקרוב בא, דהא הגדרתה א"א שלא לשמוע צד השני לחוש דממרחק תביא לחמה. אבל מבורר ודאי לא הוי. והדרא קו' הרש"ש לדוכתא, וצ"ע.

ו. עכ"פ מכ"ז מתחיל להנוצץ ביאור דברי הרמב"ם בטוב טעם, דהוא ז"ל דלא נתקשה בקו' התוס', וס"ל דנהי דפרשה של ע"ע דאזיל בתר קרוב מיחת לברר מאיפה בא הרוצח, אפ"ה בעיר קרובה דלית בה ב"ד מודדין לעיר דאית בה ב"ד, חזינן דס"ל כהאי צד דהקו"ש שקרוב הוי גזה"כ, והיא דין הנהגה בספיקות, ובהני עיירות דנכללין בהספק אזלינן בתר האי הנהגה, והם העיירות הסמוכות דאית בהו ב"ד. וכיון שכן יש להוסיף הגדרת הרש"ש זצ"ל. ולומר דהרמב"ם למד דברי ר"ח שרובא עדיף מטעם שהיא הכרעה בספיקות, וקרוב א"א שלא להסתפק, והיא עיקר חידושא דר"ח לומר שאין קרוב הכרעה בספק שלא יהא ידוע ברוב וקרוב הי מינייהו עדיף, אלא לא הוי רק שלא להסתפק. וכיון שכן מובן שרוב וקרוב הבאין כאחד רובא עדיף, נמצינו למידיים שדברי ר"ח הם ביאור בהגדרת "קרוב" שנאמר בפרשת ע"ע, ושפיר מצא מקומו ברמב"ם הל' רוצח באמצע עניני ע"ע.

ובזה יש מקום ליישב תמיהת החת"ס שאע"פ שבע"ע תלה רחמנא דבמקום רובא דעלמא דליזיל בתר קורבא, אפ"ה שפיר מצי

לומר שהקרוב יפסוק שאין להסתפק שמשם זה בא, והדין רוב מכריע שיש להסתפק על מקום ובאמת משם זה בא. עכ"ל. ועי"ש שמביא החשובן דהרש"ש והרמב"ן דלע"י דאם אין הולכין בממון אחר הרוב כ"ש דאין הולכין אחר הקרוב לר"ח. ומסיים ע"ז וז"ל ולכא' לפי מש"כ אינו מוכרח, דאע"ג דממון ליכא ההכרעה של רוב אפשר שיהיה הדין של קרוב שאומר שאין מקום להסתפק כלל, והריטב"א כתב כאן דהא דאמר ר"ח דרובא עדיף גמרא גמיר לה, וזה משום דה"י קשה לו מנ"ל דרובא עדיף הא שניהם הם דיני הנהגות לספיקות ומנין לו שרוב עדיף מקרוב, וע"ז תי' שקבל כן מרבתינו, עכ"ל. וה"י נראה ליישב בזה התוס', דלית להו האי גמרא גמירא דס"ל להריטב"א, ונתקשו מנ"ל לר"ח דרובא עדיף, וע"כ צ"ל שר"ח בא לפרש שרוב וקרוב הם שני דברים נפרדים לגמרי. שרוב מכריע ספיקות וקרוב אומרת דאין מקום להסתפק, וממילא רוב וקרוב הבאין כאחד, א"א להתעלם מצד הרחוק כיון שרוב צועקת שיש להסתפק על מקום אחר, ומאחד שנתהוה לספק מובן מאליו שרובא עדיף ולא מחמת שכח הרוב טפי מקרוב, אלא מחמת דאין קרוב מדברת כלל להכריע ספק, ואין לפנינו רק ההכרעה של רוב. ולכן מעורר התוס' דאמאי הוי של מוצאו ואזלי' בתר רובא דעלמא, הא אין הולכין בממון אחר הרוב, אבל בתר קרוב מיהא נילך דלפי הנ"ל לא מצאנו שרובא עדיף מקרוב. רק שהם ב' דברים, ונהי דלא אזלי' בתר רוב משום דבממון לא די בהכרעת ספיקות בתר קרוב שפיר איכא למיזל לאמר דאין להסתפק כלל שיבא מן הרחוק. (כעין מה דאזלי' בממון בתר חזקה).

אמנם בהתוס' שהבאנו לע"י דמקשי' מסוגיא דסוטה על סוגיין, דהאיך מודדין מהעיר הרחוקה דאית בה ב"ד "והלא מתוך הקורבא נראה שמאותה שאין בה ב"ד הי"י חזינן דבכלל לא ס"ל כהאי צד דהקו"ש שקרוב הוי גזה"כ ולא בירור, דאי ס"ל הכי

וקרוב אזלינן בתר קרוב א"כ הואי ודאי ערלה. ע"כ. ודבריו ז"ל אינם מובנים, שבקו' אית ליה צדא שרוב וקרוב שוין הם והויא ספיקא, ובתירוצו אינו מתייחס לזה כלל. וצ"ב.

וטפי מזה מק' הרש"ש. דאף אם נאמר שכוונת התוס' בתירוצו לשלול האי צדא, יש להקשות וז"ל לכאו' זה סותר למש"כ לעי' (בד"ה דתני) דאע"ג דקתני ספיקו טמא ע"כ לאו ספיקא היא מדת"ר"ח וכו', אלמא דיש סברא לומר דספיקא היא וכ"כ שם בהגה"ה, ע"כ. והנראה לפרש בהקדם חידושו של הרמב"ן שם, על הא דאמר' - אבל עינבי מצנעי - וז"ל פירוש עבידי ודאי דמצנעי ואפי' לר"ח אסור דכי הא לאו קרוב בלחוד הוא אלא במקומו ממש הוא וחזקה כאן נמצאו וכאן היו.

וה"נ מוכח בקידושין פ"ק (לח:): דקאמרין בברייתא כרם הנטוע ירק וירק נמכר חוצה לו בארץ אסור, והיינו משום דדרכן של כל הגננים למכור על פתח גנותיהן כדאמר' בסוף ב"ק (קט). הלכך כמי שהוא במקומו דמי וכיון דבמקום שהוא מקומן ומצוי ליכא למאן דאמר רוב עדיף. וכן נראה לי, עכ"ל. ופליג הרא"ש (סי' כ"ב) על הרמב"ן. עיי"ש שמעתיק דינא דרבינא ומסיק וז"ל והוא הדין אפי' ענבי נמי שרי ע"כ, ובמושכל ראשון הב' דס"ל דאף בכה"ג איכא הלכתא דר"ח דאזלי' בתר רובא אע"פ שבמקומו ממש הוא. וק' מסוגיא דקידושין שמביא מינה הרמב"ן סייעתא לשיטתו. אמנם כשרואין שם דברי ההגה"ה נתהפך הגלגל וז"ל נראה לי דלדידן דלא אזלי' בתר קורבא אלא בתר רובא אפי' ענבים שרו דלא אמרי' משל ערלה הן דלכה"פ הו"ל ספק ערלה דשרייא בחו"ל וכו', עכ"ל. וצ"ב דלדידן דלא אזלינן בתר קורבא אזלינן בתר רובא ולמאי בעי להוסיף "דלכה"פ הו"ל ספק ערלה" הא ודאי לא הוי ערלה, אלא רואין שבמקצת אית ליה סברת הרמב"ן דשא"ה דמקומו ממש הוא. ועדיפא מסתם קרוב. אלא פליג עליה דלכה"פ ספק

ר"ח לחדש שבד"כ אזלינן בתר רובא אפי' במקום קורבא דמוכח, שלהנ"ל נמצא שאין הענין כלל שרובא אלים מכל קרוב. שנתקשה דא"כ בע"ע למה מצינו חילוק בין אם היא קרובא דמוכח או לא, אלא לא בא ר"ח לחדש רק שכל מעלת קרוב א"א לומר שאין להסתפק, וס"ל להרמב"ם שכיון שנבנה האי יסוד שאר הבנין כבר קם בתקפה מאיליה, דמעכשיו סברא פשוטה היא, שבמקום רוב ודאי צ' להתייחס לצד השני ונחיה' לספק וממילא אזלי' בתר רוב. ואין זה כלל מחידושו דר"ח. וא"כ נמצא דבר נפלא, שהאי גזה"כ שתלה רחמנא ע"ע דליזיל בתר קרוב דמוכח ולא בתר הרוב, דבע"ע יש איזה ענין ליזיל בתר קורבא אינה קו' כלל על ר"ח ואזיל שפיר כיסודו שמעלת הקרוב היא שאומרת דאין להסתפק, וכל מה שמצינו בע"ע הוא חידוש שבהאי נידון האלים התורה הק' כח הקרוב ואמרה שבתוקף אזלי' עם האי יסוד, ובקרוב דמוכח לא מספקינן אפי' כשצד השני הוי רוב. ולכן שפיר איכא למילף קורבא דאו' מע"ע ולא ללמוד משם שקרוב עדיף מרוב, ואין זה לימוד לחצאין. כיון שאין המדובר בכח ההכרעה שבה דאיכא למיקשי, דאם ילפי' משם קרוב צ' לילף גם דרגת כחה שהיא אלים מהכרעת הרוב. אלא הוא ענין דאין להסתפק, ובע"ע מצינו זה באלימות ובתוקף דאין שומעין אפי' רוב. ויסוד הדבר יליף ר"ח מע"ע - שקרוב היא הגדרה דאין להסתפק, והא שכשבא ביחד עם רוב מחלקין אותה מע"ע היא סברא בולטת שרק בע"ע תלה רחמנא בקרובה. והבן.

ז. עוד איתא בסוגיין בהמשך (כד). ההוא חצבא דחמרא דאישתכח בפרדיסא דערלה שריא רבינא, ופרש"י ולא חש שמא מכרם זה גנב היין זה. לימא משום דסבר לה דר"ח. שא"ה דאי מיגנב מינה אצנועי בגוה לא מצנעי. והנ"מ חמרא אבל עינבי מצנעי. ובתוס' לימא משום דסבר לה כר"ח. וליכא למימר דשריא משום דספק ערלה בחו"ל מותרת. דהא אי לית ליה כר"ח אלא רוב

[ונהי דלא את"ש מהא דמקשי אח"כ מסוגיא דסוטה, דשם נתבאר דבכלל ס"ל כצד הראשון של הקו"ש שקרוב הוי בירור, מיהא הא נשאר שם בקו'. ולקו' איכא תירוץ, ואולי היא גופא התי'. דענין קרוב היא כצד השני של הקו"ש שקרוב הוי גזה"כ]. משא"כ ברמב"ן מבואר דס"ל שקרוב הוי הכרעה בספיקות דומה לרוב ולכן עביד ק"ו דאם אין הולכין בממון אחר הרוב כ"ש דאין הולכין אחר הקרוב. דלפי תוס' מצינו מושג בר"ח דאף דאיכא כח של "אין להסתפק" בא הרוב וצווקת שממנה יצא הנידון ומספק הוודאים, וזה חלק מהיצור דרוב וקרוב רובא ועדיף, וברמב"ם למדנו שהיא מילתא דפשיטא ואינה בכלל מחידושה של ר"ח. משא"כ להרמב"ן לא מצינו האי מושג בר"ח, דהא דאזלי בתר רוב אינה צריכה לספק הוודאים, שהא קרוב אינה ענין דאין להסתפק אלא הכרעת ספק וכנ"ל. ומסתבר טובא לומר שבמקומו ממש כו"ע מודו דהוא ענין שאין להסתפק ואוקמוה אחזקתה, וכלשון הרמב"ן "כאן נמצא כאן הי", דע"כ לא פליג הרמב"ן (והריטב"א) אלא בקרוב שקצת מיהא יצאה, דס"ל דדי בזה שיתהוה לספק והקרוב א"א הכרעה על הספק, אבל כשלא יצאה כלל וכלל ודאי אין להסתפק כלל. ולכן תוס' דס"ל שרוב אית ליה האי כח לספק הוודאים כדמצינו בקרוב גם במקומו ממש ס"ל שלכה"פ יספק הרוב עכ"פ שיהי ספק.

משא"כ הרמב"ן לית ליה האי מושג, וע"כ ל"ק ר"ח רק שהכרעת הרוב עדיף מהכרעת הקרוב. מיהו במקומו ממש האומרת דאין להסתפק כלל. ס"ל דלא מתחיל ספק בכלל שנכריע בתר רוב. ולכן ס"ל שבהא מודה ר"ח שכאן נמצא כאן הי'. והוי ודאי ערלה.

מיהא הוי כיון דאיכא רובא, ובחול"ל שריא. וכשנדקדק בסוגיא דקידושין רואין דאיתא שם ש"בארץ אסור" ובחול"ל שריא. והיא היא שיטת ההגה"ה, וכן ניתן ללמוד בדעת הרא"ש. דהא דשרי ענבים היינו מספק ובחול"ל, והוא פלא על הרמב"ן דסייעתיה לאו סייעתא אלא תיובתא, דלדידיה צ"ל אסור בין בארץ ובין בחול"ל. וצע"ג. ובזה נחזור לפרש דברי התוס', די"ל דהוא ז"ל ג"כ קאזיל ע"ד הרא"ש. שבסוג קורבא דמקומו ממש הוא שייך שע"י רוב יהי ספק רק לאחר דקי"ל כר"ח. אבל בל"ה יהי ודאי ערלה. דאם בכל רוב וקרוב אמרי' דכי הדרי ניהו והוי ספיקא, אז במקומו ממש דאלימ מסתם קרוב אלימ ג"כ מרוב וניזיל בתריה לומר דכאן נמצא כאן הי', נמצא דאף כשנאמר דשריא רבינא משום ספק ערלה בחול"ל מוכח דס"ל כר"ח. וה"פ דברי התוס' "וליכא למימר דשריא משום דספק וכו' דהא אי לית ליה דר"ח אלא רוב וקרוב אזלינן בתר קורבא" ר"ל שמתייחסין להקרוב עכ"פ שתהוה לספק כשמנגד להרוב - "א"כ הויא ודאי ערלה" ר"ל בדין שנמצא במקומו ממש יהי ודאי ערלה, ע"כ שבד"כ רוב וקרוב רובא עדיף, ולכן בדין לכה"פ יהיה ספק ערלה דשרי בחול"ל, ממש כההגה"ה הנ"ל.

ח. היוצא לנו מזה. דפליגי הרמב"ן ותוס' אליבא דר"ח. ברוב ומקומו ממש, הרמב"ן ס"ל שבהא מודה ר"ח דאזלי בתר מקומו. ותוס' ס"ל דלכה"פ ספק הוי. ונראה דלשיטתייהו קאזלי, שיש לומר שהאי מח' תלוי בביאור דברי ר"ח. שכדי ליישב קו' הרש"ש על תוס' (ד"ה חוץ לחמשים) ביארנו דס"ל שמעלת קרוב היא שאמרינן דאין להסתפק, ולכן נהי דאין הולכין בממון אחר הרוב, אחר הקרוב שפיר איכא למיזל,

דוד זליג זלצמן

## בענין סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך ובענין חבוט רמי

לומר דאיה"ג הר"ן פליג על תוס' וסובר דאפילו בסכך שלם אמרינן חבוט רמי, אמנם א"כ אכתי תיקשי מ"ט בסוכה תחת סוכה אין מכשירין משום חבוט רמי כקושיית תוס', וליכא לתרץ דהוי סכך שלם דהרי סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך אמרינן חבוט רמי אפילו אי הוה סכך שלם וכמשנ"ת.

ונראה דהנה המרומי שדה הר"ש וכ"כ מדעסוי כתבו דהטעם דהכא בסוכה תחת סוכה לא אמרינן חבוט רמי, דפסול שתי סככים פסול מה"ת מדכתיב בסכת חסר ו' ודרשו בגמ' (דף ט:): דלהכי פסול סכך תחת סכך אחד מדכתיב חסר, א"כ הועיל והכא סוכה תחת סוכה הוי פסול מה"ת בכה"ג לא אמרינן חבוט רמי. וא"כ לא קשה על דברי הפנ"י דאפשר דלמד כדברי המרומי שדה דהטעם דלא שייך חבוט רמי הוא משום דהוא פסול מה"ת אבל בסכך שלם דאמרינן חבוט רמי, ולכן כתב דלדעת הר"ן סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך כשירה משום חבוט רמי אפי' אי הוה סכך שלם. והנה לעיל הבאנו דברי המהר"ם מה שכתב בדעת תוס' דבסכך שלם לא אמרינן חבוט רמי, ולכאורה קשה דאמרינן בדף ט: דהעושה סוכה תחת האילן והצל של סוכה מרובה מחמתה רק בצירוף צל האילן כשירה רק אם חבטן פי' עירב ענפי האילן עם סכך הסוכה, ובצירוף שניהם נעשה צילתה מרובה מחמתה כשירה עכ"פ לדעת תוס' שם, וכתב התוס' שם בד"ה הא וא"ת כיון דאין תחתונה צילתה מרובה מחמתה אלא מחמת העליונה אמאי כשירה הא אמרינן לקמן בריש הישן [בדף כב.] סוכה המדובללת כשרה ומפרש שמואל בגמרא קנה עולה וקנה יורד וקאמר אביי לא שנו אלא שאין בין זה לזה שלשה טפחים אבל יש בין זה לזה שלשה טפחים פסולה, א"כ אמאי כשירה הסוכה, ותיירץ תוס' דהרי רבא אמר

בסוכה דף טז. המשלשל דפנות מלמעלה למטה אם גבוה מן הארץ שלשה טפחים פסולה ואם מלמעלה למטה אם גבוה עשרה טפחים כשרה ר' יוסי אומר כשם שמלמעלה למעלה עשרה טפחים כך מלמעלה למטה עשרה טפחים ע"ב המשנה. והטעם דסוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך כשירה כתב הריטב"א וכן כתבו עוד ראשונים משום גוד אסיק דרואין כאילו המחיצה עולה למעלה עד הסכך ולכן הסוכה כשירה, והקשה הפנ"י דהרי ידוע דעת הר"ן [בדף ב ע"א מדפי הרי"ף] דהא דקיי"ל הלכה למשה מסיני דאמרינן גוד [אסיק, אחת] היינו רק לשבת, אבל לגבי סוכה לא נתקבל הלכה למשה מסיני, א"כ קשה לדעת הר"ן מ"ט מכשירין סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך הרי בסוכה לא אמרינן גוד אסיק, לדעת הר"ן כן הקשה הפנ"י, ותיירץ דלדעת הר"ן אפשר דסוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך כשירה הוא מדין חבוט רמי דרואין כאילו הסכך נופל עד הדפנות ולכן הסוכה כשירה, עכ"ד.

ולכאורה תמוה על הפנ"י דכתב דמכשירין משום חבוט רמי. דהרי תוס' (בדף ט. בד"ה אמר ר"ה טפח) כתב דבסכך שלם לא אמרינן חבוט רמי. דאמרינן התם בגמ' וכמה יהא בין סוכה לסוכה ותיפסל תחתונה משום סוכה תחת סוכה אמר רב הונא טפח. וכתב תוס' וז"ל אע"ג דלקמן בפרק הישן דף כב: אמרינן חבוט רמי, הכא לא שייך עכ"ל, ותוס' לא ביאר מ"ט לא אמרינן הכא חבוט רמי, וכתב המהר"ם דרק בקנה עולה וקנה יורד אמרינן חבוט רמי, אבל בסכך שלו לא אמרינן חבוט רמי, הרי דבסכך שלו לא אמרינן חבוט רמי, וא"כ קשה על דברי הפנ"י שכתב דלדעת הר"ן מכשירין סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך משום חבוט רמי והרי הוי סכך שלם ובסכך שלם לא אמרינן חבוט רמי, ובאמת אפשר

זו רק חסרון שאינן מגיעות לסכך דלכאורה משמע דלא הוי פסול מה"ת ולכן אמרינן חבוט רמי].

אמנם תירוץ זה דחוק, דהרי המרומי שדה כתב רק טעם דזו פסול מה"ת, ובלא"ה אפשר דסוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך אי לא אמרינן חבוט רמי אפשר דזו פסול מה"ת וצ"ע.

ונראה לתרץ, ובהקדם קושיא אחת דהרי לכאורה קשה על המרומי שדה שכתב בדבר שפסול מה"ת לא אמרינן חבוט רמי דהרי מקור דין חבוט רמי הוא בדף כב. דאמרינן התם סוכה המדובללת כשירה ואמר שמואל קנה עולה וקנה יורד. וע"ז אמר רבא דאפילו יש יותר משלשה טפחים בין קנה לשני מ"מ כשירה דאמרינן חבוט רמי. ולפי דברי המרומי שדה בדבר שפסול מה"ת לא אמרינן חבוט רמי א"כ קשה דהרי הכא בקנה עולה וקנה יורד הפסול הוא מה"ת דליכא צילתה מרובה מחמה [עכ"פ לדעת רש"י ודוחק לומר דתירוצו קאי רק על תוס' שם יעו"ש ודוק] וכמו שהובא לעיל דאין החמה מרובה הצל בטל א"כ ליכא סכך כלל וכל סוכה היא ע"ש הסכך וכנ"ל א"כ קשה הרי הפסול הוא מה"ת ומ"מ אמרינן חבוט רמי.

ואולי יש לומר דאפילו לפי דברי המרומי שדה בדבר שפסול מה"ת לא אמרינן חבוט רמי היינו דוקא שיש פסול מה"ת והפסול הוא בקום ועשה כמו בסוכה תחת סוכה דסכך העליון פוסל סוכה התחתונה, והיינו דהפסול הוא בקום ועשה ואז לא אמרינן חבוט רמי. אבל באופן דפסול מה"ת בשב ואל תעשה, והיינו דחסר הכשר סוכה כמו בקנה עולה וקנה יורד אז בודאי אמרינן חבוט רמי אע"ג דהפסול התם הוא מה"ת, מ"מ הוא רק דחסר הכשר סוכה ולכן פסול מה"ת ולכן אמרינן חבוט רמי, ובזה יתישב גם מ"מ מכשירין סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך משום חבוט רמי וכדברי הפנ"י, אע"ג דהפסול הוא מה"ת דליכא שם סכך כלל הואיל והסכך אינו סמוך לדופן, מ"מ שפיר אמרינן חבוט רמי הואיל והפסול

התם דאם קורה העליונה רחבה טפח כשירה אפילו אם יש בין זה לזה יותר מג"ט דאמרינן חבוט רמי עכ"ד, והקשה המלא הרועים על דבר המהר"ם שכתב דבסכך שלם לא אמרינן חבוט רמי והרי הכא כתב תוס' דאמרינן חבוט רמי, ותירץ דהא דמורידין צל האילן היינו לא כל הצל אלא מורידין רק שבצירוף צל זו יהא צל התחתונה מרובה, עוד תירץ דאיה"נ לא הוי כלל סכך שלם דלא אמרינן חבוט רמי דהרי אמרינן התם בגמ' דחמה של האילן מרובה מצילתה א"כ נמצא דבאמת לא מורידין סכך שלם אלא מקצת ענפי אילן, אבל לדעת המרומי שדה בדבר שפסול מה"ת לא אמרינן חבוט רמי ולהכי פסל תוס' סוכה תחת סוכה נשאר קשה קושיא זו דהרי בסוכה תחת אילן מיירי דרק בצירוף צל האילן הוי צילתה מרובה מחמתה א"כ בלא דאמרינן חבוט רמי הוי פסול מה"ת דהרי כתיב בתורה בסוכות תשבו וכתב רש"י (בדף ב.) על הא דאמרינן במשנה ושחמתה מרובה מצילתה פסולה [וע"ז כתב רש"י] דעיקר הסוכה ע"ש הסכך מיקרי ואם חמתה מרובה מצילתה הצל בטל בחמה א"כ ליכא צל עכ"ד, מבואר דבאופן דהוי חמתה מרובה מצילתה פסול מה"ת ולדברי המרומי שדה דבפסול מה"ת לא אמרינן חבוט רמי א"כ קשה מ"ט הכא אמרינן חבוט רמי והרי פסול מה"ת, ואפשר לדחוק ולתרץ לדעת המרומי שדה הא דלא אמרינן חבוט רמי היינו דוקא באופן דהוי סכך שלם ופסול מה"ת ולכן בסוכה תחת סוכה יש דין סכך שלם ופסול מה"ת לכן לא אמרינן חבוט רמי, אבל בסוכה תחת האילן איה"נ פסול מה"ת אבל לא הוי סכך שלם וכדברי המלא הרועים כנ"ל א"כ א"ש דלהכי אמרינן חבוט רמי אע"ג דפסולו מה"ת מ"מ לא הוי סכך שלם. [ולפי"ז נמי לא קשה הקושיא הראשונה מ"ט בסוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך כשירה והרי הוי סכך שלם, ולפי הנ"ל א"ש דמתי לא אמרינן חבוט רמי בסכך שלם דוקא באופן שפסול מה"ת והתם

דאמרינן גוד אסיק היינו להעלות לסכך אבל לא לבנות עי"ז מחיצה בכה"ג לעלות שפיר אמרינן גוד אסיק אפילו לדעת הר"ן, ובשו"ת הרדב"ז [ח"ח סעי' ח'] תירץ וכן הוא בערוך לנר שם בחירוצו השני דדעת הר"ן דהטעם דמכשירין סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך, לא משום דאמרינן גוד אסיק אלא הואיל ואיכא מחיצה י' טפחים סגי בהכי להכשיר הסוכה די' טפחים שמה מחיצה אע"ג שאינה סמוכה לסכך, דמנסר הלכה רק לענין רוחב המחיצות שלא יהא מובדל מן הסכך ברוחב ג"ט, אבל באורך לא נמסר כלל הלכה, וא"כ הסוכה כשירה בעצם הואיל וסגי במחיצות י' טפחים יעו"ש. ולכאורה צריך להבין מ"ט לא תירץ הפנ"י כתירוץ הערוך לנר והרדב"ז דהואיל ויש מחיצה י' טפחים הסוכה כשירה בעצם אלא תירץ משום חבוט רמי, ונראה לומר דהנה אמרינן (בדף ד.) היתה גבוהה עשרה והוצין יורדין לתוך י' סבר אביי למימר אם חמתה מרובה מצילתה כשירה א"ל רבא הא דירה סרוחה היא ע"כ, הרי נתבאר דבפחות מי"ט פסול משום דירה סרוחה, והקשו הפנ"י ועוד אחרונים. למה אמרינן בע"ב דסוכה שאינה גבוהה י' טפחים פסול ילפינן מארון וכפורת, תיפול דהא אמר רבא דפחות מי' טפחים דירה סרוחה. ותירץ הפנ"י דאיה"נ עיקר הלימוד דהגמ' למדה מארון וכפורת היינו למחיצות שבת דלא הוי רה"י פחות מי' טפחים לכן אמרו נמי לסוכה ולמדו דאפילו אי הסכך גבוה יותר מי' טפחים והמחיצות פחות מי"ט מ"מ מיפסיל משום דליכא מחיצה י' טפחים.

והשפ"א (בדף ד.) תירץ על קושיא הנ"ל דילפינן מארון וכפורת דאפילו בסוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך כשירה הואיל ואיכא מחיצה י' טפחים, הרי מהא דחזינן דהפנ"י לא תירץ תירוץ זה משמע דאין סובר דמה"ט יהא כשר סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך, ולכך תירץ תירוץ אחר מ"ט בעי קרא דפחות מי' פסול, דהפנ"י סובר דאין להכשיר משום דסגי במחיצה י' טפחים לכן

הוא רק בשב ואל תעשה דחסר הכשר סוכה היינו דחסר הא שהסכך סמוך לדופן, אז שפיר אמרינן חבוט רמי, וא"כ נמי לא קשה מתוס' (בדף ט:) שכתבו דסוכה תחת האילן וצל סוכה מרובה מחמתה רק בצירוף צל האילן מכשירין משום חבוט רמי, אע"ג דהפסול התם מה"ת דהרי בלא צירוף צל האילן ליכא צילתה מרובה מחמתה מ"מ שפיר אמרינן חבוט רמי, והטעם כמו שכתבנו לעיל דהיכא דהפסול מה"ת הוא רק בשב ואל תעשה דחסר הכשר סוכה היינו דחסר שיהא צל מרובה מחמתה דעכשיו בלא צל האילן הסוכה פסולה מ"מ אמרינן חבוט רמי אע"ג דהפסול הוא מה"ת הואיל והפסול הוא רק בהכשר סוכה וזה בשב ואל תעשה לכן אמרינן חבוט רמי.

ולפי מה שנתבאר לעיל החילוק בין אי הפסול הוא בקום ועשה דיש סכך פסול, לבין אי הפסול דחסר בהכשר, א"כ אולי אפשר לומר כן נמי בדעת המהר"ם דכתב דבסכך שלם לא אמרינן חבוט רמי, דהנ"מ באופן דהסכך הוא בקום ועשה כגון סוכה תחת סוכה בסכך העליון ע"ז אנו רוצים לומר חבוט רמי וע"ז כתב המהר"ם דלא אמרינן חבוט רמי הואיל והוי סכך שלם, משא"כ בדף ט: בסוכה תחת האילן שכתב תוס' דמכשירין משום חבוט רמי אפילו אי הוה ספק שלם א"כ לכאורה סותר לדברי המהר"ם לעיל וכקושית המלא הרועים וכמו שהובא לעיל, אמנם לפי יסוד הנ"ל אפשר לתרץ דהרי הכא דאמרינן חבוט רמי על האילן הוא לא משום דהאילן פוסל, אלא דע"י החבוט רמי אנו רוצין להכשיר הסוכה שיהא צילתה מרובה א"כ בכה"ג שפיר אמרינן חבוט רמי אפילו אי הוה סכך שלם וכמו שביארנו לעיל.

ובעיקר קושית הפנ"י לדעת הר"ן דלא אמרינן גוד אסיק א"כ איך מכשירין סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך, תירץ הערוך לנר (בדף ו:) דגוד לא שייך רק אם ע"י הגוד יעשה מחיצה, אבל באין מגיעות לסכך הרי מיירי במחיצה גבוה עשרה טפחים א"כ מה

כלל הר"ם בהלכה זו ההלכה שאם סיכך בדבר שריחו רע או נובל הסוכה לא נפסלה אלא לכתחילה לא יסכך בהם והנה דעת הר"ן בדבר שריחו רע דפסול אף בדפנות וכתב הכסף משנה שם דמדעת הר"ן משמע דפסול אפילו בדיעבד, א"כ הרי דעת הר"ן דאפילו הפסול הוא משום שלא ידור כרצונו מ"מ מיפסל בדיעבד ולהכי פוסל דבר שריחו רע אפילו בדיעבד כמו שכתב הראב"ד, וא"כ הוצין יורדין לתוך י' נמי פוסל בדיעבד אע"ג דהפסול הוא לא בסיכוכה אלא שמחמת זה לא ידור כרצונו נפסל בדיעבד.

וא"כ א"ש דלכן תירץ הרדב"ז דכשר הואיל ויש מחיצה גבוה י', דהרי אין יכולין לתרץ תירוץ הבית ישראל לדעת הר"ן, דהרי אפילו אי הוי מטעם דירה סרוחה נפסל בדיעבד א"כ ע"כ שהר"ן יתרץ כתירוץ השפ"א דבעי קרא להכשיר סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך הואיל ואיכא מחיצה גבוה י'. אמנם אינו מוכח לומר כן דהרי איה"נ א"א לתרץ תירוץ הבית ישראל דהרי פסול בדיעבד, מ"מ אפשר לתרץ תירוץ אחר דלהכי בעי פסוק ולא סגי בטעם דדירה סרוחה כמו שכתב הערוך לנר דאע"ג דקומת אדם בינוני יותר מעשרה טפחים מ"מ כשירה.

[ולדעת הריטב"א דפוסל בהוצין יורדין לתוך י' אפילו בדיעבד וא"כ קשה למה צריך לימוד מיוחד דפחות מעשרה טפחים פסול תיפו"ל דפחות מעשרה זו דירה סרוחה, וע"כ צ"ל כתירוץ הפנ"י דעיקר הילפותא מהפסוק הוא על מחיצות שבת וכנ"ל, ולעיל הובא מה שכתב הריטב"א דהטעם מכשירין סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך משום גוד אסיק ונראה דאזיל לשיטתו, דהרי הריטב"א אינו סובר חידוש זה דאם יש מחיצה י' טפחים כשירה הסוכה בלא שום הכשר, דהרי הוא מתרץ על הקושיא מ"ט צריך לימוד לפחות מעשרה טפחים תיפו"ל דהוי דירה סרוחה, וע"ז מתרץ דעיקר הלימוד הוא על מחיצות שבת ולא תירץ

תירץ דסוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך לדעת הר"ן כשירה משום חבוט רמי.

ובאמת קשה על הערוך לנר, דהרי על קושיא זו של השפ"א והפנ"י מ"ט בעי קרא לסוכה פחות מ"ט תיפו"ל משום דירה סרוחה תירץ הערוך לנר בדף ד: דהלימוד הוא דסגי במחיצה י' טפחים אע"ג דקומת אדם בינוני הוא יותר מעשר טפחים מ"מ ע"ז קאי הלימוד דמ"מ סגי במחיצה י' טפחים, אבל מחיצה פחות מ"י טפחים לא צריך קרא אלא סברא הוא דאין אדם דר בדירה סרוחה, ולכאורה צ"ע מ"ט לא תירץ כתירוץ השפ"א דהפסוק מלמד דסוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך כשר הואיל והמחיצה גבוה י' וסגי בהכי והרי הערוך לנר כן סובר הך סברא כמו שכתב להדיא בדף ו: דלדעת הר"ן כשר דסגי במחיצה י' טפחים וצ"ע.

ולכאורה היה נראה לומר דלהכי תירץ השו"ת הרדב"ז לדעת הר"ן סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך כשירה, משום דהר"ן סובר דלא צריך כלל לגוד אסיק אלא הואיל ויש מחיצה י' טפחים הסוכה כשירה. דהנה, הבית ישראל תירץ על קושיא שהבאנו מ"ט צריך לימוד מיוחד דפחות מ"י טפחים פסול וילפינן מארון וכפורת תיפו"ל דהוי דירה סרוחה, ותירץ דאי מטעם דירה סרוחה היה הסוכה פסול רק לכתחילה ובאמת כן דעת הרמב"ם דסוכה גבוהה י' טפחים והוצין יורדין כשר בדיעבד כמו שפסק בהלכות סוכה (פרק ה' הלכה ב') וצריך להזהר שלא יהא הוצין יורדין לתוך י', ודייק רבינו אברהם מן ההר וכ"כ המאירי דמשמע מדעת הרמב"ם מדכתב רק וצריך להזהר משמע דזו רק דין לכתחילה, עכ"פ תירץ הבית ישראל דלהכי צריך לימוד מארון וכפורת לפסול אפילו בדיעבד דאי מטעם דירה סרוחה לא נפסל בדיעבד וכנ"ל. ודעת הר"ן בהוצין יורדין לתוך י' הוא דפסול אפילו בדיעבד, והראיה דרבינו אברהם מן ההר כתב שם טעם של הרמב"ם דכשר בדיעבד הוא הואיל דאין לה פסול מחמת דברים הפוסלים סיכוכה אלא שהאדם לא ידור כרצונו ולכן

אמנם א"א לומר כן. דהנה המחבר פסק (בסימן תרלט. סעיף א') אבל כלי אכילה לאחר אכילה כגון קדרות וקערות חוץ לסוכה ובשער הציון (שם ס"ק י"ג) הביא דעת רבינו מנוח דכל זמן שהכלים המאוסים שם אין יכולים לברך לישב בסוכה ונפסלת מדרבנן. וכתב וכן מוכח לשון הרי"ף. אבל הבעה"מ והר"ן כתבו דעת הרי"ף הוא לא כן אלא דבדיעבד הסוכה כשירה, עכ"פ נתבאר דנחלקו אי באופן שהסוכה נאסרת ע"י כלים שאין דרכן להיות בסוכה, דעת רבינו מנוח לפסול מדרבנן, ודעת הר"ן ועוד ראשונים דכשר. וע"כ דא"א לומר דהוציא יורדין נפסל מטעם תשבו כעין תדורו ודעת הר"ן שם לפסול בדיעבד, דהרי הכא בכלים מאוסים דהטעם שאסור להכניסם בסוכה משום תשבו כעין תדורו ומ"מ מכשיר הסוכה אפילו מדרבנן. ועוד ראה דא"א לומר דהוציא יורדין לתוך י" מיפסיל משום תשבו כעין תדורו, דהרי דעת רבינו מנוח בכלים מאוסים דמיפסיל מדרבנן, והוא בעצמו הסכים עם הרמב"ם מה שכתב דהוציא יורדין לתוך י" הוא רק דלכתחילה לא יהא הוציא יורדין ובדיעבד לא נפסלה הסוכה. ואם נאמר דהוציא יורדין לתוך י" הוא משום תשבו כעין תדורו א"כ ליפסל עכ"פ מדרבנן לדעת רבינו מנוח, ומדכתב דכשר בדיעבד אפילו מדרבנן ע"כ. דהא דאמר רבא דירה סרוחה היא לא דיהא פסל ומשום תשבו כעין תדורו וכמשנ"ת.

ובזכרון שמואל (סימן כו) כתב דאין כונת הר"ן לומר דלא אמרינן בסוכה כלל גוד אסיק אלא לא נאמר הלכה מיוחדת בהלכות סוכה, אבל אפשר לומר גוד אסיק משום דקי"ל בשבת דאמרינן גוד אסיק ולכן בנעץ ד' קונדיסין על שפת הגג לא אמרינן גוד אסיק דהתם הוא דין מיוחד לגבי סוכה דבעינן מחיצות הניכרות לכן הכא לא אמרינן גוד אסיק, אבל בדפנות שאין מגיעות לסכך אמרינן גוד אסיק אפשר לדעת הר"ן דסגי בגוד אסיק שנתקבל בהלכות שבת, ולפי יסוד זה תירץ קושית

דהלימוד הוא להכשיר מחיצה י" טפחים אפילו שאינן מגיעות לדפנות].

ובעיקר דין דהוציא יורדין לתוך י", הובא לעיל דעת הרמב"ם דאינו פוסל בדיעבד, ודעת הריטב"א דפסול אפילו בדיעבד, ובספר הליקוטם על הרמב"ם [מהדורו פרנקל] הביא בשם הגרד"ע דכתב דנראה מלשון הגמ' והר"ן דפסולה אף בדיעבד, ובאמת מדברי הר"ן בדף ד. לכאורה אין מוכח להדיא דפסול אף בדיעבד, אמנם לפי מה שכתבנו ניחא דהרי הר"ן פוסל דבר שנובל לסכך ואם סיכך נפסלה הסוכה אף בדיעבד. וכמו שכתב הכסף משנה בדעת הר"ן [הובא לעיל], א"כ באופן דהוציא יורדין לתוך י" נמי פסול בדיעבד אע"ג דהפסול לא הוי בסיכוך אלא דע"ז אין אדם דר כרצונו מ"מ מיפסל בדיעבד כי תלוי בזה דבריו אחד עם השני הוציא יורדין לתוך י" עם סיכך בדבר שריחו רע שווה. וכמו שכתב רבינו אברהם מן ההר (בדף ד.). דשניהם הוא באותו מצב דאין לה פסול מחמת דברים הפוסלים סיכוכה אלא מחמת שאינו דר כרצונו. הרי לנו ב' שיטות, דעת הרמב"ם להכשיר בדיעבד בין הוציא יורדין לתוך י" ובין סיכך בדבר שריחו רע, ודעת הר"ן לפסול בין הוציא יורדין לתוך י" ובין סיכך בדבר שריחו רע אפילו בדיעבד. ואפשר דזהו כונת הרד"ע שהובא לעיל שכתב דנראה בדעת הר"ן לפסול בהוציא יורדין לתוך י" אפילו בדיעבד והיינו כמו שנתבאר דעת הר"ן להדיא בסיכך בדבר שריחו רע לפסול אפילו בדיעבד, א"כ נמי בהוציא יורדין לתוך י" נמי פסול בדיעבד.

ולכאורה היה נראה דהא דאמר רבא בהוציא יורדין לתוך י" דירה סרוחה היא דהסוכה נפסלת משום תשבו כעין תדורו ואין אדם דר בדירה סרוחה, ולפי"ז נמצא דהרמב"ם והריטב"א ולפי"ד כן שיטת הר"ן נחלקו אם באופן שחסר בתשבו כעין תדורו נפסל בדיעבד או לא, דעת הרמב"ם דבדיעבד נשאר כשר ודעת הריטב"א והר"ן לפסול אפילו בדיעבד.

והקורה נופלת בין שני הקורות שלמטה הימנה, דעת רש"י ותוס' דאפילו ליכא באם טפח בין קורה לקורה המונחים תחת קורה העליונה מ"מ אמרינן חבוט רמי. ודעת הר"ן וכן דעת הרמב"ם לפי הכסף משנה דדוקא באיכא ריוח טפח בין קורה לקורה אז אמרינן חבוט רמי דרואין כאילו קורה העליונה מונחת בין שני הקורות אבל אם ליכא ריוח טפח לא אמרינן חבוט רמי.

וביאר הקה"י סברת מחלוקתם, דנחלקו אי חבוט שייך רק "זה אצל זה" או אפילו "זה ע"ג זה" דעת רש"י ותוס' דחבוט שייך אפילו דבר ע"ג דבר ולכן אפילו אי ליכא ריוח טפח בין קורה לקורה נמי אמרינן חבוט רמי. אבל הר"ן והרמב"ם סוברים דחבוט שייך רק זה אצל זה א"כ אם ליכא טפח בין קורה לקורה לא אמרינן חבוט רמי הואיל והוי זה על גבי זה ואז לא אמרינן חבוט רמי ולפי"ז כתב דלהכי לא אמרינן חבוט רמי בסוכה תחת סוכה עכ"פ לדעת הר"ן דהרי התם הוי דבר ע"ג דבר סכך ע"ג סכך ובכה"ג לא אמרינן חבוט רמי. דרק זה אצל זה אמרינן חבוט רמי משא"כ בסוכה תחת סוכה לא אמרינן חבוט רמי, והנה הערוך לנר (בדף י ע"א) כתב הטעם דלא שייך הכא בסוכה תחת סוכה חבוט רמי משום דרק היכא שיש אויר שבו יונח הקורה העליונה אז אמרינן חבוט רמי שנוכל לומר דרואין העליון כאילו נפל לתוך אויר התחתון, ולכאורה לפי מה שנתבאר לעיל דדעת תוס' דחבוט רמי אמרינן אפילו היכא דליכא ריוח טפח בין קורה לקורה דחבוט שייך אפילו דבר ע"ג דבר א"כ קשה על הערוך לנר שכתב דהכא בסוכה תחת סוכה לא שייך חבוט רמי דליכא מקום שבו יונח הקורה העליונה והרי בקורה העליונה כתב תוס' דאפילו ליכא ריוח בין קורה לקורה נמי אמרינן חבוט רמי דאמרינן חבוט רמי אפילו דבר ע"ג דבר, א"כ בסוכה תחת סוכה ע"ג דהוי דבר ע"ג דבר נמי נאמר חבוט רמי וצ"ע, ובאמת היה לכאורה נראה דאפשר לחלק דהכא בסוכה תחת סוכה הוי סכך

הערוך לנר שהקשה דהרי צריך ההלכה לענין גוד אחית דהרי קי"ל דאמרינן חבוט רמי ורש"י כתב שם דהוי מטעם גוד אחית, א"כ ע"כ צריך הלכתא דגוד אפילו לסוכה. ולפי יסוד זה תירץ ר' שמואל דבודאי אמרינן גוד אחית, דהרי חבוט רמי לא נאמר במיוחד לגבי סוכה אלא נאמר גם לגבי שבת ואהלות א"כ יש לנו ההלכה שנמסר לגבי שבת ולכן שפיר אמרינן חבוט רמי אע"ג דהוי גוד אחית כי לא הוי הלכה מיוחדת לגבי מחיצות סוכה.

ולפי יסוד של ר' שמואל אפשר לתרץ עוד קושיא דהנה הערוך לנר (בדף ד.) הקשה למה כתב הר"ן דא"צ גוד אסיק לגבי סוכה הרי צריך לומר גוד אחית להכשיר פי תקרה דאף דזה הוי מחיצה ניכרת מכל מקום הרי אין להחשיבה כדופן רק ע"י גוד אחית, ותירץ הערוך לנר דהרי נחלקו אביי ורבא אי אמרינן פי תקרה יורד וסותם או לא ורבא סובר דלא אמרינן פי תקרה והרי"ף פסק כרבא דלא אמרינן פי תקרה, ומה שכתב הר"ן דלא אמרינן גוד הוא בדעת הרי"ף ואיה"נ לדעת הרי"ף לא צריך גוד אחית דהרי לא אמרינן פי תקרה, אמנם לפי יסוד של ר' שמואל דכונת הר"ן הוא רק דלא נאמר מיוחד לגבי הלכות סוכה אבל אם בכה"ג אמרינן בשבת או במקום אחר גוד בודאי אמרינן בסוכה גוד, וא"כ א"ש דהרי פי תקרה אמרינן נמי בשבת כדמוכח בדף יח: א"כ אפילו לדעת הר"ן אמרינן גוד דהרי נאמר גוד באופן זה נמי לגבי הלכות שבת, והערוך לנר דהקשה כן משמע דפליג על יסוד זה [של ר' שמואל] והוא למד בכונת דברי הר"ן דלא אמרינן כלל בסוכה גוד ולכן הקשה נמי דאמרינן חבוט רמי בדף כב: בקנה עולה, וכן בפי תקרה דהוי מדין גוד אחית נמי הקשה דלמד בדעת הר"ן לא כמו שלמד ר' שמואל, אלא למד לדעת הר"ן לא אמרינן כלל גוד בסוכה.

והנה הקה"י (בסימן כ') הביא מחלוקת הראשונים אם הא דאמרינן (בדף כב.) דאם קורה העליונה רחב טפח אמרינן חבוט רמי

שהוא אמת ורק דנדון כאילו הוא גם למטה זה אצל זה שממילא השטח שתחת שניהם כאהל אחד הן אבל עכ"פ אינו מסולק מלמעלה לגמרי ואכתי איכא תורת סוכה לעליונה ופסול תחתונה מדין סוכה תחת סוכה עכ"ד, ולפי"ז לא קשה מ"ט מכשירין סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך משום חבוט רמי כדברי הפני יהושע דהרי חבוט רמי הוא דדבר העליון נמשך גם למטה א"כ הואיל ונמשך למטה א"כ נמצא דהדופן סמוך לסכך ולכן הסוכה כשירה.

שלם ובכה"ג לא אמרינן חבוט רמי דבר ע"ג דבר, משא"כ בקורה העליונה לא הוי סכך שלם ואז שפיר אמרינן חבוט רמי, אמנם מדברי הערוך לנר שהקשה על המהר"ם יעו"ש משמע דאין סוכה נפק"מ בין סכך שלם או לא א"כ ליכא לחלק כנ"ל, ואפשר דהערוך לנר לומד בדעת תוס' כדעת הר"ן דחבוט רמי לא אמרינן אלא היכא שיש ריוח טפח בין קורה לקורה וצ"ע, והקה"י כתב עוד טעם למה לא שייך חבוט רמי בסוכה תחת סוכה, משום דחבוט רמי אינו הענין דמסלק דבר הנחבט ממקומו למעלה במקום





# בירורי הלכה

הרב יעקב חנוך שבדרון

## בדין סגירת דלת או הזזת תרים חלון להכשיר הסוכה וכד' בשבת ויו"ט

א ד"ה שהי' מבעוד יום טפח. וז"ל שם במ"א איתא טפח בולט מן הצד והיינו שמוסיף אח"כ ברחבה, אבל בכ"י הביא בשם המרדכי שהיה כורך המחיצה לצד מעלה ונותנה על המוט ומשייר בה רוחב טפח ואח"כ פושטה לצד מטה. ובתו"ש הקשה ע"ז דבטפח למעלה לא חשיב עדיין מחיצה כלל, דאין קרוי מחיצה רק בעשרה, אבל הפמ"ג כתב דע"כ בכל גווני מותר וכ"כ הגר"ז ולבושי שרד ע"ש ע"כ דבריו וזה פלא שכל השקלא וטריא כבר מבואר ונפסק במשנ"ב שאפילו שכל המחיצה המתרת נעשית רק עתה ולא היה שם תחילת מחיצה מתרת אבל הואיל שטפח כבר היה מע"ש אע"פ שזה לא מתיר עדיין שום תחילת היתר מותר להוסיף עליו ולהתיר במחיצה מתרת.

וממילא לכאורה תמוה מאד לענין סגירת דלת וחלון שאם הותר לענין דאורייתא שזה מחיצת קבע ולא הוי בונה ולא סותר דאין עושה כאן מחיצה אלא סוגר הדלת והחלון כיון שנעשה בצירים לשם כך וכן בדין הרמ"א בהל' סוכה סימן תרכ"ו סעיף ג' דהיכא דאיכא צירים בגג מותר לפותחו ולסגרו ביו"ט ואין כאן משום בונה ולא משום מחיצה המתרת כיון שנעשה בצירים לשם כך וכ"ש במחיצה המתרת שאיסורו רק מדרבנן וכן נפסק בשו"ע להחמיר כשיטת התוס' שאע"פ שאין במחיצת עראי איסור

עיין הליכות שלמה הל' סוכה פרק ז' סעיף ט"ז תריס או דלת המשלימים לשיעור הדופן וע"י הזזתן ישתנה דין הסוכה יש להסתפק אם מותר לסוגרן או לפותחן בשבת ויו"ט, ע"כ.

ועיין שם בהערות כל מקורותיו.

ובאמת מה דין תוס' מחיצת המתרת עי' בשש"כ פרק כ"ד ס"ק קכו וז"ל ושמעתיה מהגרש"ז אוירבך זצ"ל וכיון שמבואר שאסור לתקן בשבת פירצה של י' אמות בצוה"פ אפי' באופן עראי וגם אסור וכו' וכו' לכן אפשר דמה שהתיר הרמ"א סי' שט"ו סעיף א' להוסיף על מחיצה המתרת הוא דוקא לענין עשיית צרכיו בלבד אילו אפשר היה להסתגר באותו טפח שהוא מן הצד, משא"כ לענין סוכה והיתר טלטול בשבת נראה שלהגן בפני השמש מותר להוסיף על טפח וכו' מ"מ בסוכה ועירוב אסור משום דכל שאינו מתוקן כראוי לאו כלום הוא עכ"ד. אך שוב חזר מזה הגרש"ז משום דמשמע שמותר גם אם הטפח הוא רק מלמעלה וכו' ע"ש שנסתפק בדבר.

ובאמת תמוה שלא הזכיר בכל הנ"ל שהפמ"ג בסימן שט"ו משבצות ס"ק א כבר כתב ממש כדברים האלה בין סברתו הראשונה ובין חזרתו מטעם הנ"ל. ע"ש וכן הובא הדברים בביאור הלכה שט"ו ס"ק

לדבר זה, ואף דהיה אפשר לומר שסומכין על דברי המ"א בסימן שט"ו ס"ק ג' דהיכא דמכוסה כולו אין בזה דין המחיצה המתרת ומביאו המשנ"ב בס"ק י' וכתב דאף דיש אחרונים שמפקקים על דברי המ"א הנ"ל מ"מ נראה דבשעת הדחק אפשר לסמוך על דבריו, אך סברא רחוקה לומר שע"ז סומכין כל בית ישראל לכתחילה ולכן נראה פשוט דמותר לסגור דלת של הסוכה בשבת ויו"ט אף באופן שע"ז מכשיר הסוכה (וכן נפסק להלכה בשש"כ פכ"ד סל"ה) אך ראיתי בכמה מספרי אחרוני זמנינו שמביאים דבריו הנ"ל וכבר נכתב בקובץ בית אהרן וישראל (קלג) ג"כ דאפשר דיש לחשוש בסוכה לדבריו, ולפענ"ד דברים קשים מאוד להולמם וצע"ג להחמיר בדברים שכל בית ישראל נוהגים להיתר ופשוט.

כבעשיית אהל עראי אבל מחיצה המתרת שיש לה חשיבות הוי כעשיית אהל בתחילה שג"כ אסור מדרבנן כמו עשיית אהל עראי, ובנ"ד שדלת או חלון העשויים לפתוח לכאורה כ"ש וכ"ש שאין זה עושה מחיצה אלא סוגר הדלת והחלון שעשויים לפתוח ולסגור וכ"ש הוא מתוספת מחיצה המתרת שבע"ש לא הי' שום דין מחיצה המתרת וכל הוספת המחיצה בשבת היא המתרת וצע"ג סברה להחמיר בדין זה, ועוד יותר אני תמה שבהליכות שלמה שם בסוף ארחות הלכה שם מס' 69 כתב אבל לענין סוכה או היתר עשית מחיצה להיתר דברים שבצנעה צ"ע אם מותר דהיינו לפי סברתו צ"ע אם מותר לסגור דלת בשבת ויו"ט מחדר ביתו, דברים אלו לפענ"ד הם פלא ותמיהה רבתא, שלא חשש שום אחד ולא שמענו שאחד יחשוש

## בדין מחיצה תלויה לפסול ולהתיר בסוכה

הכא הוי מחיצה שהגדיים בוקעין בה ע"ש ברש"י ותוס' שבקיעת הגדיים מעכבת לומר גוד אחית, ולכן אם אין דרך לעבור שם, דאין דרך להתחכך אמרינן גוד אחית, ואמרינן שם בגמ' דבמים אמרינן גוד אחית דבקיעת דגים לא שמיה בקיעה ואמרינן גוד אחית. וכ"ז לדברי חכמים אבל ר' יוסי סובר דאמרינן גוד אחית אפילו ביבשה ולא חיישינן לבקיעת גדיים ע"ש.

ועיין בטור או"ח סימן תר"ל וז"ל היו הדפנות גובהים מן הארץ ג' טפחים פסולה. וע"ש בב"י שהטור פסק כדברי חכמים אע"פ שר' יוסי חולק שם ואומר כשם שלמטה למעלה י' טפחים כך מלמעלה למטה י' טפחים, פסק כת"ק. והרא"ש כתב שגם רב נטוראי והרמב"ן והר"י ישע"י פסקו כן, אבל רב עמרם, ור"ח, וראבי"ה, פסקו כר' יוסי דנימוקו עמו ונמצא דדין מחיצה תלויה האם שמה מחיצה לענין סוכה תלוי במחלוקת הראשונים ולהלכה נפסק בשו"ע כדברי הטור דמחיצה תלויה פסולה.

נסתפקתי מאד בשאלה יסודית להלכה למעשה בכמה ציורים שבא שאלתם לביהמ"ד האם מחיצה תלויה היא כאמת כמו שאינה במציאות, או להיפך הרי יש כאן מחיצה במציאות לעינינו, אלא שאי אפשר להלכה לצרפו להיתר מחיצה כיון שהיא מוגבהת ג' טפחים מהארץ ואין אומרים גוד אחית במקום שצריך מחיצה למטה.

הנה בדין מחיצה תלויה עיין במשנה במס' סוכה דף ט"ז ע"א המשלשל דפנות מלעלה למטה אם גבוה מן הארץ ג' טפחים פסולה מלמטה למעלה אם גבוה י' טפחים כשירה, ר' יוסי אומר כשם שמלמטה למעלה עשרה טפחים כך מלמעלה למטה עשרה טפחים, וע"ש בגמ' דפליגי האם מחיצה תלויה מתרת בסוכה או לא. ועיין מס' שבת במימרא דר' הונא בדין ביציתא דמישן דף ק"א ע"א בקושית אביי מדין עמוד ברה"ר גובה י' ורחב ד' ואין בעיקרו ד' ויש בקצר שלו ד' וזרק ונח ע"ג חייב אלמא אמרינן גוד אחית מחיצתא וכו' ותירצו בגמ' מידי איריא התם הוי ליה מחיצה שאין הגדיים בוקעין בה,

ודמיה לסוכה העומדת בראש הגג דרשות אחרת היא לגבי חצר ע"ש.

ונראה טעם הרי"ץ גיאות דכיון דאמרינן בשבת גוד אסיק מחיצה אע"פ דלגבי סוכה לא אמרינן גוד אסיק מפריע לנו לומר דופן עקומה.

ולהלכה נפסק כהרא"ש דלא חיישינן לדברי הרי"ץ גיאת דאפילו האי צטבא גבוהה כשירה.

ולכאורה זה רק שם דבאמת אין כאן מחיצה רק דבשבת אמרינן גוד אסיק מדין הלכה למשה מסיני, ואם נתקבל לן דבסוכה לא אמרינן ככהאי גוונא גוד אסיק דבסוכה צריך להיות מחיצות נכרות משום הכי חולק הרא"ש על הרי"ץ גיאות וסובר דלא הוי הפסק וכו' אבל בשאלתינו דהוי מחיצה במציאות בין הסכך לדופן העקומה אע"פ שהדופן פסול להכשיר סוכה כיון דבסוכה צריך דופן למטה ואתי גדיים ומבטלי מחיצה, אבל לענין לחצוץ בין הסכך למחיצות שצריך לעשות מהן דופן עקומה מאן יימר לן דלא הוי הפסק.

ב. סוכה גדולה שיש בסופה מחיצה תלויה ומגיע עד ג' טפחים סמוך לארץ ואחר המחיצה תלויה נמשך סכך לחוץ, ובאופן זה שני ציורים, (א) מה הדין אם נשאר שם מקום סוכה פחות מז' טפחים האם כשר שם לשבת שם או דאמרינן דהדופן תלויה באמצע מפסקת הסוכה ואין שם שיעור סוכה ועיין מ"א סימן תרל"ד בדין סוכה שיש לה קרן שאין בה שיעור דהמ"א פוסל וע"ש במשנ"ב וביאור הלכה, וע"ש בחזו"א סימן קמ"ד ס"ק ו' דחולק על המ"א ומקשי' שם על המ"א מכמה מקומות שכשר בסוכה אע"פ שאין שיעור ז' במקום שיושב, אבל לכאורה קושיות החזו"א תמוה, דע"כ לא קאמר המ"א דבקרן זוית בסוכה פסול, דהרי המקום צר לו לשבת, וע"כ לא קאמר המ"א לפסול אלא במקום שאין שם במציאות מקום לשבת שם, אבל כל האופנים דמקשה מהם החזו"א מיירי דיש שם מקום ז' לנוע

ולכאורה כ"ז לחומרא אבל באם הוא להיפוך שהמחיצה תלויה פוסלת צריך להחמיר שזה הוי מחיצה ופוסל.

והנה מפשטות הגמ' והראשונים נראה דכל הסברא דאין אומרים גוד אחית משום דאתיא גדיים ומבטלי מחיצתא, ולכאורה במקום דלא שייך בקיעת גדיים אמרינן גוד אחית, אבל עיין חזו"א סימן ס"ח ס"ק י' דסובר דלהלכה מלבד טעמא דבקיעת גדיים ג"כ אינה מחיצה ע"ש וכן עי' בתשובת הגר"ש ז"א אורבך צוק"ל הובא בספר סוכה כהלכתה השלם בדין זה ע"ש.

ובא לפנינו להלכה למעשה כמה ציורים של סוכות בדין זה.

א. סוכה שצריך לדין דופן עקומה שחסר מחיצה שלישית אבל בין המחיצה שצריך לדופן עקומה יורד מחיצה יותר מעשרה טפחים ביניהם האם אמרינן שמה שנפסק שמחיצה תלויה לא מתרת בסוכה היא רק מדין שאני צריך לסוכה דופן מלמטה ואין לנו דופן כשר כיון שלמטה היא פרוצה וזה רק לדין דופן סוכה שצריך דופן למטה, אבל בדין זה אנו נאמר להיפך שהרי הדופן מלמעלה הוי הפסק שהסכך אינה מתחבר לדופן עקומה והדופן התלויה לא מכשרת נמצא שהדופן התלויה אין לך להיתר סוכה, אבל היא מפסדת לך הרציפות של הסכך לדופן החיצונה וא"א לומר דופן עקומה, ואין שייך לומר ממ"נ אם זה אינו ראוי לדופן לא הוי דופן בכלל, מפני שלדופן סוכה אנו צריך דופן מלמטה ואין אומרים כאן גוד אחית דאתי גדיים ומבטלי מחיצתא, אבל אין שייך לומר ג"כ דופן עקומה למעלה דהרי הדופן התלויה מפסקת למעלה.

ועיין כעין זה ברא"ש סוכה פרק א' סימן ד' בדין דופן עקומה וז"ל כתב רי"ץ גיאות ובלבד שלא תהא איצטבא גבוה י' דרשות אחרת היא, והקשה הרא"ש וז"ל ולא ידעא טעמא מאי נ"מ דרשות אחרת היא כיון דאמר דופן עקומה מכל צד הרי איצטבא מוקפת מחיצות ומוגבלת משאר הסוכה

לנו דין עריבן, או כיון דהוי מחיצה תלויה אין לה דין מחיצה וכשר הסוכה דאע"פ שאין העריבן בסוכה עיין בשו"ע סימן תר"ל סעיף ד' ובמ"א שם, דכשר.

ה) לענין הרבה סוכות שהסוכה היא צרה ורוצים להרחיב את מקום הסוכה תחת מרפסת שעליה בפחות מג' טפחים, עיין סימן תרל"ב במ"א ובמהרש"א שם ובחזו"א וכו', ועיין בחזו"א אם מהני לעשות למטה מחיצה י' בסוכה דמהני, לעומת זאת עיין בשו"ת אמרי יושר סימן ע"א דסובר שצריך לעשות מחיצה עד הסכך פסול להפסיק, והשאלה הנשאלת היא גם לענין זה, האם אפשר לעשות מחיצה י' למעלה בגג המרפסת, ולא אכפת לך דהוי מחיצה תלויה דלגבי למעלה להפסיק יש לה דין מחיצה רק לגבי למטה אמרינן אתי גדיים ומבטלי מחיצה.

ולכאורה לחומרא פשוט דצריך להחמיר בכ"ז כיון דלכאורה לא מצינו שהמחיצה לא הוי מחיצה אפילו לענין למעלה וכש"כ דלכאורה צריך להחמיר מטעם דאמרינן לעיל דכמה גדולי הראשונים הובא בב"י לעיל סוברין דלהלכה פוסקין כר' יוסי דאפילו לסוכה כשר מחיצה תלויה, ואע"פ שהשו"ע פסק להחמיר כדעת הראשונים דפסקי כת"ק אפשר דזה רק להחמיר אבל לא להקל.

וח' יפרום סוכת שלם במהרה  
עלינו ועל כל ישראל אמן.

ולזוז אלא שאין כשר רק מקום מסוים פחות מז' וזה אפשר דהמ"א מודה דבזמן שאוכל יכול לצמצם עצמו בפחות מז' לזמן אכילה אבל יכול לזוז, ובזה לא פסל המ"א אלא באופן שבמציאות אין שם ז', וזה פסל המ"א שזה הוי דירה סרוחה, ופשוט לכאורה דבשאלתינו בין במקום שנשאר שם ז' אבל לא נשאר מקום כשר ז' לדברי המ"א כמו שהבינו החזו"א מקושיותיו, וכן באופן שלא נשאר שם ז' בפועל, האם כשר שם לשבת, ולכאורה כו"ע יודו כיון שיש שם מחיצה אפילו שהיא גבוהה ג' טפחים מן הארץ, מפסקת היא בין הסוכה למקום אחורי המחיצה ופוסלת, אע"פ שלא הוי מחיצה לענין סוכה.

ג) באותו ציור שמפסיק מחיצה תלויה גבוהה ג' טפחים מן הארץ מהסוכה ויש שם בהמשך סכך, אבל חסר לו מחיצות, ורק יש שם המשך מחיצה אחת, האם המשך אחורי המחיצה תלויה, כשר מדין פסל היוצא מן הסוכה, או שהמחיצה תלויה מפסקת ואי אפשר להכשיר שם מדין פסל היוצא מן הסוכה.

ד) גם בא לביהמ"ד שאלה בסוכה שחסר לו דין עריבן דהיינו דיש הפסק פריזנט בסוכה בין מקום העריבן ובין מקום הסכך דהיינו שהסכך לא מגיע עד סוף הדפנות ויש שם הפסק אויר בין הסכך והדפנות, ועושים שם פריזנט להפסיק ולחצוץ שלא יהא פרוץ ועושים אותו גבוהה ג' טפחים מן הארץ האם המחיצה תלויה מפסקת בין המחיצות שאין



הרב יוסף ק. בראנדסדארפער

## בענין סחורה בלולבים שנעבדו באיסור בשמיטה ואם הם כשרים למצוה

### ענף א'

#### בדין מסחר עם נידולים שנעבדו בהם עבירה

(א) לכאורה יש לאסור לקנות מעוברי עבירה לולבים שנעבדו בשביעית משום מסייע לדבר עבירה, ומשום לפני עור לא תתן מכשול, דעיינ רמב"ם פ"ה מהל' גניבה (ה"א) שכתב דאסור לקנות מן הגנב החפץ שגנב "ועון גדול הוא" שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה "וגורם לו לגנוב גניבות אחרות שאם לא ימצא לוקח אינו גונב" עכ"ל, וכעין זה כתב נמי בפ"ה מהל' גזילה (ה"א) וז"ל אסור לקנות דבר הגזול מן הגזולן ואסור לסעודו על שינויו כדי שיקנה שכל העושה דברים אלו "וכיוצא בהן" מחזק ידי עוברי עבירה ועובר על לפני עור לא תתן מכשול, עכ"ל. והיא הלכה פסוקה גם בשו"ע חר"מ (סי' שנו"ו).

למדנו מדברים הללו לכאור' שאסור לקנות ממחללי שביעית תוצרת שנעבדו בשביעית, שהרי אותו טעם האמור באיסור לקנות דבר הגנוב מפני שגורם לו לגנוב גנבות אחרות, שייך נמי בתוצרת שביעית שהקונה אותן גורם להם לעבוד בשמיטה אחרת שאם לא ימצאו לוקח לתוצרת שביעית לא יעשו בשביעית.

וכדברי הרמב"ם מפורש נמי בספר החינוך (מצוה רלב) וז"ל: וזה הלאו [של לפני עור] כולל כמו כן מי שיעזור עובר עבירה "שהוא מביא אותו שיתפתה בזולת זה לעבור פעמים אחרים עוד" עכ"ל, הרי מפורש שאפילו אם כבר עשה העבירה אסור לגרום לו שיתפתה לעבור בפעמים אחרים עוד.

(ב) וראיתי שכתב הג"ר משה שטרנבוך שליט"א במכתב (להרה"ג מנשה פיליפ שליט"א מו"צ בווייליאמסבורג) לענין לקנות לולבים שנעבדו בשביעית שכיון שכבר נעשה העבירה אין בזה משום מסייע לידי עבירה ולא מצינו לגזור לשמיטה הבא, ולכאורה זה אינו, שהרי הקונה מן הגנב והגזולן הא כבר נעשה העבירה ואפי"ה אסור לקנות מהן הואיל והוא גורם לו לגנוב גנבות אחרות. ופשוט שאין שום נפקא מינא אם גורם לו לגנוב למחר או למחרתיים או לאחר זמן, וכדכותיה גבי שביעית אין נפקא מינא אם גורם לו לעבוד למחר או בשמיטה הבאה, לכאורה, וכמפורש בספר החינוך הנ"ל שכל שיתפתה לחזור על העבירה בפעם הבאה הרי זה איסור תורה של לפני עור.

(ג) ואמנם איכא לעיונא בדין הזה שאמרנו שאסור לנו לגרום לעבירה בפעם הבאה, דהנה מבואר בשו"ע הרב (הל' גזילה סכ"ג) דאם קנה הגנב הגניבה בשינוי שאין הגנב חייב להחזיר הגנבה אלא דמים הוא חייב לו, כה"ג מותר לקנות אותו מן הגנב. ולכאורה יקשה והא אכתי שייך הטעם שכתב הרמב"ם שהוא גורם לו לגנוב גנבות אחרות שאם לא ימצא לוקח לא יגנוב, וא"כ מוכח דלא סגי בטעם זה בלבד לאסור לקנות, אלא דכל היכי דאסור לקנות מן הגנב דהיינו כשעדיין לא קנאו הגנב והרי הגנב הזה מחוייב להשיבו ונמצא שכשהוא קונה ממנו החפץ הרי הוא מסייע לעבירה ממש והרי זה כגנב עצמו, אז ניתוסף עוד טעם לאסור משום שהוא גורם לו מכשול להבא מלבד מה שהוא מסייע לו עתה בשעת עבירה ממש, משא"כ אם כבר קנה הגנב הגניבה דכה"ג רשאי הגנב למוכרו ואינו עושה איסור

זה של גורם לו לגנוב שייך גם אם נשתנה החפץ, וכ"כ בשעה"מ על הרמב"ם בפ"ה מגניבה, וא"כ מפורש דבאמת אם שייך הטעם דאתה מכשילו לעתיד לבוא אסור אע"פ דלא עביד הגנב איסור במכירתו. וצריכים לומר דהרב שו"ע נמי ס"ל דטעם גורם לעתיד נמי אסור אע"פ שאין איסור במכירה עצמה וכמפורש במהרש"ל, ואלא הוא (הגר"ז) ס"ל דאחר שכבר נשתנה הגניבה ליכא גורם וכמו שנתבאר.

ה) ואכתי יש לעיין ממש"כ הרמב"ם בפ"ח מהל' ביכורים (ה"ג) דאסור לסייע לנחתום שעושה בטומאה, בלישה ועריכה, שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה, אבל מוליכין עמו פת לפלטר ע"כ, והוא משנה בע"ז (נה:), ופירש"י שם דאין כאן עבירה במוליך מאחר שכבר נטמאו. ולכאורה לפי מה שכתב הרמב"ם גבי איסור לקנות מן הגנב הטעם דאתה מכשילו לעתיד לבוא, למה מותר לסייע אחר מעשה העבירה, וי"ל דהתם אינו גורם לו מפני שגם אם הוא לא יוליך ימצא אחר או גוי, משא"כ בגניבה אינו מוכר אלא למכיריו שהוא מפחד שמא יתפס (עי' סמ"ע חו"מ סי' שנ"ו), א"נ יש לומר דהתם הקילו הואיל ואינו אלא עבירה מדרבנן ומפני דרכי שלום התירו כמו שאמרו בגיטין (סא.) עיי"ש. ועו"ל דהתם אינו גורם לו לעשות בטומאה להבא שכמו כן יוכל לעשות בטהרה להבא כמו שיבאר.

ו) והנה יש לברר אם העבודות האסורות הנעשות ע"י מחללי שביעית בפרדס התמרים אינו אלא אך ורק לצורך התמרים, ולא לצורך הלולבים, שאם אמת הדבר שהלולבים אינן צריכים למלאכה, יש לכאור' להתיר לקנות הלולבים שלהם אע"פ שנעשה מלאכה באילן לצורך התמרים, משום דמ"מ אין הקונה גורם למלאכה שהרי בין כך ובין כך יעשו מלאכה לצורך התמרים ואין כאן לפני עור לא תתן מכשול. ואם אמנם מצד חיוב לאפרושי מאיסורא היה הדין נותן ללחוץ על כל מי שיש בנו כח להכריחם לשמור על מצוות התורה בכפי"ה, וא"כ היה

במכירתו, מותר הקונה לקנאו אע"פ דאכתי שייך טעם לאסור לקנות ממנו מפני שהוא גורם לו לגנוב גנבות אחרות. ולפי"ז בשביעית אחרי שכבר נעשה העבירה לכאור' מותר לן לקנות ממנו ואע"פ דאכתי שייך טעם לאסור מטעם שאם לא ימצא לוקח לא יעבוד בשביעית, משום דמ"מ בעצם הקניה אין בו שום איסור מצד עצמו, וזה דומה לקונה מן הגנב אחר שנשתנה בידו הגניבה.

אך לענ"ד דוחק לפרש דהיכא דליכא איסור מכירה יהא מותר אפילו כששייך הטעם של גורם לו להבא למכשול, והרי בחינוך (הנ"ל) כתב סתמא שהגורם להבא הרי זה לפני עור דאורייתא, ועוד דהנה מבואר בפ"ה מהל' חובל ומזיק (ה"ג) שהאומר לחבירו לעשות עבירה הרי זה האומר לו שותפו בעון ורשע הוא שהרי הכשיל עור וחזיק ידי עוברי עבירה עיי"ש. ופשיטא דאמירה לאו דוקא הוא שאפילו אם רק ירמז לו או יגרום לו חשק ורצון לעשות העבירה הרי זה בכלל אמירה, וא"כ הרי קניית הלולבים מהם הוא כמעשה אמירה ממש כאילו מפתחו שגם בשמיטה הבאה יעשה כן והרי זה לפני עור בהידור, ואין סברא לומר שכיון שרשאי המוכר למכרו לא יהיה בזה לפני עור.

לכן נראה דבאמת הא דהתירו לקנות מן הגנב אחר השינוי הוא מפני דכה"ג כבר ליכא הטעם שהוא גורם לו לגנוב, מפני דדרך הגנבים למהר עצמן למכור הגניבה מיד מפני שהוא מפחד שמא יתפס בגנבתו, ולכן סגי לן לאסור לקנותו בעיניה, שכיון שהוא יודע שלא ימצא קונה עד שישנה אותן שוב לא יגנוב כי לא ימתין בגניבתו עד שישנה אותו.

ד) ובאמת עי' להמהרש"ל בים שלמה ב"ק פ"י (סי' נ"ח) שהוא מדייק מלשון הרמב"ם שאפילו קנה הגנב הגניבה בשינוי אסור לקנות ממנו, והיינו ממה דכתב הרמב"ם הטעם שהוא גורם לו לגנוב גנבות אחרות, וס"ל ליה להמהרש"ל דטעם

מפני שאם לא יקטפנו וישאיר אותו על העץ יתפרד עליו וייעשה כחריות ויפסל למצוה, מלבד זה לכאור' מכויין גם לתועלת הבא אחריו, שכל מה שהוא קוצץ מה שאינו צריך להיות עתה על האילן מסייע ומחזק את האילן להצמיח את הבא אחריו. והרי כתב הרמב"ם בפ"א משמיטה (הכ"א) דאין קוצצין בתולת שקמה בשביעית כדרך שקוצצין בשאר השנים מפני שקציצתה עבודת אילן שבקציצה זו תגדל ותוסיף, ואם צריך לעציה קוצץ אותה שלא כדרך עבודתה ע"כ, ועי' שם בדרך אמונה דמשמע דלאו דוקא בתולת שקמה אלא כל כיו"ב. ועכ"פ בלולבים המיוחדים מסתבר שהקוטף הלולבים בחודשי הקיץ המוקדמים כוונתו גם שבקציצה זו יתחזק כוחו של האילן כדי להוציא עוד לולבים.

(ח) והנה יש שרצו לומר דאין כאן מחזק ידי עוברי עבירה הואיל והם סומכים על היתר המכירה ונהי דאנן לא סומכין על ההיתר, אבל מ"מ אלו הסומכים על המכירה לא נוכל לדונם כעוברי עבירה [ועי' חזו"א סי' י' סק"ו בזהר], נראה דמלבד שאין בזה כדי סמיכה לפי מה שנתפשט ההוראה אצלינו, וכמו שנתקבל כן ההלכה שאין במכירה זו ממש, ובפרט אם המגדלים הם מחללי שבתות אשר הם עצמם אינם סומכים עליו, עוד זאת צריך עיון אם אין בסמיכה זו חילול השם, שהרי הלא אנו חורידים לדבר ה' דורשים מבעלי החקלאים שבארצינו לעמוד בנסיון של איבוד פרנסה ולא לסמוך על היתר מכירה, ומהפכים את כל העולם כדי להרבות שומרי שביעית בלי פשרות, והאיך אנו בעצמינו אין אנו מוכנים לשמור שביעית בלי פשרות, ובפרט כי אצלינו אין כאן שאלה של איבוד פרנסה אלא שאלה של מניעת רויח גרידא, אבל אצלם הוא שאלת קיום ממש, והאיך נשא פנינו נגד החקלאים שומרי שביעית כדינם, אשר ישמעו אשר אנו מעודדים ומחזקים את מחללי שביעית, ומשלמים להם חלף עבודתם בשביעית בעפרות זהב, היש

מן הראוי לאיים על מחללי שביעית המתעשרים מן הלולבים היקרים הללו שאם יחללו שביעית או אם לא ישמרו שבת וכדו' לא נקנה מהם, ובכך נלחין אותם לשמירת התורה בעל כרחם כי לא ירצו לוותר על מכרת הזהב שלהם, מ"מ עכשיו בזמן הגלות אין כוחינו גדול לאפרושי מאיסורא ולכופף את כל העולם לשמירת התורה, אשר מטעם זה אין אנו נוהרים שלא לקנות מעבריינים. אבל עכ"פ מזהירים אנו שלא להכשילם ולחזק ידם, ולכן אם אין הקניה אצלם גורם להם להרבות באיסור אין כאן לפני עור לא תתן מכשול, אלא מניעה מלאפרושי מאיסורא שאין בנו כח כיום.

(ז) והנה, אפשר שיהיה כן [ר"ל שהיה אפשר להניח על הדעת שאין הם עושים מלאכות אסורות בשביל הלולבים], בלולבים הרגילים הזולים, אבל אותן הלולבים היקרים (מזן דערי הידוע) לא מתקבל על הדעת לומר כן, כי ידוע שהם מרויחים מן הלולבים הון תועפות אשר ערך עסק התמרים נגד עסק הלולבים כאין נחשב, ומסחר הלולבים הוא מכרה של זהב בשבילם, ולכן מסתבר שבודאי עושים הרבה מלאכות בקרקע ובאילן כדי להגדיל ולהשביח את תנובת הלולבים, ומי פתי יאמין שגידול הלולבים המיוחדים אינו נצרך למלאכות. ומלבד זה שמעתי, שלצורך גידול אותן הלולבים יש להשקות אותן עם הרבה מים כדי שיצמחו מהר, והרי כתב הרמב"ם בפ"ח מהל' שבת שהמשקה צמחים ואילנות הרי זה תולדת זורע, ואסור להשקות בשביעית אלא כדי צורך מחייתם בלבד. ומלבד עבודת ההשקאה הרי איכא חשש נוטע בכל קצירת לולב הואיל וכל קצירה הוא גם לצורך האילן שיתחזק כוחו ויוציא עוד לולבים [שהם קוצרים לולבים כמה פעמים בעונת הקיץ ומשמרים כל הלולבים לחג הסוכות] וא"כ זה מעין נוטע וזורע וכמו שכתב הרמב"ם בהל' שבת (פ"ח ה"ב) הזומר את האילן כדי שיצמח הרי זה מעין זורע. דמלבד מה שקוטפים את הלולבים

(י) ונראה דמהאי טעמא לא חששו מעולם לקנות לולבים מכל הבא ליד ולא חשו על לפני עור, והוא משום שגם אם לא יחללו שביעית וישמרו משפטי ה' כדינא ג"כ יוכלו להתעסק בהיתר בלולבים, ואין במעשה הקניה שלנו שום פיתוי חלילה לחלל שביעית, כן נראהו.

(יא) ומ"מ יש להזהיר שאסור לעשות שום הסכמי מסחר עם מחללי שביעית להזמין אצליהם סחורתם אלא אך ורק אחרי שכבר עשו העבירה, אבל קודם העבירה אסור להזמין מהם דהרי זה כאומר להם לעבוד, וזהו איסור דאורייתא של לפני עור וכמו שהבאתי למעלה מהל' חובל ומזיק, והרי זה שותף למחלל שביעית חלילה, ואפשר שיש להחמיר לפני העבירה יותר, שאפילו אם יוכלו לעשות בהיתר הואיל ועכ"פ יודע שהם עושים באיסור ראוי לן להחמיר יותר, וכ"ש שיש כאן חיוב לאפרושא מאסורא מלבד הלאו דלפני עור.

### ענף ב'

#### בדין אם לולב שנעבד בשביעית כשר למצוה

(א) וכעת נעיין אם חל דין "פסול" על אלו הלולבים שנעבדו באיסורי שביעית. כלומר דאף אי נימא דאסור לסחור באלו הלולבים משום מסייע לדבר עבירה, מ"מ אם עבר וקנה אותם יש לומר שכשרים למצוה ויוצא בהם ידי חובתו.

(ב) והנה הנוטע והזורע בשביעית חייב לעקרו משום קנס ואפילו אם נטע בשוגג כמ"ש הרמב"ם בפ"א משמיטה הי"ב, אמנם הרמב"ם ס"ל דמ"מ הפירות מותרים כמבואר בפ"ד שם הט"ו וכמו שכתב שם הכס"מ. אשר לפי"ז אין הלולב נאסר אפילו אם נטע האילן בשביעית, אע"פ שחייב לעקרו. אמנם הראב"ד שם חולק על הרמב"ם וס"ל דלא מצינו בזורע בשביעית שום היתר וס"ל שהפירות אסורים, ומיהו הראב"ד שם כתב דבמקומות שהשביעית

חילול שם שמים יותר מזה. והרי כבר הבאנו מדברי הרמב"ם שכל המחזק ידי העושים הרי זה שותף ממש.

(ט) ומיהו יראה לענ"ד שאם אין צורך לגידול הלולבים הללו לעשות המלאכות בדרך איסור, והיה אפשר להם לעשות המלאכות באופן המותר, וכמו שיש ב"ה שומרי שמיטה שהם מגדלים לולבים יפים בשמיטה בהיתרה, כה"ג מותר לקנות אותן הלולבים שעשו בהם מלאכות אסורות, דהרי השתא אין אנו גורמים להם לעשות מלאכות אסורות, דבשלמא אילו אי אפשר לגדל לולבים רק באיסור שפיר איכא לפני עור במה שאנו קונים מהם שאנו גורמים להם לפתותם לעשות מלאכות אסורות, אבל אם אפשר להם למכור הלולבים גם ללא חילול שביעית אין כאן גורם למלאכה במה שאנו קונים מהם, אחר שכבר נעשה העבירה, דאין לנו שום תועלת ממה שהם מחללים שביעית, ואדרבא הלוואי שיעשו באופן המותר.

ויש להביא ראיה לזה, מפ"ח מהל' שמיטה (ה"א) דאיתא התם שאסור למכור כלי עבודה לישראל שעובדין בשביעית לפי שאסור לחזק ידי עוברי עבירה, ושם בהל' ב' איתא כן: זה הכלל כל שמלאכתו מיוחדת למלאכה שאסורה בשביעית אסרו למכור לחשוד אבל למלאכה שאפשר שתהיה אסורה ותהיה מותרת מותר למכור לחשוד, כיצד מוכר הוא לו המגל והעגלה וכל כליה שאם יקצור בו מעט ויביא על העגלה מעט הרי זה מותר ואם יקצור כדרך הקוצרים או יביא כל פירות שהו אסור עכ"ל. הרי משמע דאע"פ שהוא חשוד שיעשה עם הכלים מלאכות האסורות מ"מ הואיל ואפשר לעשות עמהם באופן המותר מותר למוכרם. וא"כ גם בנידון דידן אע"פ שאנו מחזקים ידי בעלי הלולבים במה שאנו קונים מהם הלולבים, מ"מ הואיל ואפשר לעשות להם בלולבים בלי מלאכות אסורות, מותר, דלא גרע ממכירת כלים להם, ודו"ק.

## ענף ג

## בדין אי יש לפסול הלולב

## משום מצוה הבאה בעבירה

(א) והנה יש לדון אם יש לאסור אותן הלולבים שנעבדו בשביעית משום מצוה הבאה בעבירה כמו לולב הגנוב והגזול, והרי גם כאן אותן הלולבים נולדו בעבירה. אך לא נראה כן חדא דיש לחלק דהכא אין כולו בא בעבירה וזה גורם שהרי מסתבר שגם בלי מלאכתם היה יוצא לולבים אם שלא היו משובחים כ"כ, ואינו דומה כגנוב וגזול שכל כולו חתיכה של עבירה, והרי אפילו הגנוב אם קנאו בשינוי יוצאים ידי מצוה אע"פ שהעבירה גרם לו, כ"ש כאן שהלולב עצמו נוצר בידי שמים והעבירה רק גרם לו. ומלבד זה אין מדמין עבירה לעבירה כמו שבארתי זה באו"ש בפ"א מהל' שופר (ס"ק לג) גבי דין של התוקע בשופר של ע"ז דיצא אע"פ שיש עליו חובת ביעור השופר, וכן התוקע בשופר גזול או היושב בסוכה גזילה אע"פ שהשתמשות בהשופר ובהסוכה עבירה היא מ"מ יוצא יד"ח כמו שנתבאר ענין זה בספרינו שם ובפ"ה שם (ס"ק ק"ס), עיי"ש.

(ב) מסקנא דהלכתא, מה שנראה מתוך הדברים שנתבאר, דאותן הלולבים שנעבדו בהם עבירה כשר למצוה ואין בהם פסלות לא משום נעבד ולא משום מצוה הבאה בעבירה. ולענין לקנות מהם, זה תלוי שאם אי אפשר להם לגידול הלולבים אלא אך ורק אם יחללו שביעית אסור, ואם יקנה מהם עובר על לפני עור לא תתן מכשול ועון גדול הוא והוא שותף למחללי שביעית וחייב נידוי (עי' פ"ו מהל' ת"ת הי"ד). ומיהו אם יש אפשרות לשמור שביעית כהלכתה ולמצוא קונים לסחורתם, ואלא הם מצד התגברות הרע אינם חפצים לעשות בהיתר, מותר לנו לקנות מהם אע"פ שחללו שביעית, שהרי מצדינו אין אנו גורמים להם לחלל שביעית, ואדרבא נשמח מאד אם לא יעשו המלאכות רק באופן היתר ולקיים המצוה על לולב שהורתו ולידתו בקדושה.

מדבריהם אפשר דלא חייב לעקור יעו"ש, ולפי"ז אפשר דבזה"ז שביעית דרבנן להרבה פוסקים יש להקל גם להראב"ד בדיעבד.

ומיהו יש לומר שגם הראב"ד לא החמיר אלא בנטע בשביעית, אבל בנעבד בלבד הואיל ואין כאן חיוב עקירת האילן אין כאן איסור על הפירות, והכי מסתבר בשיטת הראב"ד.

(ג) אבל יש הרבה ראשונים דס"ל דאפילו לא זרע ולא נטע אותן בשביעית אלא שנעבד גרידא, ג"כ אוסרים הפירות, והם הרבה ראשונים, עיין בספר דרך אמונה בשער הציון פ"ד ס"ק קפ"ח שם הביא רשימה מן הראשונים הללו. ושם (בדרך אמונה) נוטה לומר [דהגם דאיסור שמור למאן דס"ל דיש איסור בשמור לא שייך אלא בדבר שיש לו קדו"ש, מ"מ] איסור נעבד הוא אפילו בדבר שאין לו קדו"ש (דרך אמונה ציון הלכה פ"ד ס"ק קפ"ח), ולכן אפילו נאמר שאין קדו"ש בלולב מ"מ יש לאסרו משום נעבד לכאורה לאלו הראשונים דס"ל שהנעבד פירותיו אסורים.

(ד) אבל לבי נוטה לומר דלולב הנעבד כשר למצוה לכו"ע ואף למאן דאוסר את הנעבד, משום תרי טעמים, חדא דלא מצינו שקנסו הפירות שנזרעו אלא באכילה, אבל מי יימר שנאסר אף בהנאה, והרי אפילו בספיחים יש אומרים שמותר בהנאה עיין בספר דרך אמונה ריש פ"ד בביה"ל כ"ש כאן דסתמא משמע שלא קנסו אלא לעקור אבל מותר בהנאתו. ועוד דאפילו נימא דקנסו גם בהנאה מ"מ הא מצוות לאו ליהנות נתנו ואין זה נקרא הנהגה, וא"כ גם אם אסור ליהנות מן הנעבד, בנטילת לולב למצוה אין כאן לא אכילה ולא הנאהח.

איברא דאתרוג הנעבד יש לאסור למאן דאוסר את הנעבד באכילה, כי אתרוג שאינו ראוי לאכילה פסול דלא מקרי פרי, אבל לולב אין צריך שיהיה לו דין אכילה, ופשוט.

איש ואיש עכ"ל. ועי' בנתיבות המשפט (סי' ג' ס"ק א') וז"ל שכל אדם מצווה להפריש מאיסור אפילו מי שאינו בכלל ב"ד יעו"ש. אשר לכאורה לפי"ז כשקונה ממחללי שבתות אע"פ שמצד מסייע לדבר עבירה ליכא (אם קונה מהם ביום חול) אבל היה מן הראוי להחרימם חרם כלכלי אם זה ישפיע עליהם לשמור שבת, שאם אין בנו כח להכריחם בהכאה ממש הלא יש לנו כח להכותם בכיסם. אמנם יתכן דהואיל ואנחנו בזמן הזה נמצאים בגלות אין לנו חיוב להתגרות עמהם עד שיבוא מלך המשיח ויכוף את כל ישראל ישראל לילך בדרכי התורה ולחזק בדקה וללחום מלאכת ה', וצ"ע, ועיין חזו"א שביעית סי' י"ב ס"ק ט' (ד"ה ונראה).

ד וז"ל: ואתרוגין של שביעית אע"ג שמטייבין אותן בשביעית באיסור ומשמרין אותן אין הפירות נאסרין ויוצאין בהן בחג [א"ה צ"ע דכאן משמע דנוקט להלכה שנעבד מותר, אבל בסדר השביעית סי' כ"ו אוסר, וצ"ע, ועי' סי' ט' ס"ק י"ז ד"ה תבואה ופירות] וכו', ואותן שמוכרים פרדסיהן לנכרי וכו' הוי מכירה וכו'. ואע"ג דקשה לסמוך על זה מ"מ יש להם על מי שיסמוכו וכו' וכתב שם עוד ומ"מ אין הפירות נאסרין ויוצאין בהן וכ"ש אם מכרו פרדסיהן לנכרי וכו'.

ה דהרבה מלאכות אפשר לעשות בהיתר כגון להשקות מים יותר מן הצורך ע"י שעונים המכוונים מערב בשביעית, וכדתנן לענין שבת פוסקין מים לגינה מערב שבת, וכן יש עבודות דאפשר לעשות בשינוי, ויש דברים שמותר לעשותן ע"י עכו"ם וכדו'.

ו ויש לומר עוד דאפילו אם לא יוכל לצאת לולבים יפים ומשובחים ביותר אלא ע"י מלאכות אסורות דייקא נמי מותר, דיש לחלק עוד בין קונה מן הגנב לקונה הלולבים משדה הנעבדת, שהקונה מן הגנב משלם לו על האיסור דהיינו על החפץ הגנוב שכולו בא לו בעבירה, משא"כ הקונה הלולבים משלם לו על הלולבים ואין כולו בא

[אבל אפשר שהי' ראוי לאיים עליהם שאם לא ישמרו שביעית לא נקנה סחורתם כדי להפרישם מאיסורא בע"כ].

אבל אסור להזמין סחורתם קודם שעשו העבירה וזה איסור חמור של לפני עור וכו'.

כל זה כתבתי בקצרה מה שנלענ"ד, ורצייתי להאריך בכמה פרטים, אך הואיל ולא באתי כאן בתורת הוראה רק בתורת הערה אין צורך להאריך. והשי"ת יקיים בנו ו'טהר ל'בנו ל'עבדו ב'לבב שלם (ר"ת לול"ב).

א אולם השעה"מ ציין שמדברי המרדכי נראה שאם כבר קנאו הגנב מותר לקנות ממנו.

ב אגב אורחא אכתוב דיש להוכיח מדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' תשובה כדעת הרב שו"ע דאיסור הקנין מגנב הוא לפני השינוי דייקא, דהנה כתב שם הרמב"ם בין הדברים המעכבים את התשובה, החולק עם הגנב לפי שאינו יודע גניבה זו של מי היא אלא הגונב גונב רבים ומביא לו והוא לוקח ואינו יודע למי להחזיר עיי"ש. חזינן שסתם חולק עם הגנב חייב להחזיר, והוא שלוקח ממנו קודם שינוי דאי אחרי שינוי, אינו חייב להחזיר החפץ לבעלים אפילו יודע ממי גנבו. ודין איסור לקנות מן הגנב שכתב הרמב"ם בהל' גניבה הוא הנקרא חולק עם הגנב כמפורש ברמב"ם שם, והבין.

ג הנה ענין לאפרושי מאיסורא הוא דין תורה, וכשיד ב"ד תקיפה יש חיוב מן התורה למנות שוטרים מטעם ב"ד בעלי מקל ורצועה להכות כל מעוות כדאיתא ברמב"ם פ"א מהל' סנהדרין (ה"א), ושם בלח"ם הביא פסיקתא "ושוטרים אלו שוטרי ישראל בעלי אגרופים המכריחים את העם לשמוע דברי תורה" ע"כ, וכ"ה בספר המצוות (מצוה קע"ו) וז"ל שצונו למנות שופטים ושוטרים שיכריחו לעשות מצוות התורה ויחזירו הנוטים מדרך האמת אליה על כרחם ויצוו לעשות הטוב ויזהירו מן הרע ויעמידו הגדרים על העובר עד שלא יהיו מצות התורה ואזהרותיה צריכות לאמונת כל

הלולב ולא על המלאכות שעשה וגרם להשבחת הלולב, כך יש לומר.

ז וצ"ע בספר דרך אמונה (פ"ד, ציון הלכה ס"ק קפ"ח) שנראה מדבריו שהבין דלהראב"ד נעבד אסור, אבל באמת הראב"ד לא דיבר אלא מפירות שזרע בשביעית.

ח גם נראה דאפילו ביום הראשון דבעינן לכם נמי כשר, דהעיקר הוא שגם איסור הנאה שייך ביה קנין עי' מש"כ באו"ש פ"ח מהל' לולב ס"ק י"ד. ולא נחשב ככתותי מיכתת שיעורא הואיל ואין בזה חובת שריפה וביעור. ומלבד זה נראה עיקר דלכו"ע אין כאן איסור הנאה הואיל ולא הזכירו הפוסקים להחשיבו כאיסור הנאה.

ט ועי' לעיל הערה ו' דאפשר אפילו אם לא יוכלו להוציא לולבים מהודרים כ"כ אלא ע"י מלאכות אסורות ממש.

בעבירה, שהמלאכות רק מסייעים לגידולו ומשביחים אותו אבל עיקר הגידול הא נעשה בידי שמים, וכה"ג מותר, וראיה לזה מהא דאיתא ברמב"ם (פ"א הי"ג) החורש את שדהו או זבלה בשביעית כדי שתהיה יפה לזריעה במוצאי שביעית קונסין אותו וכו', ואין חוכרין אותה ממנו כדי לזרעה אלא תהיה בורה לפניו ע"כ, ומבואר שאיסור חכירה הוא מדין קנס גרידא, ולכאוי' קשה למה לא יהיה אסור לחוכרה מדין לפני עור לא תתן מכשול וכמו שאסור לקנות דבר הגנוב מפני שהוא גורם לו לגנוב גנבות אחרות, גם כאן הלא גורם לו שבשמיטה אחרת יחרוש בשביעית. ולכאוי' החילוק הוא דחכירת השדה משלם לו בעיקר על הקרקע ואע"פ ששיבחו באיסור מותר מעיקר הדין, ולא אסרו אלא משום קנס בעלמא, הכי נמי לענין הלולבים עיקר הקנין מתייחס על גוף



## הרב יצחק שפיצר

## ביאור השיטות בדין "הידור מצוה עד שלישי" ובמסתתף

## א מחלוקת רש"י - תוס'

(פאה פ"א ה"א) "לקח אדם מצוה - מצא אחרת נאה הימנה וכו'" [אשר אגב מלשון זה אף דקדק הגר"א כשיטת רש"י דדין ה"הידור" אינו במצומצם דוקא-] הרי לן דמצוה זו מוטלת עליו אף שקנה כבר, ולשיטת הירושלמי יקשה דאין לדבר סוף, אלא דכבר כתב ע"כ "במראה הפנים" - "יש לומר דלא הטריחו עליו אלא לפעם ראשונה בלבד דאל"כ ודאי אין לדבר סוף, והביאו בביאור הלכה (שם ד"ה בצמצום).

אלא דצ"ע בגדר החיוב [אליבא דהירושלמי שחייב להחליף אתרוגו אשר קנה כבר ולו פעם אחת], דהא למה יגרע מי שמלכתחילה קנה אתרוג מהודר דמחייבין ליה לקנות הדור טפי - ממי שמלכתחילה קנה אתרוג פחות הימנו, שזה האחרון ייצא ידי הידור באתרוגו הראשון של הראשון, בעוד שהראשון - כדאי לצאת ידי הידור - לא ייצא ידי הידור באתרוג זה כי אם יצטרך לקנות מהודר טפי, ועוד שנמצא חוטא - זה שקנה האתרוג הפחות - נשכר, וכן יש להקשות בסגנון אחר - שהרי כמעט ואין לך אתרוג כשר שאין אתרוג פחות הימנו, ונימא א"כ דכל מי שקנה אתרוג כל שהוא - יצא כבר יד"ח הידור במה שלא קנה פחות הימנו, ואם נימא דבאמת כן הוא - שאם קנה אתרוג מהודר אין צריך לקנות ולהוסיף שלישי, א"כ בטלת כל דין הדור, שהרי כאמור - אין לך אתרוג שלא יהיה מהודר יותר מאתרוג פחות הימנו.

שעל כן אפשר דמשום כל הילין טעמי מיאנו התוס' בפירוש רש"י, דהא חזינן דפירוש רש"י קשה על כל פנים, דממה נפשך או שיקשה דאין לדבר סוף כדאקשינן בתחילה, או שיקשה להיפך דאין לדבר התחלה [כדאקשינן דכך אתרוג שקונה - כבר מהודר הוא מאתרוג הפחות הימנו], ואילו פירושהם הם - דהתוס' - מוגדר וברור.

(ב"ק ט') אמר רב הונא: במצוה עד שלישי, מאי שלישי וכו' אמר ר' זירא: בהידור מצוה - עד שלישי במצוה. ונחלקו רש"י ותוס' בביאור הדברים דלרש"י - היינו "אם מצא ב' ס"ת לקנות והאחד הדור מחבירו יוסיף שלישי הדמים ויקח ההדור, דתניא זה קלי ואנוהו - התנאה לפניו במצוות, עשה לך ס"ת נאה, לולב נאה, טלית נאה, ציצית נאה", ואילו התוס' מפרשים "שאם מצא אתרוג כאגוז מצומצם כמו ששיערו חכמים ואחד גדול ממנו שלישי יקנהו".

ומה שמיאנו התוס' בפרש"י [על אף הדוחק שבפירושם שצמצמו דין "הידור מצוה עד שלישי" - לאתרוג מצומצם דייקא] - נתבאר בראשונים שם שהוקשה לתוס' דלפרש"י אין לדבר סוף, וכלשון הרבינו פרץ וכמובא בשיט"מ ד"א"כ יקנה עד אלף וזו שלעולם ימצא הדר יותר, והיינו דאף לאחר שיהדר ויקנה פעם אחת מהודר יותר - הלא אם שוב ימצא מהודר הימנו יצטרך שוב להוציא עד שלישי, וכך שוב ושוב, וא"כ אין לדבר סוף.

## ב ביאור שיטת רש"י

אך באמת דלכך דייקת ברש"י - לא יקשה מידי, שהרי רש"י מוקים דאיירי בכה"ג שעדיין לא קנה כלל - כלשונו "שאם מוצא ב' ס"ת לקנות ואחד הדור מחבירו - יוסיף שלישי הדמים ויקח את ההדור", וכן - מהמשך לשונו "אם הקטן נמכר בששה יוסיף ג' דינרין ויקח את הגדול בתשעה", ואפשר דמתוך כך - דקדק בב"י (סי' תרנ"ו) ד"משקנה אתרוג הכשר לצאת בו - אינו חייב שוב לקנות אחר אפילו הוא יפה מאד וכו'".

אמנם מהירושלמי משמע שאף אם כבר קנה - יש לו להדר, והא לך לשון הירושלמי

אינו צריך להוסיף על השעור, ואם איתיה דחיישינן כנ"ל - אף בשמן יש להוסיף פן יפחות מכשיעור, ועוד דלפ"ז אף במצה ומרור יהיה צריך להוסיף על השיעור - וזאת לא שמענו<sup>1</sup>, וצ"ע.

ואגב, יש להעיר ע"פ מש"כ המהרש"א בחדושי אגדות בדעת התוס' שביארו "לענין אתרוג באחד גדול ממנו שליש יקנהו דהיינו הידור דמצינו כהאי גוונא פרק לולב הגזול, שהלולב גדול מההדס שליש כדי לנענע בו, דהיינו הדרו", דהנה מלבד שצ"ב עצם הדמיון - יש להעיר דאם כנים הדברים הא יש לפשוט משם דשליש מלגיו, שהרי שיעור ההדס ג' טפחים, והלולב ד', ואי מלבר - היה הלולב צריך להיות ד' ומחצה.

### ד פסק השו"ע

בשו"ע (סי' תרנ"ו ס"א) הובאו ב' דעות כדלהלן: וז"ל: "אם קנה אתרוג שראוי לצאת בו בצמצום כגון שהוא כביצה מצומצמת, ואח"כ מצא גדול ממנו, מצוה להוסיף עד שליש מלגיו בדמי הראשון כדי להחליפו ביותר נאה, ויש מי שאומר אם מצא ב' אתרוגים לקנות והאחד הדר מחבירו - יקח ההדר אם אין מייקרים אותו משליש מלגיו בדמי חברו". עכ"ל השו"ע.

אך הנה בעוד ששיטה אחרונה הינה בדיוק כשיטת רש"י, הרי שיטה ראשונה נראית כ"ארכביה אתרי רכשי", דמחד גיסא זו היא שיטת תוס' דאיירי בשיעור מצומצם, ומאידך גיסא "עד שליש" מתבאר כרש"י "דעד שליש" בדמים ודלא כהתוס' דקאי על המדה.

ובביאור הגר"א ציין כמקור לדעה ראשונה: תוס' והרא"ש, ובבאר הגולה ציין: סמ"ג, ואכן מלשון הרא"ש והסמ"ג עולה שיטה שלישית כנפסק בשו"ע, שכן הא לך לשון הרא"ש "אם מצא אתרוג שהוא

### ג ביאור דעת התוס'

ובדעת התוס' שכתבו "אם מצא אתרוג כאגוז" - האם בדווקא נקטו "אתרוג" או שמא לדוגמא בעלמא - ישנו במג"א (סי' תרנ"ו סק"ב) ב' דעות: א) בשם היש"ש דהדר זה [להוסיף שליש על שיעור מצומצם] אינו אלא באתרוג דוקא שנאמר בו "הדר" ולא בשאר מצוות. ב) דעת המג"א עצמו דלא כהיש"ש, אלא - בכל המצוות, ונימוקו דהא הגמ' דב"ק דבעי הידור - סתמא קאמר [ולאו דוקא באתרוג], ואכן המג"א לשיטתו הוא - כתב בהלכות חנוכה (סימן תרע"ב סק"ג) "נרות שעוה כשהם ארוכים הם נאים יותר כמו בנרות יום הכיפורים ולולב ואתרוג וכיו"ב" [ועיין בטו"א חגיגה ז. סוד"ה "וגמילות"], הרי שהדור זה הנו בכל המצוות - דומיא דלולב ואתרוג.

ואף נמצאנו למדים מדברי המג"א - בטעם וגדר ההדר [לשיטת תוס'] - דגדול נאה יותר, ובאמת דכן עולה אף מלשון השו"ע (סי' תרנ"ו ס"א): "אם קנה אתרוג וכו' ואח"כ מצא גדול ממנו - מצוה להוסיף עד שליש וכו' כדי להחליפו ביותר נאה", והרי פתח ב"גדול" - וסיים ב"נאה", אלא ללמדך דדא ודא - אחת.

ולפ"ז יש לתמוה בכפליים על מש"כ במ"ב (שם סק"א) בטעם ההדר - "דחיישינן שמא יתמעט השיעור" - כדלהלן: א) הא אף בלאו האי חששא מצוה להדר ב"גדול", ואין צריך לטעם זה, ב) טעם זה אינו נכון לכאורה - לדעת המג"א [שאף המ"ב מביאו (סק"ב)] דבכל המצוות הדין כן, והרי בשאר המצוות ליכא חשש צימוק, ואף אין לדחוק ד"שמא יתמעט" אין הכוונה לשמא יצטמק דוקא, אלא שמא יקח פחות מכשיעור [ומשום שא"א לצמצם] - שהרי המג"א בהלכות חנוכה (שם) כתב דהמדליק בשמן

1 וכו' - מלבד אשר יצויין דטעם המ"ב לפשוטו - שמא יצטמק - לא אתי שפיר אלא לשיטתו הוא כ"ביאור הלכה" (סו"ס תרמ"ח ד"ה "פסול") דאתרוג שנצטמק לפחות משיעורו פסול, שכן לדעת החזו"א (קמ"ה סק"ב) דאתרוג שנצטמק כשר - ודאי לא יהא נכון טעם המ"ב.

[40], והדס וערכה באורך 45 ס"מ [ולא רק  
[30].

### ו השמטת הרמב"ם

ויש לתמוה טובא על הרמב"ם שהשמיט  
לכל דין הידור דשמעתין - שלא פסקה כלל,  
ויבואר בהקדם אשר יש להעיר דבעוד  
דבשו"ע נקט שיעור אתרוג: ביצה, התוס'  
והרא"ש כנ"ל נקטו שיעור: אגוז, אשר יפלא  
טובא שנקטו [שיעור אגוז] כדעת ר' מאיר,  
שהרי קיי"ל "ר"מ ור"י - הלכה כר' יהודה"  
- כדשנינן בעירובין (מ"ו:), עמד ע"כ הב"י  
(שם) שהביא בשם המהרי"ק דאסיק מתוך  
כך, דכל דין ההידור [של הוספה] לא נאמר  
אלא על שיעור אגוז ולא על כביצה,  
עכתו"ד.

ומהשתא נעני אבתריה ונימא דלפי זה  
אתי שפיר הרמב"ם שהשמיט לכל דין  
הידור, שכן להלכה דשיעור אתרוג הנו  
כביצה - שוב אין נ"מ בכל הדין, וא"ש טפי  
אי נימא דס"ל להרמב"ם כהיש"ש דלעיל  
(ריש אות ג') דלא נאמר דין הידור אלא  
ב"אתרוג", אמנם באמת דעת מוהרי"ק  
טעמא בעי לאמור: למה יגרע שיעור  
כ"ביצה" דלהלכה - משיעור אגוז.

ונראה דלמד זאת מהא דהגמ' בסוכה  
(ל"א:): שקיל וטרי בטעמא דר"י דבעי שיעור  
ביצה, דבתחילה ס"ד משום "הדר", אך  
דחתה הגמ' שאינו אלא משום גמר פירא,  
וא"כ נמצאנו למדין דבגודל "ביצה" הריהו  
שפיר "הדר", דהא לדסלקא דעתא ד"ביצה"  
אינו אלא משום "הדר", הרי להדיא חזינן  
הכי, שהרי לולא דין "הדר" היה כשר אף  
פחות מכביצה, וכל שיעור "כביצה" אינו  
אלא לענין "הדר", וא"כ קבעו חז"ל דבגודל  
כביצה הדר הוא, ואף לדחיית הגמ' דלא בעי  
ר"י "הדר" ושעור "כביצה" אינו אלא לענין  
"גמר פירא" - לא מצינו שחזרו מעצם

ראוי לצאת בו כשהוא כאגוז - יוסיף שליש  
לקנות יפה ממנו", ואילו לשון הסמ"ג (עשין  
מ"ד) הנו: "אם קנה אתרוג ששיעורו כאגוז  
או כביצה - ומצא נאה יש לו ליתן עד שליש  
יותר וכו'".

וטעמא דמילתא דהך שיטתא, נראה  
פשוט, דמחד גיסא תפסו כשיטת תוס'  
משום הקשיים לשיטת רש"י כמבואר  
למעלה, ומאידך גיסא לא הוי נח"ל  
בביאור התוס' ב"עד שליש" - שכן לא  
היה נראה להם להצריך תוספת שליש בגודל  
האתרוג [וביחוד אי בעינן שליש מלבר].

### ה מלגיו או מלבר - מתלי תלי

אי הדור מצוה - דאורייתא או מדרבנן

והנה כלפי מה שכתב בשו"ע "שליש  
מלגיו" על אף שהגמ' נשארה בתיקן - יש  
לציין הרא"ש שנימק: "ועד שליש מלגיו -  
כיון דלא איפשטא האיבעיא", וכתב הב"י  
(שם) וכן בפפולא חריפתא "שהטעם משום  
דספיקא דרבנן הוא ולקולא".

וכתב ע"כ ביש"ש (ב"ק פ"ק סי' כ"ד)  
"ותימה מאחר שהוא ספיקא דאורייתא  
אזלינן לחומרא, ואפשר שהוא סבר דאין  
זה דאורייתא מאחר שאינו מצוות עשה, רק  
מצוה בעלמא להדר המצוה, ומכ"מ נ"ל -  
לחומרא, בפרט שהרי"ף לא הביא האיבעיא  
וכתב סתם עד שליש, ומשמע לחומרא"  
עכ"ל היש"ש, ובאמת דהרבינו חננאל כבר  
כתב כן להדיא: "ועלתה בתיקו ועבדינן  
לחומרא - מלבר"<sup>2</sup>.

ויש בזה לעורר לב המהדרין - דלשיטת  
התוס' ד"עד שליש הנו בגודל, ואליבא  
דהמג"א שבכל המצוות כן, ולפוסקים  
דשליש הנו מלבר, ולשיעור הגדול  
[דמתקרי: שיעור חזו"א] - שיש להדר  
וליטול לולב ששדרתו 60 ס"מ [ולא רק

2 להוי ידוע דב"שדי חמד" (כללים - מערכת ז' כלל י"ב) מרחיב טובא בענין זה אי הדור מצוה - דאורייתא,  
או שמא קרא ד"זה קלי ואנוהו" אינו אלא אסמכתא בעלמא [אך דומני שאת דעתו המפורשת של ראשון  
יחיד הסובר דיש להחמיר בספיקא דידן - לא ציין].

לו הקב"ה בחייו, וכן פירשו התוס' אלא שהוסיפו התוס' לבל ידאג שיהא בבחי' "ומשלם אל פניו להאבידו" - שכן "הקרן קיימת לו לעוה"ב", אך ישנם ביאורים נוספים שנוגעים לנו למעשה - כדלהלן:

(א) הר"ח והנמוקי: מכאן ואילך משל הקב"ה: שאם בא להדר המצוה ביתר משליש בדמיה אינו חייב - כל זה מיגיעו, שחייו קודמין להידור מצוה, אבל אם זימן לו הקב"ה ממון שלא מיגיעו, וביקש להדר המצוה ביותר משליש הרשות בידו.<sup>4</sup>

(ב) ובשם ה"צפנת פענח" ראיתי - "עד שלישי משלו דאינו יכול ליתן מכספי מעשר, מכאן ואילך משל הקב"ה דיותר משליש שאינו מחוייב, יכול ליתן משל הקב"ה, היינו - מכסף מעשר.

#### ח "טלית נאה" - גדר ההידור

וכיון דאתינא להכא נימא מילתא במש"כ רש"י בב"ק - שמביא ברייתא בענין הידור מצוה וז"ל "דתניא זה קלי ואנוהו - התנאה לפניו במצוות, עשה לך ס"ת נאה, לולב נאה טלית נאה, ציצית נאה", וצ"ע בכפליים ע"מ שהביא רש"י "טלית נאה" - מקרא ומסברא:

(א) מקרא במקורות חז"ל לא מוזכר כלל "טלית", לא בתלמוד (שבת קל"ג:): ולא במכילתא (פ' בשלח).

(ב) מסברא הרי הטלית אינו כלל מגוף המצוה, שהרי התורה לא אמרה אלא מי שלבוש בגד בן ד' כנפות - יציצו, ואי נימא דדי בזה עצמו [שע"י נעשה מצוה] כדי

ההנחה דבגודל "ביצה" - האתרוג מהודר, ואף אין מקום להוסיף על השעור משום שלא יהא "בצמצום" [כטעם המשנ"ב], שהרי למסקנא דאינו אלא משום "גמר פירא" - נמצא דשעור "כביצה" אינו כלל משום הגודל, דל"גודל" די בפחות מכך [שמא כ"אגוז" לכו"ע] - מדלא הצריך אלא בגין "גמר פירא", א"כ מהיכי תיתי להצריך תוספת גודל שלישי - על שעור "כביצה", ואתי שפיר טפי דעת המוהרי"ק.

ובאשר להשגת הב"י על המוהרי"ק דא"כ לא הוי ליה להרא"ש להביא דין ההדור - שהרי אינו נוגע למעשה דפסקינן שיעור אתרוג: כביצה - יש ליישב ע"פ מה שחידש בחזו"א (קמ"ח סק"ב) דלמסקנא שדחתה הגמ' ד"טעמא דר"י משום גמר פירי", הרי אתרוג שהגיע לכביצה ונצטמק - כשר, שהרי משהגיע לגודל "ביצה" הרי זה לאות דהוי "גמר פירא" ותו לא איכפ"ל מה שנצטמק, לפ"ז לא קשה כלל קו' הב"י על המוהרי"ק [שאינו נוגע להלכה], שהרי נוגע הוא להלכה - באתרוג שהגיע לגמר פירא ונצטמק [שכשר הוא], שיש להדר שבכל אופן לא יהא שיעורו כאגוז מצומצם, אבע"א דבפחות מאגוז אפשר דלכו"ע חסר בשעור האתרוג, ואבע"א משום הדורו.<sup>3</sup>

#### ז "מכאן ואילך משל הקב"ה"

ולהשלמת הגדון לא אמנע מלציין כדלהלן, דהנה בב"ק (שם) איתא "במערכא אמרי משמיה דר"ז, עד שלישי משלו, מכאן ואילך משל הקב"ה". ופירש"י "מה שיוסיף בהידור יתר על שלישי - יפרע

3 לפי כל המבואר, נמצא דמתוך הנפקא בשו"ע דאף באתרוג שעור כביצה יש להדר - יש לדקדק דנצטמק פסול דלא כחזו"א, דהא לא מביעא לדעת המ"ב שכל מקום שיש להדר על גדול יותר הוא משום חשש צימוק, אלא אף אי נימא דבעצם הגודל יש הידור [כמבואר -] דהר"ז לאות דשיעור כביצה אינו רק משום גמר פירא בלבד, שהרי א"כ מהיכי תיתי דנבעי גדול טפי, וצ"ע טובא בדעת החזו"א.

4 וע"ע בר"ח שמציין ל"מהדרין מן המהדרין" שבנו חנוכה, ובמקביל במסכת שבת (כ"א:): בסוגיא שם דהמהדרין מן המהדרין - מציין הר"ח להא דשמעתין, ונראה מ"חידושי מרן רי"ז הלוי" (פ"ד מהלכות חנוכה), שכוונת הר"ח ליישב היכי תמצי שיחייבו חז"ל "מהדרין ומהדרין מה"מ", שהלא זה יותר משלישי, ולזה בא ליישב דאמנם אינו חייב בהידור זה אלא "אם זימן לו הקב"ה ממון", ברם דא עקא דסתמת לשון הטושו"ע (ר"ס תרע"א) מורה שדין ד"המהדרין מן המהדרין" - חיוב ושוה הוא לכל נפש, אך איכאמ"ל בזה.

שע"כ נראה ליישב בדרך פשוט, דהנה כתבו התוס' בערכין (ב': ד"ה "הכל") דהא דאיתא דבעידנא דריתחא מעניש הקב"ה ע"מ שאינו מחייב עצמו בציצית - "היינו דוקא באותן הימים דכל הטליתות היו בת ד' כנפות - איכא עונש לאותו שמשנה אותו להפטר, אבל בזמן הזה שרוב הטליתות פטורין - אין עונש למי שאינו קונה ד' כנפות".

ולפ"ז אף שחז"ל אכן לא הזכירו "טלית נאה" מהאי טעמא שלא הזכירו "בית נאה" וכמבואר - רש"י הזכירו, כיון שבזמנו [כפש"כ התוס'] כבר לא היו נוהגים ללבוש סתם בגד בן ד"כ, אלא כנהוג בימינו שכל לבישת ד"כ אינו כ"א לשם מצוה - להתחייב בו, להכי סבר רש"י דבכה"ג אף שהטלית אינו בעצם חפצא של מצוה, אמנם כתשמיש מצוה ייחשב הואיל וכל כולו לא נועד אלא לקיום המצוה [שלא כבית שאין בונים או קונים אותו לשם מצוות מזוזה ומעקה], ואתי שפיר שאף שאר הראשונים - הר"ף והרא"ש (בפ"ג מסוכה) הזכירוהו.

לנאותו - א"כ אפוא למה לא נזכר נמי "בית נאה" משום המזוזה והמעקה שבו.

והלום ראיתי ב"דבר אברהם" (ח"ב, כ"ה), סק"ז) שעמד ע"כ, ורצה לומר דיש לדמותו להא דאיתא בשבת (שם) לגבי ספר תורה - "וכורכו בשיראין נאין" עכתו"ד, שנראה שהבין דיש לנאות השיראין - מצד עצמן, הואיל ושיראין של ס"ת הן, אמנם באמת נראה דהכוונה היא לא לנאות את השיראין, כי אם לנאות באמצעותן את הס"ת וממילא אינו ענין לכאן - שהרי הטלית אינו מיפה את הציצית.

וב"משמרת חיים" (ח"א - ציצית סי' ה') מיישב דע"י חיבור הציצית לטלית נעשה הטלית כחלק מהחפצא דמצוה, אך הנה מלבד הדוחק בעצם התירוץ - עוד יקשה מאי דאקשינן דא"כ ייפה הבית בשל חיבורו למזוזה והמעקה [ואמנם בשו"ת "ארץ הצבי" (סי' ק"ח) חילק דשאני "בית" שמחובר אף לקרקע - ובטל אל הקרקע], ועל כולם - על ב' התירוצים הנ"ל - עדיין יקשה מאי דאקשינן: מאי טעמא לא ציינו זאת חז"ל בברייתות, ביחוד - שיש בזה חידוש.



הרב חנניה גבאי

## אם שרי לזכות באתרוני שביעית במחובר וללקטם אחר שיגדילו או יצהיבו

אקדים בראשונה תשובת - שאלה, ששלחתי למרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א, וזה נוסח השאלה:  
לכבוד מרן שליט"א,

ילמדנו רבינו, במאי דמספק"ל בדין אחד בספר ד"א, והוא בשמטו"י פרק ד' ס"ק קע"ח, וכתוב שם כן: "וא"א לזכות בפירות שביעית במחובר, ואם יזכה יהא שוב הפקר, ואפילו אם הפירות כבר ראויין לאכילה, ורשאי לתלשן ולאכלן, אפשר שאסור לזכות בהם במחובר כדי לתלשן ולאכלן" ע"כ. ובצהה"ל צוין חזו"א סימן י' סק"ה, וסימן י"ג ס"ק ט"ז.

והרי לשון החזו"א בסימן י': "ואפשר דכל שהפירות כבר ראויין לאכילה ורשאי לתלשן, רשאי לזכות בהן במחובר כדי לתלשן ולאכלן, ואינו חייב לנהוג בהם הפקר" ע"כ מבואר דמספק"ל אי כה"ג רשאי לזכות בהן במחובר.

אמנם לכאורה מרהיט דבריו אח"כ בסימן י"ג משמע דהדר פשיטא ליה דזוכה בהן ואין חייב להפקיר. וז"ל שם: "וע"כ מוכח מכאן (מהא דשומרי ספיחי שביעית לעומר, ב"מ קי"ח, דלמ"ד דהבטה בהפקר קני, זכה ההקדש במחובר, או השומר למסור אח"כ להקדש יעו"ש) דשיעור שרשאי ליטול לאכלה, רשאי לזכות במחובר, ואפשר דדווקא בזוכה לעומר, שזמנו קבוע, הוי זכייתו במחובר לצורך עומר דרך תשמישו, אבל הזוכה במחובר שישתמר בשבילו ליטלו לאח"ז ואין זכייתו רק לעכב זכיית אחרים זהו דרך סחורה" ע"כ.

והנה מרן בד"א בהלכה הנזכ"ל, החמיר בזה, ולא ידעתי אם הוא משום ספיקא דהחזו"א בסימן י' או משום חשש סחורה דסימן י"ג, ואיכא נ"מ טובא, באתרוגים של מצווה דצריך להם לזמן הקבוע בסוכות ודמו לעומר, דאין בזה חשש סחורה, האם רשאי לזכות בהם במחובר זמן טובא קודם סוכות, ולהניחם על העץ עד שיגדילו או שיצהיבו?

והרי תשובת מרן ככתבה: "לכאורה יש להחמיר".

רחמנא אפקריה גם את השדה ללקיטת הפירות כדאיתא בנדרים מב. אם כן יכל לעשות חזקה בקרקע על מנת לקנות הפירות.

והנה דין זה המבואר בב"ב הובא בשו"ע חו"מ קצג ס"א וז"ל: כל המחובר לקרקע, שצריך לקרקע, הרי היא כקרקע, ונקנה בכסף או בשטר או בחזקה, אפילו לא נתכוין לקנות הקרקע אלא החזיק בקרקע לקנות המחובר בה, או נתן כסף בעד הקרקע כדי לקנות המחובר בה קנה אע"פ שלא קנה הקרקע". ע"כ. ועל הא דכתב השו"ע דנתן הכסף בעד הקרקע כדי לקנות המחובר בו קנה אע"פ שלא קנה הקרקע פירש בנתה"מ אות ב' דהיינו שנתן הכסף בעד הקרקע לפירותיה. ע"כ. וה"נ צריך לפרש בחזקה,

### בדברי הרש"ש בקנין המועיל לפירות המחוברים דשביעית

הנה הרש"ש בר"ה ט. כתב בפשיטות דאפשר לזכות בפירות שביעית במחובר, ורק דן איזהו הקנין שיועיל לקנותם, שהמחובר נקנה בכסף שטר וחזקה, ופירות שביעית דהפקר הם לא שייך בהו כסף ושטר. וצ"ע איך תהא החזקה שיוכל לקנות בה הפירות המחוברים.

וכתב שם עפ"י המבואר בב"ב פז. באופן קניית פשתן המחובר דאומר המוכר לקונה לך יפה קרקע כל שהוא וקני הפשתן שעליה. ופירש הרשב"ם דחזקת הקרקע מהני לפשתן הגדל עליה. ואע"ג דלא זבין ליה ארעא כלל. וכתב הרש"ש דהכי נמי כיון דבשביעית

בא"י היתה ע"י כיבוש מלחמה כיון שעזבוה ובטלה שליטתם עליה, בטל קנינם, ואפשר לישראל לזכות כזוכה מן ההפקר. וא"כ קנו כל הפירות בחפירה כל שהיא בקרקע עיי"ש. מבואר דלפי מה שנקט החזו"א בראשית דבריו דהקרקע עדיין שייכת לערבים מ"מ מהני השקאה וניכוש לצורך הפרי לזכות בו במחובר מההפקר.

### אם מהני זכיה

#### בפירות שביעית מחוברים

והנה על מה שכתב הרש"ש בפשיטות דמהני לזכות בפירות שביעית במחובר תמה החזו"א (סימן י' סק"ה) וז"ל: "ואע"ג דרחמנא אפקריה היינו ליטול הפירות, אבל במחובר א"א לזכות, דכל זמן שהן מחוברים רחמנא אפקריה, וכיון שאם יזכה יהא הפקר, אין כאן זכיה כלל ומש"כ הרש"ש בהגהותיו ר"ה ט. דאפשר לזכות במחובר ויהא פטור מלהפקיר תמוה מאד". עכ"ל.

אמנם באמת נראה דגמ' ערוכה כדברי הרש"ש, וז"ל הגמ' בב"מ קיח.: "אמר רבה הבטה בהפקר תנאי היא, דתנן שומרי ספיחי שביעית נוטלין שכון מתרומת הלשכה, ר' יוסי אומר הרוצה מתנדב הוא ושומר חינם, אמרו לו אתה אומר כן אין באין משל ציבור, מאי לאו בהא קמיפליגי, דת"ק סבר הבטה בהפקר קני (פרש"י הואיל ודבר טורח הוא, ודעתו לכך וע"י נשמר) ואי יהיבי ליה אגרא אין ואי לא לא. ורבי יוסי סבר הבטה בהפקר לא קני וכי אזלי ציבור ומייתי השתא הוא דקא זכי ביה. מבואר דלת"ק כיון שמשלמים לשומרים הם זוכים להקדש במחובר מכח הבטתם בהפקר. וגם רבי יוסי לא פליג אלא משום דהבטה לא קני.

ומוכח כן גם מאוקימתא דרבא התם, דלכו"ע הבטה בהפקר קני אלא דלר' יוסי קונה השומר לעצמו במחובר ומוסרם לציבור. ולרבנן חיישינן שמא לא ימסור לציבור בלב שלם דנח לו שיקרבו משלו, ולכך יהבינן להו שכר מהקדש.

שמחזיק בקרקע לקנותה לפירותיה ובזה קונה הפירות המחוברים.

### תמיהא על הרש"ש וישוב על זה

ויש לתמוה על דברי הרש"ש, דהתינח במוכר, מהני מה דאומר לו לך חזק בקרקע דהיינו קרקע לפירותיה, אבל בשביעית אין לו אלא מה שנתנה לו התורה, רשות להלך בקרקע ללקוט הפירות, וגוף הקרקע אינה שלו לשום דבר. ומהיכי תיתי לעשות בה חזקה, ולקנות אותה לפירותיה.

האמנם לפי מה שהוכיח ויסד בקה"י נדרים סימן כח דהפקר התורה בשביעית אינו על הפירות בלבד אלא גם האילנות והקרקע לפירות, דהיינו שכח הצמיחה והיניקה שבהם הפקר לכל אדם, וכמו דקל לפירותיו עיי"ש (אף שגוף הקרקע והאילנות ממש של הבעלים). א"כ א"ש שיש זכות לכל אדם להחזיק בקרקע לפירותיה.

ועוד י"ל דהנה על כרחך צריך להחזיק באופן המותר בשביעית, כגון שמשקה הקרקע לקיומי לפרי (דהשקאה חשיבא חזקה כמו רפק בה פורתא כדמפורש בב"ב נג.). ואחר שכן, הרי יש לומר בפשיטות דהשקאה וכדומ' דמהני לפרי חשיבה חזקה לקנות הפרי המחובר עצמו, ואין צריך לקנות הקרקע לפירותיה. וכמו כן אם יעטוף הפרי לשומרו מפני העופות והקוצים כדרך שעושים בעלי אילנות, מהני לקנות הפרי עצמו וכל כיו"ב.

אח"כ מצאתי כעין זה ממש בחזו"א דמאי טו סק"א: "ע"ד הזיתים שלקחו מעצי הערבים שעזבו ואזלו להן, נראה דהפירות חשיבי אבידתן והווי הפקר, ואם זכו ישראל אחר הבאת שליש הן פטורין ממעשר מדין הפקר, כיון שהיה הפקר שעה אחת, אחר הבאת שליש, אף שהמירוח ביד הזוכה, כמבואר בחזו"א שביעית סימן ב'. וקנין ישראל היה ע"י תיקון כגון שהשקה או שניכש וכיו"ב. דכיון דהפירות מחוברין קנינם כדין קרקע שנקנית בחזקה וגו'. ואפשר עוד דכיון דכל קנינם של העכו"ם

## זכיית אתרוגים במחובר בשביעית

הנה חידש החזו"א בזוכה במחובר לצורך אכילה לאח"ז אפשר דהווי דרך סחורה ושאני העומר דכיון דזמנו קבוע יוכל לזכות בו לאח"ז דזהו שימושו לזמנו הקבוע, אבל שימוש אכילה היא לשעתו. ויש לעיין אם שרי לזכות בענבים או זיתים על זמן הגיתות והבדים. ועכ"פ נראה פשוט דלזכות באתרוגים לצורך זמנן הקבוע בחג הסוכות דמי ממש לעומר ואין בזה דרך סחורה.

ויש לעיין בנידון זה באלו ענינים ולעת עתה צל"ע:

א. הנה נתבאר לעיל ב' דרכים בקניית מחובר בשביעית האחת עפ"י מה שיסד הקה"י בהפקר דשביעית, דלדבריו נראה שיכל לעשות חזקה בקרקע לקנותה לפירות, והשנית לקנות הפרי עצמו בחזקה המועלת לו כגון להשקות לקיומי וכיו"ב. אלא דנ"מ

שבדרך זו השנית אין קונה אלא הפרי כמות שהוא עתה. ויש לעיין מה דינם של הגידולין המתווספים אח"כ בפרי, אם זוכה בהם אגב מה שקנה או שדין הפקר להם. (יעויין בנדרים לח. בבבלי שניכנסו לשביעית או שיצאו לשמינית עיי"ש. ויש לחלק).

ואם נחליט שדין הפקר לתוספת, יש לעיין דאף דאמרו בביצה לח: הרי שנתערב לו קב חטיטין בעשרה קבין חטיטין של חברו יאכל הלה וחדו היינו בממון גמור אבל דבר הפקר אפשר שיתבטל ברוב קמא קמא ויותר נראה דלא שייך בזכיית ממון גם מהפקר כלל ענין של ביטול ברוב.

ב. אם בעל הפרדס עצמו ירצה לזכות באתרוג אחד או שניים כפי המותר, בקנין חצר, דהקרקע שלו, לכאורה תליא בפלוגתא אם מחובר נקנה בקנין חצר, אומנם באמת זה אינו, דבשביעית כיון שכל אחד יכל לכונוס לזכות בפירות חשיבא חצר שאינה משתמרת. אא"כ עומד בצד שדהו, ועדיין

## ב' דרכים בהא דשומרי ספיחין בשביעית

## קונים במחובר

והחזו"א כתב שם לדחות ראייה זו בסברא מחודשת, דעל כרחנו צ"ל דשביעית הווי כמו פאה דכל דעניים מסחי דעתייהו מותר לכל אדם, והכי נמי כיון דהוא זוכה כדי למכרן לעומר, ניחא להו לכלל ישראל, ומצי זכה בהו. וכמש"כ התוס' בכמה מקומות דאין שומרים ממש אלא מודיעין. וכל הבאים ללקוט מאליהן פורשין. (ונקט למכרן להקדש דאף בכה"ג שמשתכר, ניחא להו לכ"י. דבלא זה יתבטל העומר מפני בני אדם הזוכים והבהמות).

ועוד כתב שם החזו"א דרך אחרת, דאפשר דמהני זכיה במחובר, וזה לשונו: ואפשר דכל שהפירות כבר ראויין לאכילה ורשאי לתלשן, רשאי לזכות בהם במחובר כדי לתלשן ולאכלן, ואינו חייב לנהוג בהם הפקר. ע"כ.

הרי לנו ב' דרכים בחזו"א בביאור הגמ' בב"מ, אמנם בסימן י"ג ס"ק טז היה נראה דתפס כעיקר לדרך השניה, דלא כמו שחידש דשביעית כפאה וזה לשונו שם: ועיין סימן י" סק"ה במה שהקשינו איך יכל לזכות במחובר והלא רחמנא אפקריה וע"כ מוכח מכאן דשיעור שרשאי ליטול לאכלה רשאי לזכות במחובר, ואפשר דדווקא בזוכה לעומר שזמנו קבוע הווי זכייתו במחובר לצורך עומר דרך תשמישו אבל הזוכה במחובר שישתמר בשבילו ליטלו לאח"ז ואין זכייתו רק לעכב זכיית אחרים זהו דרך סחורה".

אמנם מתשובת הגר"ח קנייבסקי שהקדמנו לעיל, יש להבין, דאין זה מוכרח שהחזו"א החליט כדרך השניה, דיש לומר דמשום דבסימן י"ג עוסק בדיני סחורה, לזה כתב החזו"א, דאם תימצי לומר שמוכח מהגמ' בב"מ דאפשר לזכות במחובר שיעור לאוכלה, כל זה אינו אלא לצורך העומר שזמנו קבוע, אבל בכל אדם הזוכה לצורך אכילה אפשר דאסור דזהו דרך סחורה.

י"ל דגם זה לא מהני, שהרי אסור לו למנוע אחרים מלכנוס. ואין לזה שם של חצר המשתמרת (יעויין בנמו"י ב"מ יב ד"ה ראה) או דילמא כל שהיא בצד שדהו, והדבר עצמו משתמר על ידו שפיר דמי. ואמנם למאי שכתב החזו"א דרשאי לנעול כרמו ולכתוב שהרוצה לקבל המפתח יוכל לקבלו, אפשר

דכה"ג חשיבא חצר המשתמרת ובכ"ז נ"מ גם אם מהני שתקנה לו שדהו מציאה בשביעית.

כל זה לפלופלא דאו', והלכה למעשה, כבר הובאה לעיל תשובת הגר"ח קנייבסקי דיש להחמיר בזכיה במחובר, בכל האופנים.



הרב משה קויפמן

## גדר שינוי צורה באותיות ופסול דמיון לאחרת

הנ"ל נראה שהעיקר לפסול הוא הדמיון לאחרת, אמנם בהלכות ס"ת בחיבורו, הרא"ש מחמיר בה' וק' שנוגעים בגגם. שאין זה צורה, גם בק' אף שאין דמיון לאות אחר מחמיר. ואין תקנה בתו"מ. מפני כסדרן. וכן מביא שביד האלף והשין והעין שאינם נוגעים לגוף האות. נשתנה צורת האות. והב"י נוטה בת"ה בשיטת הרא"ש. והגהות מימון. סוברים והר"י אכסנדרני שאם תינוק מכירו מותר לתקן. והת"ה מביא שיכול להיות שהרא"ש סובר שהוי שלא כסדרן. ולמעשה אין מחלק בין הפסק דלא ניכר להדיא כפמ"ג. בין ניכר להדיא כסברת רע"ק, ומביא בת"ה ס' רלו, שפירוד שלא כראוי. ודיבוק שלא כראוי שוים, וכן מבואר במהרי"ל, (נמצא שבשניהם יש הדין שלא כסדרן). למעשה בנגיעת ה' וק' במקום שאין משתנה צורת האות, נחלקו הפוסקים אם אין בזה ח"ת בהפרדה ויש מכשירים אחר הכתיבה. בצירוף שיטת הסמ"ג. אמנם הב"י בס' ל"ו על הטור, מביא רשימה של הפוסקים להחמיר, ועיין אע"ז ס' קכ"ה בשם רמ"א, שרגלי ה' והק' שנוגעים יש לפסול בגט, ובחלקת מחוקק, והדבר שמואל, שאפילו תינוק יכול לקרותו פסול, דכל שאין צורת האות כמו שנמסרה מסיני אין שם אות עליו. ובמ"ב ס' לב ס"ק פ"ג... ולכאורה זה סברת הרא"ש לענין שלא כסדרן. שאין זה צורה שנמסרה מסיני, וכן הרא"ש סובר שאפשר שקוץ השמאלי זה תג העליון ביו"ד, ונמצא שהרא"ש מחמיר בשינוי במקצת, ולפעמים הוא בשינוי צורה במקצת. גם שלא כסדרן... ולמעשה כל הפסולים בסת"ם. שבת קג. מנחות כט. המקור זה מכתיבה - תמה. ויש כתיבה תמה שמועיל תיקון. ויש שאין מועיל תיקון, ויש בזה שלא כסדרן. ויש כ"ת שאי"צ תיקון. ויש כת"ת שזה דוקא

הב"י מביא באו"ח ס' לו ס' א'. שצריך לדקדק בכתיבת האותיות שלא תשתנה צורת שום אות אחת, ולא תדמה לאחרת, האמת ליעקב ד"ה המשפט מביא, שבדברי הפוסקים יש מחלוקת בגדר שינוי צורה בסת"ם. ובדברי המחבר יש מקום להסתפק בשינוי צורה. האם צריך שינוי גמור שאינו נקרא כל עיקר. כמו שמבואר ברמב"ם הלכות ס"ת. פ"י הל' טו. נפסדה צורתה של אות אחת. עד שלא תקרא כל עיקר. או תדמה לאחרת, ונפסדה צורתה לגמרי. שהוא גולם, ולא אות. הוא דומה לאחרת. ונשאר היסוד העיקרי בסת"ם של דמיון לאות אחר. ועיין ב"י ס"ת ס' רעד ס' ב', צריך שלא תפסל צורת שום אות עד שאינו נקראת, או דומה לאחרת. ולפי"ז בס"ת סובר המחבר כמו הרמב"ם ששינוי צורה הוא לגמרי. או הצד השני בספק, דבעינן תרתי. שינוי צורה גם במקצת פוסל כמבואר ס' לב. ובמ"ב ס' לו ס"ק ב'. כגון חסר הראש, או חסר קוץ היוד, או שנגע יוד האלף בגגה, ודמיון לאות אחרת במקצת מבואר בפוסקים, שהביאור הגר"א, והפרי חדש והמק"מ שכשר בלי תיקון, כגון ק' שיש תג גבוה, וטית עם כפיפה כפ' כשר, שבאופן כללי צורתו קיימת. ואין בזה שינוי מהצורה המקובלת מסיני. משא"כ שינוי במקצת אין צורתה, כנתינתה מסיני, ועיין סנהדרין דף כב. שרשב"א משום ר' אליעזר המודעי אומר שצורת הכתב באשורית לא נשתנה מעולם, וכך פוסק ר"ח להלכה. ומבואר באמת ליעקב מחלוקת הפוסקים. בשינוי צורה. תשובת הרא"ש כלל ג' ס' א. שהרבה משונה כתב ארצנו אשכנז. מכתב ספרד. ובשערי תשובה שכ' בשם הגט פשוט שכתב מכתב אשכנז. פסול לספרד. ובכל זאת מביא הרא"ש והרמ"א. שאין נפסל בשינוי הזה. רק שלא יעשה ה' ח. ב' כ. מתשובת הרא"ש

בעצמה. אבל אם קוצו השמאלית נוגע כשר, אע"ז ס' קכ"ה שבלא הקוצה מיקרי יוד. ועיין ח"ס אע"ז ח"ב ס' ח. שקוצו של יוד זה בסת"ם, כתיבה תמה, ולא בגט שא"צ תמה.

ולכאורה לפי התיקון תפילין והמחבר והביאור הגר"א, והמג"א, אף שאסור בנגעו לגופן, לגרוד בח"ת ופסול, אמנם להוסיף ראש בכתיבה האם מותר לפי שיטתם, ולמלאות אח"כ החלל מק"מ ולפי הח"ת יור"ד ס' רס"ז שזה הלמ"ס, וגרע ג"כ מדמיון אות לאחרת. לפי דבריו אף שצורתו עליה, מ"מ אסור להוסיף ראש. ואף בשם מותר למחוק. ובהלכה נחשב כבטל לגמרי האות. ובילקוט הסופר אות א' שיש מכניסים גם ס"ת להיכל, וכן מובא בגינת וורדים כלל ב' ס' א' שמכניסים ס"ת, וגם הח"ס סובר כך. ועיין פמ"ג באות א'. שסובר שהפשט שנגעו, שנתבטל צורת היוד, ונעשה קו ישר, וכן בא"א ס"ק לא. והפ' שנעשו קו ישר, ועיין משבצות זהב ס"ק כ' ד"ה והוי, שאין תקנה למשוך את הא' ולהעבות היוד, וכאן כו"ע ידעי שאין זה צורת א', והוי שלא כסדרן, ובסברת הפמ"ג שכו"ע ידעי שאין זה א', צ"ע אם סובר כמו הח"ס שזה הלמ"ס, הפמ"ג אינו מבאר כמו הח"ס... בפירוש ולכאורה הדברים סתומים, וא"כ צריך ביאור גם לפי הפמ"ג שאין להוסיף ראש בכתיבה. כסברת המק"מ. ובספר שערי בינה, מבארים המחלוקת בפוסקים, שהת"ת. והב"י, הגר"א, והמג"א, סוברים שנגעו הא' לגופן, הביאור מספר 3. שנשאר חלל בתוכה, ויש רמז לאות יוד. רק הפסול שאינו נוגע בקוץ, אלא בעצם האות, ומבואר בט"ז יותר להקל באע"ז ס' י"ט, שבנגעו לגופן ולא נדבק הראש מכשיר הרמ"א. אמנם בנדבק כל הראש המחבר מחמיר בתו"מ. וכן מבואר במאירי, ובשו"ת הרלב"ח שלפי הרמב"ם, נגיעה אל עצמן אף בגופן כשר, ועיין שבט הלוי ח' ו-ס' ו שמעיקר הדין ציור 3. אין למחות ביד המקילים. ולמעשה מחמיר. ועיין ציור מס' 1 בח"ז בשבט הלוי, שמחמיר שאין זה צורת

בכתיבה, ויש כ"ת שגם בגרידה אפשר להקל.

ולפי הדרכי נועם שאין בידינו לפסול, אלא אם הוזכר בספרי הקדמונים לפסול ניחא, ומבואר באמת ליעקב, שנחלקו הפוסקים בענין לא נשתנה צורתו לגמרי, כגון אם כתב פעמים בחזק, לפי הכנה"ג מותר למחוק בשניה, ולמשוך הק', ובוזה אין שינוי צורה גמור, והרדב"ז חולק שיש שינוי צורה גמור. וכאן יש שינוי במקצת לפי כו"ע, והמחלוקת אם נשתנה הצורה לגמרי או לא. ובדרכי נועם ס' כו שאין בידינו לפסול שינוי צורה במקצת. אלא אם הוזכר בספרי הקדמונים. הרא"ש והרשב"א והריב"ש והטור, ואף שבנוב"ס פ', וכן במג"א ס' לב ס' כו בשם מהר"ם גלאנטא. שאין לפסול דבר שאין לו שורש בגמ'. מ"מ לפי הדרכי נועם. הכרעה לפסול אף שיש שורש בגמ'. תלוי ג"כ בספרי הקדמונים, אם הכריעו לפסול גדולי הפוסקים.... ומסכם האמת ליעקב, דלדידן דקיבלנו הוראת מרן. וכאן הרמ"א אינו חולק ע"ז, הלכה כמו הב"י, וגם בס"ת הלכה כמו המחבר, ששינוי צורה במקצת פוסל. והראיה לזה שבס' ל"ב פוסל המחבר בנגעו יודי האלף לגופן, ועוד שינויים במקצת שמבואר בס' לב. ושם משמע שאף שינוי במקצת פוסל המחבר. עוד צריך ביאור סברת המחבר שפוסל בנגעו יוד האלף לגופן. בתיקון תפילין מבאר, דכתיב וכתבתם. ולא ע"י ח"ת. כמו בגט דכתיב וכתב ולא וחקק, וגם ס"ת כתיב ואתם כתבו לכם את השירה כתיבה ולא ח"ת, כמבואר בהקדמה של הפמ"ג ובמ"ב. ובב"י ס' לב ס' יח. שנגע יוד האלף בגג. הוי ח"ת. ויגרוד כל שנעשה בפסול, ועיין ס' כב מ"ב קטו. ואין צורתה עליה. ועיין ביאור הגר"א ס' לב ס"ק נ"ג ד"ה אם נגע, אף שאין בנגעו דמיון לאות אחרת. י"ל דהוי שינוי בצורתה, וכמו קוצו של יוד לפירוש ר"ת, ונראה שזה רק כתיבה תמה, בצורת האות המקובלת מסיני. לפי קבלת ר"ת, ועיין מג"א ס' לב ס' כט. פסול דוקא שנגע

האות. והרד"ק מביא שבכל זאת הצורה ניכרת, וכל תינוק אומר יוד.

ובביאור חידושי הרשב"א על מנחות. בביאור שיטת רש"י, שרוב האות ניכרת, ואינה עשויה כתיקונה שחסר מצורת הכתב, שאינה נגמרת כצורתה. והואיל שרוב צורתה ניכר. הוי כתיבה תמה, קמ"ל המשנה דמעכב, ובכל זאת פריך בגמ' פשיטא, כיון דלא נגמר צורתו, הרי לא נעשית האות. ולכאורה צריך ביאור מה הגדר של רוב האות ניכרת בסת"ם. ובמיוחד צ"ב שיטת הצמח צדק ס' יז א"ח, שאפשר לתקן ואין בזה שלא כסדרן. וכן בביאור מהרמ"ב על המרדכי. שאף שפסול האות, מ"מ אפשר לתקן, ועיין ר"י אכסנדרני ובמג"א. ובשו"ע הרב שחסר רגל ימין, אין שם יוד עליה. ואף שתינוק מכירו, והוי בתיקון שלא כסדרן. ותוס' פשיטא שאין זה אות, ונראה שלא מינכר הצורה כלל, והוי כגולם. ומבואר בח"ס ששינוי לתמונה אחרת פסול... וא"כ צ"ל שיטת רש"י והרשב"א, אם אין כלל רגל ליוד. ויש רק ראש ותג וקוץ. אם שואלים לתינוק בהסתרה בלי אותיות אחרות, נראה כמרובע עם קוץ ותג. ואף שש"ת שואלים עם התיבה ומה שלאחריו. ולכן אפשר לומר שניכר הצורה ליוד. מ"מ שינוי צורה ביוד. שואלים בהסתרה שמפני קטנותה יאמר יו"ד. ועיין ג"ה כלל יד אות ז בשם הרד"ק שתינוק אומר יו"ד גם בלי רגל. ובפרט צ"ב לשו"ת צמח צדק, וביאור מהרמ"ב שמותר לתקן ברגל חדש, ואין שלא כסדרן, ועיין מק"מ אות יוד סק"ו. ונראה דלא סגי ברגל משהו, והראיה מאות ה', ונשתייר כאות קטנה. ולא אמר משהו. ש"מ דאורך רגל יוד. יש שיעור, או"ק... וא"כ הביאור ברש"י וברשב"א וצמח צדק, וביאור מהרמ"ב, שנשאר רגל משהו, וחסר רגל יו"ד זה שיעור האורך הנכון של רגל היוד... וזה הפשט רוב האות ניכרת, ולכן יש פוסקים שמותר לתקן. ובכל זאת לא הושלם

יוד. ויש להחמיר, שבעיני יוד, והפמ"ג. והח"ס. והגנת וורדים. סוברים כציוור מספר 1. שבטל לגמרי צורת היוד, ונעשה קו משוך בשוה. וכן הט"ז באע"ז ס' יט. מחמיר בנגעו כולם. וכן שו"ת מהרלב"ח מחמיר בנדבק כולה, ולפי הח"ס בקו משוך בשוה, הוי הלמ"ס. וגרע מדמיון אות לאחרת. ולפי הפמ"ג כיון שבטלה צורת היוד הוי מחוסר אבר, וכו"ע ידעי שאין זה צורת א', ויש בזה שלא כסדרן. בכל זאת נשאר להבין את דברי הפמ"ג בענין שא"א להוסיף ראש, הרי ניכר צורתה. ובמיוחד לדברי הגר"א שלא גרע מקוצו של יוד לר"ת, בכתיבה אפשר להוסיף ראש ועיין מ"ב ס' לב ס"ק פ"ז שנדבקה כולה יוד האלף, וכן ס"ק צ שנראה שסובר המ"ב שבטל צורת היוד, ובביה"ל ד"ה או פני. נראה שמביא שיטת המג"א. שדוקא בקוץ מכשיר. אמנם בנגיעה בעצם האות פסול, ונמצא שהמ"ב מבאר שני הביאורים ביחד. בנגעו כן צריך ביאור לפי הנוב"י שצריך שורש בגמ' לפסול. וגם לפי הת"ת שיש ח"ת אם מפריד. בכל זאת אפשר להוסיף בכתיבה ראש...

ואפשר להסביר את הפוסקים. חוץ מהמק"מ שמכשיר להוסיף ראש, שמבארים את הדין של נגעו שפסול, בצורה אחרת, בדרכו... אמנם לענין להוסיף ראש בכתיבה. בזה כולם שוים שאין להוסיף ראש, ואף המג"א והגר"א שסוברים שנשאר חלל, מ"מ נגיעה בעצם האות הוי כניטל הראש, שנשאר יוד סגור בגוף הגג של הא', ובטל לגמרי צורת היוד. ואפילו נגיעה בדקות. משנת הסופר ס' ח' ס' ג', ונמצא שלפי כל הפוסקים הוי כקו משוך בשוה... ולכאורה יש לדמות הדין של נגעו בגופן. לשיטת רש"י במנחות דף כט. שהגמ' בחסר רגל ימיני מקשא הא נמי פשיטא. וברש"י דהא לא נעשית האות, ובביאור שיטת רש"י. מובא ברשב"א דאף שצורת רוב האות ניכרת. מ"מ כיון דלא נגמרה. לא נעשית



סובר המחבר ששינוי צורה במקצת פסול.. ובמחבר מבואר בס"ת ס' רע"ד ה' שצריך שינוי צורה עד שלא תהא נקראת.

ובמק"מ ס' רע"ד ס' יג בג"ה, יש ביאור לחלק, שבתו"מ כתיב וכתבתם, ולכן שינוי צורה במקצת פוסל, משום כתיבה תמה. אמנם לענין ס"ת לא כתוב וכתבתם, וא"צ תמה ואין פוסל שינוי במקצת. וגם קוצו של יוד אינו פוסל, שא"צ תמה. ודלא כאמת ליעקב שפוסל לפי המחבר בס"ת בשינוי במקצת. למעשה הרא"ש בהלכות ס"ת, והרשב"א ס' תרי"א, והתוס' דף כ: סוברים שגם בס"ת יש כתיבה תמה. עוד ביאור לחלק לפי הרמב"ם והב"י. שלמעשה בס"ת. חוץ מקריאת התורה לרבים, יש גם מצות עשה של כתיבת ס"ת, ואתם כתבו לכם, רמב"ם פ' ז, ה' א', ועיין ח"ס או"ח קע"ח, ונמצא שגם בס"ת פוסל שינוי צורה במקצת כדברי האמת ליעקב, וגם קוצו של יוד לר"ת פוסל, שיש בס"ת כתיבה תמה. וחמיר מתו"מ אמנם לגבי קריאת התורה שהוא דרבנן. חוץ מפרשת זכור, יש מקום להקל בשינוי צורה, ודוקא בשינוי צורה שלא תהא נקרא כל עיקר יש להכניס ס"ת להיכל, בצירוף ס"ס, שנחלקו הפוסקים, בשינוי צורה במקצת, ובצירוף שיטת הרמב"ם, ועיין ביה"ל ד"ה נגעו לענין קריאת התורה, ועיין ילקוט הסופר אות א', שמביא מחלוקת הפוסקים. ולגבי קוצו של יוד לענין קריאת התורה, עיין במנח"י ח' ב' ס' י"ב שאין להכניס ס"ת, וצ"ע בפ"י בהל' יד, פוסל הרמב"ם נגעה אות באות. ולכאורה הרמב"ם אין סובר בס"ת כתיבה תמה, או קריאת התורה מקיל שהוא דרבנן, ואולי הביאור שבפ' אי מיירי בנגיעה דקה, כמבואר במג"א לב' סק ג. וכאן מיירי הרמב"ם בנגיעה עבה, כמו שמבואר באע"ז בב"ח שאין לגרור בכל הגובה משום ח"ת וכן שני בתי"ם שנוגעים, ואין הבדל, הדבר שמואל מחמיר.

הכתיבה, ולא נעשה האות ולכן פריך הגמ' פשיטא. וא"כ נגיעת יוד האלף לגופן. לדברי הת"ת. והגר"א. והמג"א, שיש שלא כסדרן בהוספת ראש. שחסר בשלמות האות, שיווד האלף נעשה כחסרון ראש, וכבטל צורת היוד. ולפי התוס' ד"ה פשיטא שאין זה אות, יו"ד בלי רגל אינו אות כלל... ולפי הפוסקים שאין ליוד בלי רגל תקנה, שאין שם יוד בלי רגל, יש מהלך נוסף מבואר בב"י ס' י"ח. שנגעו יוד האלף בפנים בגג שתחתיה פסול. ואין לגרוד דהוי ח"ת. אלא יגרוד כל שנעשה בפסול, וביה"ל ד"ה יגרוד ובדיעבד אין לגרור יוד התחתון. וקו האמצעי צ"ע. ובס' כה שאין צורתה עליה נגעו יוד בא'. מ"ב קט"ו, כיון שצריך לגרוד היוד לגמרי, ואולי גם הקו האמצעי הוי נכתב בפסול, וכ"ז שאינו גורר נתבטל הצורה לגמרי. והפסול הזה אין תיקונו כי אם ע"י גרידה, מה שנכתב בפסול, ואם יתקנם אח"כ הוי שלא כסדרן, וא"ל הוספת ראש, ואע"פ שתינוק מכירו. אין צורתו עליה, (ואף שהאמת ליעקב מבאר שינוי במקצת, מ"מ בהלכה הב"י מגדיר אין צורתו עליו.. ברמב"ם פ' א' מהלכות תפילין, הל' א', שיש קוץ של אות שמעכב בתו"מ. והכ"מ מביא כל השיטות בקוצו של יוד, ואינו מסכם להלכה. הרד"ך מביא שהרמב"ם סובר כמו רש"י, אמנם לפי החזו"א שהלכה כמו הראשונים והאחרונים שדברי ר"ת להלכה, והב"י בא"ב הג', מביא בשם מהרי"ק, שיש לחוש לדברי ר"ת. ונמצא שקוצו של יוד לר"ת. ונגעו יוד האלף לגופן יש לחוש מספק. ובפרט לפי הגר"א שבנגעו יוד בא' לא גרע מקוצו של יוד. לר"ת. וא"כ צ"ב לפי הרמב"ם והמחבר שלענין ס"ת פ"י הל' טו. נפסדה צורתה עד שלא נקראת כל עיקר. ובמחבר הלכות ס"ת ס' רע"ד ס"ק ה'. שצריך שינוי צורה עד שלא תהא נקראת ובתו"מ מחמיר בנגעו יוד בא' בשינוי צורה במקצת ועוד... מ"ש תו"מ מס"ת. ולפי האמת ליעקב קשה שגם בס"ת

הרב יצחק מאיר רושצקי

## איסור טירחא בשבת

## וענין גר שמל ועדיין לא טבל מה יעשה בשבת

שקיבלנו בתושבע"פ, כמבואר כל זה ברמב"ן (פ' וישלח ל"ד י"ג), ובשו"ת משפט כהן (ס' י"ג) מציין לעוד חילוקי דינים, לענין שיעורים שדיבר בזה הרמב"ם (מלכים פ"ט ה"י), ולענין ביטול ברוב שדיבר בה הנודע ביהודה [תנינא אהע"ז ס' מ"ב] ולענין אבר מן החי שדיבר בזה החת"ס (שו"ת יו"ד ס' י"ט).

הכלל בזה הוא שפרטי המצוות שהם חייבים בהם, הם מחולקים להם לפי סברא חיצונית, כך אע"פ שאצלנו אפילו מלאכה קלה מבטלת אותה, וטורח גדול של משאות אינו מבטל אותה, מ"מ לענין בן נח הדבר מונח כפי סברא החיצונית, שטורח גדול נקרא ביטול שביתה, ומלאכה קטנה כהוצאת מחט למשל, אינה מבטלת אותה, ממילא לענין שביתה ממלאכה שאסור להם לשבות - "גוי ששבת חייב מיתה", אין הכוונה לשביתה מלאכה כפי פרטי דיני שביתה השבת שמחויבים בה ישראל אלא הכוונה שביתה ממה שמכונה אצל בני אדם כמלאכה, כגון טירחא, שאינה מל"ט מלאכות אצל ישראל, אבל אצל גוי זה כן מלאכה, וזה הענין שאבותינו שבתו ממלאכה אך עשו איזה טירחא בשבת, לפי מי שסובר שדינם כבני נח.

ג' ובפנים יפות פ' תשא עה"פ"ס אך את שבתותי תשמורו, כתב עפ"י הכלל שתיבת אך באה למעט, כך בא למעט ממצות שבת, דהיינו שרק הל"ט מלאכות שהיו במשכן הם אסורים בשבת, ונתמעט בזה שאר מלאכות שאינם בכלל הל"ט, כגון לישא משאות ברה"י עצמו, או שאר טרחות אעפ"י שנראה בעיני העם כמלאכה כבידה.

הרי לפנינו שטירחא מותרת בישראל דהיינו סחיבת דבר כבד ברה"י.

א' הערוך לנר מביא בספרו שו"ת בני ציון (ס' צ"א) שאלה שנשאל למעשה בענין גר שמל ועדיין לא טבל, מה יעשה בשבת הרי גוי ששבת למדנו שהוא חייב מיתה.

[אמנם דעת אבני נזר (יור"ד ס' שנה"ה) שגר כזה חייב כבר בשמירת שבת שנצטוו במרה, עיי"ש, ובשו"ת שבט הלוי ח"א ס' ס"ג ס"ד חולק ומוכיח שעדיין הוא כגוי נחשב].

והשיב הבנין ציון שאכן דינו כגוי ובכל זאת דן שם להוכיח שעל גר כזה לא נאמר גוי ששבת חייב מיתה, וכך נהוג בקהילות ישראל שגר שמל והמתין מלטבול עד שיתרפא, לא כפוהו לעשות מלאכה.

מ"מ מי שלבו נוקפו יעשה טירחא שמותר אצל ישראל ואסור אצל עכו"ם לשבות מזה, כגון לישא משא כבד בהר"י.

וביאר זאת דאצל עכו"ם שביתה ממלאכה אינה כהוצאת מחט וכדומה שזה אינו מוגדר כמלאכה רק אצל ישראל, ואצל עכו"ם מלאכה שעליה נאמר גוי שבת חייב מיתה היינו לשבות ממה שנקרא בעולם כמלאכה, וטירחא נחשבת בעולם למלאכה, לכן בזה ייעשה איזה טירחא כנשיאת משא ברה"י הרי הוא ודאי לא נכנס בגדר גוי ששבת.

ב' וכן י"ל לדעת הסוברים (עי' ספר פרשת דרכים מבעל המשנה למלך - שער א') שהיה לאבותינו דין של בן נח, והרי גוי ששבת חייב מיתה כיצד קיימו כל התורה, וי"ל שעשו איזה טירחא הנחשבת מלאכה לכן נח ולא לישראל.

ויסוד זה שאין ההגדרות של ישראל והנכרים שוים, מצאנו בעוד ענין, שבני נח מחוייבים בדינים וזה אחד מז' מצוות בני נח, ודאי לא מחוייבים בכל פרטי הדינים

אולם בספר מעיני המים (על הרמב"ם שם, מבעל מח"ס מגד שמים על פמ"ג) כתב שאף הרמב"ם לא נתכוון לומר שהטירחה אסורה מהתורה, רק שהקב"ה ציוה להוסיף שבותין, על דרך ושמרתם את מצוותי עשו משמרת וסיג לתורה, ולא נאמר בגלל זה שכל הסייגים הם מדאורייתא.

ו' אמנם יש לציין שדברי הרמב"ן שאיסור טירחה בשבת היא איסור תורה היא שנויה במחלוקת, שהמעין ברש"י (שבת דף פ"א: ד"ה מהו להעלותם אחריו לגג) שרבה בר רב שילא נסתפק אם מותר להעלות לגג אבנים לקינוח, מחמת דהוה טירחא יתירא (ולא מטעם מוקצה שכבר נתבאר בגמ' בעמ' א' שהתירו וכדפרש"י ד"ה מותר להכניסם), והשיב לו רב חסדא, גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה, ופירש"י כיון שהטלטול הוא איסור טירחא מדרבנן שיש לאו לא תסור, מ"מ גדול כבוד הבריות, וכן פסק השו"ע סי' שי"ב ס"א.

חזינן דרש"י סובר דאיסור טירחא יתירה בשבת הוא מדרבנן בלבד ודלא כהרמב"ן שהעשה של "שבתון" הוא גם על דברים שאינם מלאכה אלא שהם טורח כגון לפנות האבנים ממקום למקום וכו'.

והנה להרמב"ן דטירחא יתירה היא מהתורה מצו"ע דשבתון, צריך להבין מה השיב ר"ח גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת, הרי לדעתו איסור טורח הוא איסור תורה, אין חכמה ותבונה נגד ה', ואין כבוד הבריות דוחה מצוות עשה.

לפיכך צריך לומר שהרמב"ן יצטרך ללמוד בגמ' הנ"ל כדעת התוס' (ד"ה מהו להעלותם) דס"ל שהנדון בגמ' הוא מטעם מוקצה ולא מטעם טירחא יתירה, וע"ז השיב ר"ח גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, כ"ש שדוחה מוקצה דרבנן.

וסובר הרמב"ן שסחיבת מעט אבנים לקינוח אין זה בגדר טירחא האסורה בשבת.

ד' אולם כשנתבונן בזה נמצא שכן יש איסור ליהודי לטרוח בשבת, שהרי גם בישראל יש איסור טירחה בשבת.

כמו שכתב השו"ע ס' של"ג ס"א אוצר של כדי יין אעפ"י שמותר להסתפק ממנו, אסור להתחיל בו לפנותו שלא לדבר מצוה.

ובמשנ"ב ס"ק א' משום טירחא או עובדא דחול, חזינן שיש איסור טירחא בשבת.

ומצאנו כן גם בסוגית הגמ' שרק משום כבוד הבריות התירו להעלות אבנים לגג ביתו לקנח עצמו, אפילו שזה טירחא יתירה כדאי' בשו"ע ס' שי"ב ס"א.

וכן לענין מצילין כתבי הקודש מהדליקה (שבת קט"ו). פירש"י (ד"ה מצילין) שהתירו ב' דברים בשביל כתבי הקודש לטרוח עבור זה, ב' אף שאין עירוב.

ה' ויותר מכן מצאנו ברמב"ן שפירש בפ' אמור (ויקרא כג כד) ענין "שבתון" שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביו"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתכות, וכו' לכך אמרה תורה שבתון שיהיה השבתות והיו"ט ימי שבתה ומנוחה לא יום עמל וטורח, והוזהרו על המלאכות בלאו ועל הטורח בעשה.

והרמב"ם (פכ"א הל' א' משבת) כתב נאמר בתורה תשבות אפילו מדברים שאינם מלאכה חייב לשבות מהן, וכתב הרה"מ (בפירוש הראשון) שנתכוון כדברי הרמב"ן הנ"ל, והדבר נמסר לחכמים לקבוע איזה טירחא אסורה כמש"כ הלחם משנה שם, אולם במנחת חינוך (רצ"ז א') ציין שהרשב"א (יבמות ו) חולק על הרמב"ן, וס"ל שרק הל"ט מלאכות הם נכללות בלשון שבתה, לעומת זאת החתם סופר (שו"ת חו"מ ס' קצ"ה) פוסק כהרמב"ן לפיכך כתב שמי שפותח חנותו וקונה ומוכר בשבת יש בזה איסור תורה, ושכך סובר גם הרמב"ם הנ"ל, וכתב ביאור לדברי הרשב"א ולדבריו אינו חולק הרמב"ן.

טירחא אסורה בשבת לישראל, אלא רק טירחא שדומה למקח וממכר וחיי המסחר, וסחיבת המשאות, שכל אלו מתאימים לימי החול, וכמו הדוגמאות שנקט הרמב"ן, והשו"ע ס' שיי"ב וס' של"ג.

אבל אם ניקח לדוגמא, לעלות ט"ו קומות זה יותר טירחא מסחיבת כמה קופסאות, ואין מי שיאסור לטרוח לעלות בבנין רב קומות, והטעם הוא כנ"ל שרק טירחה כזו של נשיאת משאות ושאר דברים המזכירים מקח וממכר, כדרך הנושאים ומעבירים משאות.

י' העולה מכל הנ"ל שיש איסור טירחה יתירה בשבת בנשיאת משאות, ונחלקן רבותינו אם איסורם מהתורה או מדרבנן, וכיון שכך נחזור לדברי הבנין ציון הנ"ל, שכתב לענין גר שמל ולא טבל, ישא משא בשבת ברה"י, בעבור שלא יכנס בעונש גוי ששבת, ומצד שני לא יעשה מלאכה האסורה לישראל שהרי כבר מל בכרכה.

הנה לפי הרמב"ן ודאי לא נרויח בזה כלום, כי גם לישראל אסור לעשות טירחא כזו מהתורה, ולדעת שאר פוסקים, עכ"פ אסור מדרבנן וכמבואר בס' של"ג, א"כ גם לישראל אסור מדרבנן, ואולי אכן רוצה להתיר לגר זה איסור דרבנן, ונקט דוקא שישא משא ברה"י, כי זה כזה איסור שלישראל זה רק מדרבנן, ומבחינת גוי זה מלאכה גמורה, אך מהבנין ציון משמע שבנשיאת המשא לא ייחשב לחילול שבת כלל לא מהתורה ולא מדרבנן, וצ"ע.

י"א והגרא"צ הכהן שליט"א הראני בספרו "ויצב אברהם" (סי' י"ט) שצייין עוד ג' נקודות חשובות בענין זה. א' שכפל הרמב"ן את דבריו בדרשה לראש השנה שנצטוינו מהתורה במילת שבתון להיות לנו מנוחה ביום טוב שלא נטרח אפילו בדברים שאינם מלאכה עיי"ש.

ב' עוד צייין לחידושי החת"ס שבת דף ק"ו ע"א שמצדיק את דברי הרמב"ן.

עכשיו נחזה מה דעת השו"ע להלכה בזה, שכתב בס' שיי"ב ס"א וז"ל משום כבוד הבריות התירו לטלטל אבנים לקנח, ואפילו להעלותם לגג עמו דהוי טירחא יתירה מותר, הרי לפנינו שפוסק כרש"י ומתיר אף דבר שהוא טירחא יתירה משום כבוד הבריות, כיון שטירחא יתירה איסורה בשבת רק מדרבנן והתירו משום כבוד הבריות.

ז' גם בדין פינני האוצר פירש הב"י (ס' של"ג) שאיסורו משום טירחה, ובכל זאת התירו באופנים מסוימים לדבר מצוה, י"ל ג"כ כנ"ל כיון שאיסורו דרבנן ישנם אופנים שהם התירו, והרמב"ן ילמד כהב"ח המובא במשנ"ב ס"ק א' שהאיסור הוא משום עובדא דחול, כי אילו האיסור היה מחמת שפינני האוצר מוגדר כטירחה האסורה, לא היה אופן להתיר איסור תורה לדבר מצוה של הכנסת אורחים.

ועיין משנ"ב ס"ק ד' שהאופנים שהתירו לדבר מצוה היינו אפילו בענין שיש בו טורח ביותר כגון להגביהם ולשלשלם בחלונות שבכותל, או להורדים בסולמות או מגג לגג, עכ"ל מהמג"א, ולפי הרמב"ן לא מסתבר להתיר כולי האי, כי איסור תורה יש בזה, מכל זה חזינן שהכריעו האחרונים דלא כהרמב"ן.

ח' בספר כור זהב על הרמב"ן (פ' תשא עהפ"ס) אך את שבתותי, הודפס על גליון רמב"ן מהדורת מכון ירושלים), הרבה לתמוה על הפנים יפות, הנ"ל, שהרי הטורח אסור מהתורה לפי הרמב"ן פ' אמור, אך להנ"ל יש אחיזה לדברי הפנים יפות עכ"פ לפי שיטת רש"י והרשב"א, בפרט שהוכחנו לעיל שהכרעת השו"ע כרש"י (אך בזה צדקו דברי כור זהב שהרמב"ן בביאור הפס' אך את שבתותי אזיל לפי שיטתו בפ' אמור, לכן לא ביאר כהפנים יפות).

ט' הרי לפנינו מחלוקת האם איסור טורח ועמל בשבת הוא מצות עשה - שבתון, או שאיסורו רק מדרבנן, אבל זה ברור שלא כל

פרטיים, כגון העלאת אבנים שהיא טירחה רק מדרבנן גם לדעת הרמב"ן אליבא דהריטב"א.

אך כבר ציינו לעיל את דברי האחרונים שלא הבינו כך ברמב"ן, אלא לדעתם כל טירחה וכל מקח וממכר יש בזה איסור תורה לפי משמעות דברי הרמב"ן. ועיין שו"ת שבט הלוי ח"א ס' ס"ה הביא עוד כמה אחרונים שמדברים בענין שיטת הרמב"ן ומשמע שאף על טירחה אחת יש איסור תורה לדעתם אליבא דהרמב"ן:

י"ג העולה להלכה:

א' זה ברור שגוי אסור לו לשבות מאיזה טירחה בשבת מחמת שזה שבת.

ב' גר שמל ועדיין לא טבל, אין בו דין גוי ששבת, מ"מ מי שלבו נקפו, ישא משא ברה"י.

ג' ליהודי יש טירחה המותרת ויש טירחה שהיא אסורה, שכל טירחה שרגילים לעשותה בחיי המסחר, אסור בשבת.

ונחלקו רבותינו אם איסורה מהתורה או מדרבנן, ומהשו"ע סי' שיי"ב מוכח שסובר שהאיסור של טירחה יתירה הוא רק מדרבנן, וכן מוכח מהפוסקים בסי' של"ג, ולדעת הריטב"א גם הרמב"ן לא אסר מן התורה רק באופן שממש השוה את השבת לחול בריבוי טרחות ומסחר, וריבוי סחיבת משאות.

ג' עוד ציין שהריטב"א (ראש השנה דף ל"ב סוף עמוד ב') הביא את דברי הרמב"ן הללו באופן כזה, שכשעובר על אחת מהדברים הללו אינו אלא שבות דרבנן, אבל כשעובר על כולם ועושה את השבת כחול אז עובר מדאורייתא על שבתון, אבל אם עובר על איזה פרט משביתה ונוזהר בשאר לא עשה את השבת כחול, והוא רק שבות דרבנן, נמצא שיש לשבות עיקר מהתורה ולפיכך מצאנו לפעמים שחכמים העמידו דבריהם לדחות איסור תורה מחמת שבות, כיון שאיסור שבות יש לו עיקר מן התורה, וסיים על זה זו מרגלית בידינו מרבינו הרמב"ן, מפי מורינו ז"ל ע"כ מספר "ויצב אברהם".

י"ב הרי לפנינו הבנה חדשה בדברי הרמב"ן שרק כשעושה כל הטרחות שמנה הרמב"ן שאז נעשית שבת כחול ממש רח"ל, רק אז עובר על שבתון מדאורייתא, אבל בעושה חלק מהטרחות הללו זה שבות דדבריהם, ולפי"ז אין הכרח לומר שרש"י והרשב"א הנ"ל חולקים על הרמב"ן, כי הם דברו על חלק מפרטי הטירחה, ולדעת הריטב"א גם להרמב"ן יש בזה רק שבות, ורק אם יטרח בכל השבת באופן שהשוה ליום חול חלילה בזה עבר על הדאורייתא.

ולפי"ז גם לא מוכח שהשו"ע חולק על הרמב"ן למעשה כי הוא דיבר על ענינים



הרב אברהם הלוי סטוארט

## בגדר תביעה דביומו

### הנידונים

(א) בדבר כמה שאלות מצויות בענין ביומו תתן שכרו. א' דשוכר פועל וכשמגיע זמן הפרעון הפועל אומר שהוא מוחל לו על ה"ביומו תתן שכרו", ויש להסתפק האם מהני או לא, ב' עוד מצוי דמודיע לו שאינו תובע תשלום ויכול לשלם באיזה זמן שרוצה אמנם מוסיף לו שמאד ישמח אם ישלם מיד. ג' באופן שאינו אומר כן בפה אבל ידוע שהוא חושב כן ובאמת שאליו הוא נושא את נפשו. ד' עוד יש לדון במוחל רק משום שאינו רוצה להכשיל בבטול מצוות ביומו תתן שכרו. ה' עוד יש לעיין במוחל מחמת שיודע שבין כך לא ישלם לו, ויש לדון כה"ג אכן האם פטר נפשו מהמצוה. וכל זה יש להסתפק ואשר לא מצאתי בספרי הפוסקים המצויים תחת ידי שהעירו מזה אמרתי לענות חלקי בזה.

דעד צאה"כ הוה לילה. ומבואר דהוא ספק איסור אבל אי הוה ספק ממון לא היה צריך להחמיר כר' יוסי, ובס"ק י' כתב נמי דיש להחמיר לפרוע בשקיעה משום דהוה ספק לילה וספיקא דאו' לחומרא ומבואר דחשיב ספק איסור.

ואזיל בזה לשיטתו דדן (בבה"ל סי' רמ"ב סעי' א' ד"ה לכבד) דאם צריך בע"ש לשלם לפועל דן בזה משום עשה דוחה ל"ת, וכ' דבפריעת בע"ח איכא ל"ת ועשה ואי נימא דהוה חיוב ממון א"כ מאי שייכא בזה לדין עשה דוחה ל"ת וע"כ משום דהוה דין של איסורים.

### שי' הגרי"פ דחוח דין ממון

אמנם בחי' הגרי"פ (ח"א עשין מ' כ"ב עמ' ק"ס) מבואר דהוא דין ממון דכ' להקשות אמאי בעבר זמנו אינו עובר אלא משום כל תשהה דרבנן ולא משום מצוות פריעת בע"ח מצוה דהוא מקרא "דהין צדק" דעובר בכל עת שאינו משלם, ותי' דצ"ל דפריעת בע"ח הוא נמי רק דרבנן ולכן הגמ' נקטה חדא מינייהו, ואכתי להנהו שיטות דפריעת בע"ח הוה מצוה דאו' הקשה למה

### ב' ספיקות בדיון ביומו

(ב) והנה יש לדון בזה בסוגיית ביומו תתן שכרו א' האם הוה דין ממון או דין איסור, ב' יש לדון בגדר הא דלא תבעו האם הוא דין מחילה או דהוא פטור מהמצוה.

### מח' אחרונים אי דין איסור או דין ממון

(ג) והנה בהאי נידון אי הוה דין איסורים או דין ממון דבר זה כבר דנו בזה בתראי, וקדמאי.

### שי' הח"ח דהוה דין איסור

וכבר הורה הח"ח בס' אהבת חסד (סי' ט' סעי' ז' ובס"ק י"ז) דהוה דין איסור, והוכיח כן מהרא"ש (סי' מ"ג הו"ד בב"י סי' של"ט) לענין שכיר שעות בלילה דנח' רב ושמואל האם צריך לפרוע עד עלות השחר או דיש לו שהות עד סוף היום ופסק הרא"ש כרב משום דבאיסורי קי"ל כרב. ומה"ט פסק הח"ח (שם) דליכא ירושה על הזכות של ביומו תתן שכרו.

עוד כ' הח"ח באהבת חסד (פ"ט סעי' ב' וס"ק ז') דיש להחמיר בספיקא דביהש"מ מחמת ספיקא דאורייתא לחומרא כר' יוסי

תעשוק שכיר עני ואביון נפקא, ות"ק חד להקדים עני לעשיר וחד להקדים עני לאביון, ומבואר בזה דאיכא דין קדימה בחיובא דביומו תתן שכרו. ויש לעיין אי הוה חיוב ממון האם שייכא דין קדימה דדין קדימה לכאו' רק שייכא במצוות.

ויש להוכיח כן דהנה בריש השואל (צד): הגמ' מקשה למאי כתבה תורה אבידה לחייב שומר שכר דאם גניבה חייב אבידה לא כל שכן ומשני [לחד מ"ד] מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. וכ' בשיעורי ר' אלחנן (שם) דאיכא למימר נפק"מ בהא דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא למאי דכתב תוס' (יומא לד) דבמצוה המפורשת בתורה איכא דין קדימה למצוה שאינה מפורשת בתורה, [כגון נסכים של שחר ונסכים של בין הערביים דמה שמפורש בתורה אית ליה דין קדימה דאם אין דמים אלא לחד מהנך יקריב המפורש בתורה] וא"כ ה"נ בנתחייב חוב דגניבה וחוב דאבידה אי אבידה אינה מפורשת בתורה יקדים גניבה [המפורשת] אבל מאחר שטרח וכתב לה קרא א"כ תרווייהו הוו מפורשים ולא קדמי זה לזה.

אמנם דחה זה (שם) דבחוב ממון ליכא דין קדימה דמצוות דאטו משום דאיכא קדימה במצוה לכן יעכב פרעון חוב דחבירו דזהו דיני ממונות ואית ליה זכות תביעה ולכן לא שייכא קדימה בזה. ומבואר דבמצוות לא שייך קדימה וא"כ ה"נ יש לומר לענין דינא דביומו תתן שכרו דאי הוה דין ממון א"כ לא שייכא בזה דין קדימה אלא ע"כ הוה דין איסורים. אמנם אפשר שיש לדון דאינו זכות ממון של גביית חוב אמנם הוא זכות ממון דביומו תתן שכרו וא"כ בדיני ביומו תתן שכרו שייכא ביה זכות קדימה. אמנם צ"ב למה שנתבאר בגרי"פ דילפינן מהכא לעיקר גדר התשלום האם אתי שפיר.

אמנם פשוט שאינו שייך כלל דדינא דלהקדים היא ילפוטא ולא דין קדימה בעלמא.

לן לאסור רק משום כל תשהה, ות"י דכי היכי דאימעט אחר יום ראשון מאיסור כל תלין ה"נ איתמעט מעשה דפריעת בע"ח, וצ"ב דבשלמא כל תלין נתמעט דהוא מגדרי מצוות תשלומי פועל אבל מהיכי תיתי נתמעט מעשה דפריעת בע"ח.

ובפשוטו הביאור דכתוב בזה דחיוב פריעת שכר שכיר הוא רק משום דינא דביומו וגדרי דינא דביומו וממילא לית ביה משום פריעת בע"ח מצוה. ואי נימא כמבואר בח"ח דהוא דין איסור א"כ ודאי דלית ביה שייכות לגדרי התשלומין.

[ובהכי מיושב הא דלא אשכחן מצוה לפרוע מיד כשגומר העבודה ויש לו זמן עד סוף היום דהיה מקום לדון דלכאו' פריעת בע"ח מחוייב מיד בזמן התשלום. ולהנ"ל דגדרי פריעת פועל הם מגדרי דביומו ניחא].

### מח' קצוה"ח ונתיבות

ובפועל שעשה ספר לחבירו ועשה קונטרסים קונטרסים כ' הקצוה"ח (סי' ע"ח ס"ק ד') דדינא דביומו הוא רק בהשלמת כל העבודה כיון ששכרו בבת אחת לא עבר על כל תלין עד אם כל המלאכתו אבל חזקה דאין פורע תוך זמנו הוא בגמר כל קונטרס וקונטרס. והנתיבות פליג עליה דא"א לחלק החיוב דביומו מזמן דפורע תוך זמנו, ואפ"ל דנח' בהא דלנתיבות נתחדש זמן פרעון בדין ביומו, אבל לקצוה"ח רק נתחדש מצוות ביומו, ועיין בח"ח (בנתה"ח ס"ק כ"ד) דהסתפק האם אסור להוציא הכסף לפני סוף היום וכ' "דמסתברא" דנעשה מחוייב בתשלום מיד [לפני חיובא דביומו] ומשמע דהוא דבר הצריך הכרעה ואפשר דהנתיבות [והגרי"פ] פליגי על זה.

### בענין דין קדימה

ד) ולכאו' יש היא ראייה דהוא דין איסורים, דהנה מבואר בב"מ קיא: ות"ק האי כי עני הוא מאי עביד ליה, ההוא מיבעי ליה להקדים עני לעשיר, וריבר"י מלא

שתעשה תנאי עמו תתן כשיתבע אם תוכל ואין בזה משום מתנה על מה שכתוב בתורה שהרי אמרו חכמים (ב"מ) מתנה עם פועל שלו להאכילו לחם צר ומים לחץ אע"פ שהוא חייב להאכילו כסעודת שלמה בשעתו [ע"כ לשון ספר חסידים].

[והקשה הכנה"ג] וכיון שהוא ז"ל מיירי באין לו מה צורך אל התנאי דבאין לו אינו עובר בבל תלין. ואפי' לפי דעתו הראיה שהביא אינה מכרעת דמה שחייב להאכילו כסעודת שלמה בשעתו אינו דבר תורה אלא מפני שהם בני אברהם יצחק ויעקב וכדאמר ר' יוחנן בן מתניא שם אבל בבל תלין שהוא לאו מן התורה לא יועיל תנאי.

ושמא מה שאמר תתנה עמו שלא יהיה בבל תלין לאו דוקא אלא שלא יהיה באיסור בל תלין כלומר אע"פ שאינו עובר בלאו כשאין לו איסורא מיהא איכא וכדי שלא יעמוד באיסור אע"פ שאינו עובר על לאו יתנה עמו. והשתא אתי שפיר שאין בזה משום מתנה על מה שכתוב בתורה, והביא ראייה מהאכילה ומפני שאינו לאו מפורש מהני תנאה אף כאן מהני תנאה להציל מן האיסור במקום שאינו בלאו.

אך קשה דהא קיימא לן כר' יהודה ב"מ צ"ב דאמר אע"פ שמתנה ע"מ שכתוב בתורה תנאו בטל בדבר שבממון תנאו קיים עכ"ל הכנה"ג.

ומבואר בכנה"ג דלמד בשי' הספר חסידים דלא מהני תנאי על ביומו תתן שכרו ורק היכא דלית ליה מהני תנאי, והכנה"ג פליג עליה דמהני תנאי והיינו טעמא משום דהוה דבר שבממון שתנאו קיים. ובשי' ספר חסידים שמעתי מהרה"ג ר' נחום נבנצאל שליט"א דסבר כהח"ח דהוה דין איסורים ומה"ט לא מהני תנאי. [והכנה"ג לכאור' ע"כ נקט דהוה דין ממון] ונמצא שנח' בזה כבר קדמאי אי הוה דין ממון או דין איסור.

ואפשר שיש לדון בשי' הכנה"ג דאפי' הוה איסור מ"מ מאחר דביסודו הוה דין

והראוני בחי' ר' שלמה קידושין סי' ג' במה שדן בפדיון הבן ותפלה איזה מהם קודם וכתב דמאחר דהוה חוב ממון לא שייך לדון דהמצוה של תפלה תקדים מחמת שהיא תדירה ואטו במחוייב חוב נימא דיחכה בפרעון החוב עד שיתפלל הרי חוב ממון יש אצלו וזהו כמסקנת הקובץ שיעורים הנ"ל.

אמנם בקצוה"ח סי' ק"ד ס"ק ב' כתב דיש להקדים פריעת חוב שיש תביעה לפריעת חוב שאכתי לא תבע וכ' לדמותו לסוגיא דמנחות מ"ט תמידים דלאחר ומוספי דהיום איזה מהן קודם והיינו דנקט דלמ"ד פריעת בע"ח מצוה וליכא שיעבודא דאו' הוה מצוה בעלמא ולא דין ממון ולכן שייכא ביה קדימה.

### שיעור פרומה

(ה) והנה נח' הראשונים האם איכא חיובא דביומו תתן שכרו על פחות משו"פ, ולכאו' יש להוכיח מהא דאיכא חיובא אפחות משו"פ דחיובא הוא דין איסור, דחיוב ממון בפשוטו ליכא אפחות משו"פ. ובראשונים דסברי דאיכא שיעור פרוטה יש לכאו' להוכיח דחיובא הוא חוב ממון דהא כ' מרן הגרי"ז (במכתב בסוף הספר) דלא אשכחן שיעור פרוטה רק בחוב ממון.

אמנם העירוני דאי"ז ראייה דאיכא מצוה לשלם החוב של השכירות וא"כ אפשר דשיעורא הוא פרוטה דהוא שיעור בחוב. אמנם בראשונים דסברי דאיכא חיוב פחות משו"פ לכאו' יש לדקדק דהוה דין של איסורים דלא אשכחן חיוב מסויים על פחות משו"פ. [ויש לדון בזה אי כל ענין פרוטה הוא רק דאל"ה הוה מחילה א"כ אי"ז שייך לכאן].

### מח' כנה"ג וס"ח בתנאי

(ו) כתב הכנה"ג (סי' של"ט סעי' ט') [וזה"ל] לא הבנתי מ"ש בספר חסידים (סי' תתרס"ו) אם תשכיר סופר לכתוב לך תתנה עמו שלא תהי' עמו בבל תלין פעולת שכיר שמא כשיתבע לא יהיה לך לשלם ואע"פ

מלאכת בעה"ב ויבטל מעט בכאן ומעט בכאן ומוציא כל היום במארה אלא חייב לדקדק על עצמו בזמן.

ובהא דכתב דהבעה"ב אסור לעכב שכר שכיר לכאן' כוונתו לדינא דבימו, ומדכתב דכי היכי דבעה"ב מחוייב ה"נ העני מחוייב שלא לגזול ולהפסיד לבעה"ב משמע דיסוד הדין הוא חיוב מדיני ממונות וזהו דקדוק נחמד בשי' הרמב"ם [אמנם לא ברירא לי אם יש לפסוק הלכה ע"פ דקדוק זה].

### ביסוד פטורא דלא תבעו

(ט) ובענין השני שהסתפקנו לעיל מהו הגדר בהא דבאינו תובעו ליכא חיובא דבימו תתן שכרו. יש לדון מהו גדר תביעה, ואפשר שזה תלוי במה שיש להסתפק בזה האם דלא תבעו הוא דין מחילה או דילמא הוא דין פטור.

(י) והנה בב"מ קיב. איתא ת"ר לא תלין פעולת שכיר יכול אפי' לא תבעיה ת"ל "אתך" לדעתך, יכול אפי' אין לו ת"ל "אתך" שיש אתך, יכול אפי' המחזהו אצל חנוני ואצל שולחני ת"ל "אתך" ולא שהמחזהו אצל חנוני ואצל שולחני. ומבואר בזה ג' ילפותא מהאי קרא דאתך. ויש להסתפק בהנהו תלתא קראי האם הוא דין פטור או לאו, ואפשר דלאו כולהו מיעוטי בחדא מחתא מחתינהו.

### מוציא כסף באמצע היום

(י) ולענין דינא דאין לו נח' האחרונים דהנה כ' באהבת חסד - דיש לאסור להוציא הכסף אפי' באמצע היום דמאחר דכבר נתחייב במצוה אסור להכניס עצמו לאונס ודמי לסוכה ולולב דכשהגיע זמן המצוה אסור לגרום שלא יהיה לו לולב בסוף היום.

ובשיעורי ר' אלחנן (ב"מ בסוגיא דבימו) כ' דיש לדון בדברי הח"ח דחלוק דין בימו מדין לולב וסוכה כשאין לו כסף, דלולב אם אין לו לולב בסוף היום הפטור הוא רק משום אונס וא"כ פשיטא שאסור להכניס עצמו לאונס, משא"כ כשחייב לפועל מוציא

לחבירו מה"ט מהני תנאי שלא יחול בשכירות דין דבימו.

### מח' רא"ש והנה"מ

(ז) ובמה שהוכיח הח"ח מהרא"ש דהוה דין איסור דמה"ט פסק כרב באמת בהגה"מ (פ' י"א משכירות אות א') תמה בזה דהוה דיני וקיי"ל כשמואל בדיני, ובסה"מ פסק כשמואל מה"ט, אלא דאיכא עוד טעם לפסוק כרב משום דהוה מח' ר"י ור"ש וקיי"ל כר"י [ועיי"ש] וא"כ מבואר להדיא דהוה מח' ראשונים אי הוה דין איסורים או דין ממון.

### מח' ש"ך עם הקוה"ם והתומים

(ח) מבואר בגמ' דפועל שאוכל מגפן אחד איכא ספק האם אוכל מגפן אחר, וכ' הרא"ש דאם אכל יכול לנכות לו הבעה"ב מאגריה, והקשה הש"ך (בתקפו כהן הו"ד בתומים בקיצור תקפו כהן בדפו"י עמ' ל"ח סי' כ"ה עד סי' מ"ג) אמאי לא אמרינן דמספק הבעה"ב יכול לעכב שכרו מדין תפיסה. ותי' הש"ך דמאחר דעובר על ה' לאוין בכובש שכרו לכן לא מהני תפיסה.

ובקונטה"ס (סי' ד' ס"ק י"ג) ובתומים (שם עמ' ל"ז עמ' א') תמהו עליו דמאחר דהוה ספק ממון וכל ספק ממון מותר א"כ מאי גרע במאי דאיכא חמש לאוין. ובשי' הש"ך שמעתי לבאר דחייבא דתשלומי שכיר הוא דין של איסורים ולכן לא מהני תפיסה, וזהו כשי' הח"ח הנ"ל דהוה ספק איסור. ובשי' הקוה"ס והתומים לכאן' מבואר דהוה דין של ממון. ושי' הש"ך אתי שפיר בשי' הרא"ש דלשיטתו אזיל דפסקינן כרב דהוה איסורים, ובשי' הקונטה"ס והתומים יש לדחות דאפ"ל דלא נחלקו אלא רק דאם נפטר מהחוב ע"י תפיסה דמשווי המע"ה תו ליכא איסור דהאיסור הוא לשלם החוב.

### דקדוק בשי' הרמב"ם

(ט) כ' הרמב"ם (פ' י"ג משכירות ה"ז) כדרך שמוזהר בעה"ב שלא יגזול שכר עני ולא יעכבנו כך העני מוזהר שלא יגזול

לחיוב להוציא טפי מחומש דזה עצם הפטור לזה אלא דמ"מ יש לשאול [בנו"א] האם מחוייב להוסיף על נכסיו כדי שיתחייב במצוה שהמצוה תהי' פחות מחומש.

### גדר לא תבעו

(יב) והנה מבואר בגמ' דהיכא שהמחהו אצל חנוני פטור מלשלם והקשה בשער המשפט (סי' של"ט ס"ק ג') למאי בעי קרא למעוטי תיפול' דכל שהמחהו חשיב כלא תבעו ורצה להכריח מזה דהמחהו מהני אפי' בע"כ, וכשי' הב"י (סי' של"ט סעי' י') דהמחהו מהני בע"כ דאל"כ תיפול' דחשיב לא תבעו, אלא דהקשה דבחינוך (מ' ר"ל) משמע דדוקא מרצונו מהני וכן בכס"מ (פ' י"א משכירות) וצ"ע כנ"ל למאי בעי מיעוטא.

והנה יש לדון בהא דלא תבעו האם הוה מחילה על הזכות גבייה, או דילמא ע"י שלא תבעו משווי שעתה אינו זמן הפירעון ולא חשיב "אתך". ואפשר נפק"מ היכא שחפץ בתשלום אלא שמסכים להשתלם באופן אחר, דאי הוה דין מחילה ה"נ י"ל דחשיב מחילה על אופן התשלום, אבל אי הוה הפקעה על זמן הפירעון י"ל שכל שחפץ בתשלום היום לא פקע הזמן הזה מלהיות זמן הפירעון וממילא חל חיובא דביומו, ואפשר דכן הוא שי' החינוך (והכס"מ) ולכן המחהו לא מפקיע החיוב אלא א"כ קיבל עליו, אבל הב"י סבר דהוה מחילה וא"כ כל שמוחל על האופן של הפירעון סגי לפוטרו מביומו.

שו"ר באה"ח (פ"י נתה"ח ס"ק ט"ו) דכתב דאם הפועל חוזר ותובע מהבעה"ב לאחר שהמחהו יכול לחזור בו, דאף דמחילה לא בעי קנין מ"מ זה לא חשיב מחילה כיון דלא פטרו בהדיא, ולפי"ז צ"ל איפכא דאי גדרו מחילה א"כ בעי מחילה גמורה וכל שלא מחל החוב נשאר מחוייב במצוה, משא"כ אם הגדר בתבעו שחפץ בפירעון א"כ אפ"ל דעתה הוא אינו חפץ

כספו לפני סוף היום דבסוף היום אית ביה פטורא מקרא ד"אתך" וילפינן מהאי קרא פטור מהמצוה וכל שמכניס עצמו לפטור ליכא איסורא. ומבואר מח' בין הח"ח לר' אלחנן בהא דאין לו כסף דילפינן מקרא דאתך דפטור מהמצוה, האם הוה פטור מהמצוה, או רק פטור מחובת ההשתדלות וכעין פטורא דחומש וכעין אונס.

וא"כ יש לדון לענין מיעוטא דבלי תביעה דילפינן מהאי קרא מה יסברו, ובפשוטו נח' האם הוה הפקעה מהמצוה או דהתורה גילתה דכל שאינו תובע הוה כעין מחילה אבל ליכא פטור בחפצא.

### חייב לשני פועלים

(יא) עוד כ' הח"ח דמי שחייב לשני פועלים יתן לכל אחד חצי ואז הוא נפטר מהמצוה משא"כ אם יתן לפועל אחד את כל הכסף נמצא עובר אצל השני. וצ"ב דמאחר דסוף סוף אין לו כסף בסוף היום אמאי עובר איסור, ומשמע בח"ח דאינו הפקעה מהמצוה וכמו שמשמע בדבריו לעיל.

אמנם יש להעיר דהיכא שיש לו רק קצת כסף כתב דקיים המצוה בשלימות ואי נימא דהוא אנוס בעלמא כשאין לו כסף א"כ מאי שייכא למימר שקיים המצוה בשלימות [וצ"ב סתירת הדברים].

(יא) עוד כתב הח"ח (בסעי' ז') דאם יכול להשיג מעות ללות צריך ללות כדי שיהיה יכול לקיים מ"ע דביומו תתן שכרו וביאר (שם בנתה"ח ס"ק כ"א) דהוא ממה דאיתא (במנחות דף מ') במעשה דרב קטינא דמשמע שם דדרך האדם להשתדל להכניס את עצמו שיהיה מחוייב בהמצוה ובעידן ריתחא ענשינן ע"ז שלא הביא עצמו לידי חיוב ע"ש וה"ה בענינינו דצריך להשתדל ולהשיג מעות אם יכול כדי שיהיה יכול לקיים המצוה דביומו תתן שכרו.

ויש לעיין אי הוה פטור מחובת השתדלות כחומש וכיו"ב אטו נימא דמחוייב להוסיף מחומש עבור מצוה, ולכאו' ע"כ דהוא פטור בעלמא מהמצוה, אמנם באמת לא דמי

ממונות, אבל לצד דלא בעי שליחות יש לבאר דלא בעי תביעה בגדרי דיני ממונות אלא העיקר תלוי במה שרוצה את הכסף [אמנם אפשר דסבר דהוה מעשה קוף דמהני שליחות לקטן כה"ג].

### שי' הח"ח בלא תבעו

(יד אמנם בח"ח (בס"ק כ"ט) כ' [דלא כהכסף קדשים] דלאו דוקא בעי תביעה אלא כל שלא מחל ובא הפועל אצל בעה"ב כדרך הפועלים וכבר אינו לדעתו של הפועל כבר נעשה מחוייב. [ומה"ט כ' שם דאם לא בא מחמת שלא ידע שגמר העבודה לית ביה חיובא דביומן] ומבואר דלא בעי תביעה וא"כ יש להסתפק [כנ"ל] האם הוא דין פטור או לא.

### תבעו ואין לו ואח"כ יש לו

(טו) והיכא שתבעו ולא היה לו ואח"כ יש לו כ' הח"ח (בס"ק ל"ט בנתיב החסד) דפשיטא שמחוייב ליתן דהרי אסרה תורה להלין ואף דלא היה לו בשעת התביעה מה בכך הלא לבסוף השיג מעות, ומבואר בח"ח דפשיטא שחוזר ומתחייב, ולכאור' היה מקום לדון בזה דהנה בהמחהו אצל חנוני איתא בתוס' דחל ניתוק ואינו חוזר ומתחייב [וכן פסק שם בפ"י סעי' י' ה'] והיינו דפקע החיוב כבר, וא"כ היה אפשר לדון דה"נ באין לו כסף נימא דחל פטור, ואפשר דהח"ח דפשיטא ליה דלא חל פטור לשיטתו דסבר דליכא פטור במה שאין לו מעות.

אמנם נראה דהמדקדק בלשון הח"ח כ' דפשיטא דאיכא בל תלין ולא כתב דעובר על בימוה והחילוק אפשר דבל תלין באמת הוא בסוף היום וא"כ אכתי לא נפטר מהבל תלין ורק מהבימוה שייך לדון שהוא נפטר [וכבר דקדק בשיעורי ר' אלהנן הנ"ל מהח"ח (הנ"ל) במוציא כספו באמצע היום דיש מקום לחלק בין הבימוה ללא תלין דהבימוה חל בבוקר, והבל תלין חל בסוף היום].

בפרעון, אמנם ארווחנא דלא בכל גוונא משווי ליה לא תבעו.

[ובבה"ל סי' רמ"ב כתב דהיכא דאין לו כסף לסעודת שבת והגיע זמן התשלום יפייסנו לפועל שיש לו לאחר שבת ומבואר דאע"ג דתבע כל שנתפייס סגי שלא יעבור על בימוה אמנם התם איירי במוחל על הזמן פרעון ואפשר דכה"ג מהני לכו"ע].

### גדר החיוב בלא תבעו

(יג) והנה מבואר בשער המשפט (סי' של"ט ס"ק ב' הו"ד בח"ח פ"ט אות י"א) דאפי' לא תבעו יש לזוהר לסלק השכירות בזמנו רק שאינו עובר בלאו [וכן הביא מס' חבל יוסף].

ויש לדון בביאור הדבר האם הוא ענין בעלמא, או דילמא הוא לקיים מצוה קיומית דבימוה תתן שכרו, דאע"ג דהוא פטור מחיוב מ"מ מצוה מיהא איכא ומענשין ליה בעידן ריתחא.

והוא תלוי בהנהגו תרי צדדים דכתבין, דאי הוה דין פטור והפקעה מהמצוה א"כ מסתבר דליכא אפי' מצוה קיומית, משא"כ אי הוה פטור רק מהחיוב א"כ אפ"ל דמ"מ איכא מצוה קיומית.

אמנם אכתי צ"ב דמבואר בשעה"מ דאיכא "איסורא" דקדק מהגמ' לא תבעו אינו עובר עליו מיעבר הוא דלא עבר הא איסורא איכא וצ"ב מה גדר האיסור בזה וצ"ע.

### בגדר תביעה

(יד) והנה בהא דמבואר בפשוטו דבעי תביעה כדי לאשוויא לבימוה אי נימא דבעי תביעה אע"ג דגם בלי זה איכא חיובא וליכא מחילה ומ"מ ליכא חיוב דבימוה, א"כ אפשר להוכיח דע"כ הוא דין פטור דאל"כ למאי בעי תביעה והלא אין מחילה.

ובכסף קדשים [סי' של"ט בגליון השו"ע] הסתפק בתביעה ע"י קטן האם מקרי תביעה דקטן לאו בר שליחות ולצד דבעי גדרי שליחות א"כ מבואר דבעי תביעה של גדרי

### מסקנא בספיקות הנ"ל

טז) והנה בדרשה דאתך לדעתך ולא מדעתו כ' [רש"י] וביאר הח"ח (בנתה"ח ס"ק כ"ט) דהיינו דמדלא תבעו מוכח שמדעתו הוא ונתרצה לזה ומרשהו שיהיה שכרו בידו עד אחר זמן.

ולפי כל זה יש לדון בספיקות דלעיל. דאם יסודו הוא דין ממון א"כ ודאי כל שמחל ממילא אינו מחוייב בבל תלין, אמנם אי אינו זכות ממון אלא דין איסור א"כ אפשר דאין גדר הפטור דאינו תובע משום שמוחל אלא דעתה לא הוה זמן פרעון כל שאין חפץ בממון וא"כ אפשר דכל שחפץ בממון כבר מקרי זמן פרעון וממילא עובר על בל תלין.

עוד נראה דאם יסוד דינא הוא דין של איסורים וקביעות זמן ובוה לא אמרינן דברים שבלב לא הוו דברים והוא על פי המבואר בריש פסחים שביטול חמץ שעיקרו בלב לא אמרינן בזה דברים שבלב לא הוו דברים.

עוד יש לדון דבאמת לא שייכא ביה מחילה "על הביומו" כי היכי דלא שייכא ביה ירושה ולא שייכא ביה תנאה [וכמבואר בס"ח] א"כ ה"ג דלא מהני מחילה וכל הפטור הוא רק במה שקובע דעתה אינו זמן הפרעון וא"כ אפשר כל שבלבו חפץ בזה תו ליכא פטורא.

ולפחות היכא שאומר שרק אינו תובע הכסף ומ"מ אומר ששמח שיביא לו עתה זה סגי לאשוויא שעתה הוא זמן הפרעון ולא מקרי מדעתו.

וכן יש לדון במי שרק מוותר על ה"ביומו" אבל רוצה הפרעון ביומו אפשר לא חשיב ביטול התביעה כה"ג, ורק כשמתנה מראש א"כ מהני דבעיקר השכירות פועלים לא נתחייב בזה אבל היכא שכבר נתחייב אפשר דלא נפטר ע"י כן. וכן היכא שמוחל מחמת שבין כך לא ישלם לא משווי ליה שסיוס העבודה אינו זמן פרעון.

### ישן בסוף הזמן

יז) והנה בשכיר שעות דלילה דגובה כל הלילה אי נימא דעיקר חיובא הוא בסוף הלילה ואפי' אי אין זה עיקר החיוב מ"מ אם נפטר אח"כ הרי הוא פטור א"כ יש לעיין דמאחר דבסוף הלילה בדרך כלל הפועל ישן ואין רוצה שיעירונו מהשינה א"כ מקרי לא תבעו, וא"כ פטור מלקיים הביומו ואינו עובר עלין. אמנם למה שנתבאר כאן דרק היכא שאינו חפץ שעתה יהיה זמן פרעון זה מקרי לא תבעו דמשווי ליה שעתה אינו זמן פרעון אבל היכא שרוצה הכסף אלא שעתה ישן א"כ שינה אינו פוטר מהמצוה דביומו ואכתי צ"ע בזה.

וכל זה הוא לעורר ולא למעשה.



## הרב מרדכי אליהו סלושין

## בירור דעת החתם סופר בקוצו של יו"ד

אבל האמת הוא שכל הפירוש של הספר הנ"ל יתכן רק אם החתם סופר היה מדבר רק על הקוץ התחתון, אבל הרי החתם סופר להדיא איירי שם אף על הקוץ העליון, וכמו שהובא לשונו יו"ד שאין לה עוקץ בשמאלה ולמעלה וכו' רק זויות למעלה ולמטה וכו'. ובספר הנ"ל כשהעתיקו את דברי החת"ס הושמט להם התיבות "למעלה" ע"ש, ולכן יכלו לפרש שכוונת החת"ס היא שסגי בכפיפת הראש, [ולא שמו לבם על דקדוק לשון החת"ס "זויות" בלשון רבים]. אבל לפי מה שהוא בדפוסים שלנו דהחת"ס קאי אף אקוצו העליון, אין לנו להסב את דברי החת"ס ולהוציאן ממשמעות דבריו.

ב. וכשנתבונן היטב נראה דכוודאי כוונת החתם סופר כפשוטו דלקוצו של יו"ד י"א שסגי בזוית שאינה עגולה. וכדי להבין את דברי החת"ס נקדים מה שכתב שם עוד בתשובה הנ"ל, וז"ל, בי"ת בלי עקב אין לפסול בשביל זה כיון שאינה עגולה מאחרי כעין כ"ף רק כעין דל"ת עכ"ל. והיינו שהבי"ת הרי נבדלת מהכ"ף במה שיש לה זוית למטה [ויש אומרים אף למעלה], וכן הדל"ת נבדלת מהרי"ש במה שיש לה זוית ואינה עגולה, ובגמ' עירובין י"ג א' קרי לזוית של הדל"ת "תגא דל"ת". ומפרש החתם סופר שאין צריך שיהיה לבי"ת והדל"ת עקב או עוקץ, אלא סגי במה שאינה עגולה. ולפ"ז מה דקרי בגמ' לזוית של הדל"ת "תגא" היינו דהזוית היא ככתר כזה.

והנה איתא בגמ' (מנחות כ"ט ב') אר"י א"ר בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר "כתרים" לאותיות [פי' רש"י כגון התגיז דס"ת, ובשבת דף פ"ט א' פי' רש"י כגון הנך דאמרי' בפרק הבונה תגא דקוף לגבי רי"ש וכן שעטנ"ז ג"ץ וכו'] אמר לפניו וכו', שעתידי לדרוש על כל "קוץ

מנחות דף כ"ט ב' ואפילו כתב אחד מעכבן פשיטא אמר ר"י אמר רב לא נצרכה אלא לקוצה של יו"ד, ופי' רש"י רגל ימיני של יו"ד והתוס' הקשו דהא פשיטא דאין זה אות. ומפרש ר"ת דהוא ראשו כפוף כדאמרינן בסמוך מפני מה כפוף ראשו. והרא"ש שם הוסיף ע"פ הפסיקתא דצריך לעשות ליו"ד אף קוץ למעלה.

והחתם סופר (חלק יו"ד תשובה רס"ה) כתב בזה הלשון, יו"ד שאין לה עוקץ בשמאלה ולמעלה אין לפסול כי יש אומרים שאין צריך עוקץ ממש בולט לחוץ ונמשך למטה רק זויות למעלה ולמטה לאפוקי עגולה. עכ"ל. ובתשובות כנף רננה (יו"ד ב' כ"ג) נתקשה לדעת החת"ס הנ"ל ממה שאמרו בפסיקתא שיש ליו"ד "נקודה" למעלה ולמטה, ו"נקודה" משמע ליה נקודה ממש דהיינו קוץ בולט, ותירץ דהתוס' לא הביאו את הפסיקתא לפרש מה דאמרו ש"קוצו" של יו"ד מעכב, ש"מ דס"ל דכל הנקודה דהיינו הקוץ הבולט הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד סגי בקוץ דהיינו הזוית. אמנם החזון איש (או"ח ט' ג') פשיטא ליה שאף לשון "קוץ" לא מתפרש רק על קוץ ממש, ולכן תמה על החת"ס וכתב דלא מצינו מי שיאמר שדי בזוית שאינה עגולה.

ובספר ילקוט צורת האותיות שיצא ע"י ועד משמרת סת"ם בסוף הספר עמ' 711 רצו לומר דכוונת החתם סופר דאיירי באופן שכל הראש כפוף, דהיינו שכל גוף היו"ד יש לו נטיה כלפי מטה, והחתם סופר פירש בדעת התוס' ש"קוצו של יו"ד" אינו מכוון על "קוץ" אלא על כפיפת כל הראש. ועדיין לא פירשו לנו בספר הנ"ל מה אכפת ליה לחת"ס שיהיה עגולה, והרי אם "קוצו של יו"ד" יכול להתפרש על כפיפת כל הראש, מנא ליה שפני היו"ד צריך להיות עם זויות.

ברוך שאמר (הגה"ה מ"ט) פירש החתם סופר דהכוונה היא על הזוית שאינה עגולה.

ג. אמנם באמת כל עיקר דברי החת"ס דלתגא דדל"ת ולקוצו של יו"ד סגי בזוית שאינה עגולה, לפום ריהטא אינו כדעת רבו ר"נ תן אדלר. דהחת"ס בתשובה רס"א העתיק מתשובת מ"ו הגאון מה"ו נתן אדליר כ"ץ זצ"ל, וכתב שם בתו"ד בזה"ל, ובעיקר כתיבת הסופר הספרדיות ששלח לידי לא עשה ביוזין קוצה שמאלית למטה וכו' והביתין לא עשה עוקץ למעלה בגגה מאחורי לצד א' ולא עקב עב למטה וכו' עכ"ל, הרי מבואר בדבריו שהבית צריכה קוץ ועקב ממש והיו"ד צריכה קוץ ממש. [ואם המעשה שם היה שהבית"ת לפני היוד היו ממש עגולות, לא היה אומר שלא עשה קוץ אלא היה אומר שעשאה עגולה ופשוט]. ועש"ה בתשובה שם שכיוון לומר בכל זה שהוא לעיכובא לפסול בהנך שינויים.

ד. אבל באמת כל עיקר דברי החתם סופר שכל שאין הזוית עגולה כשרה לבי"ת ולדל"ת וא"צ קוץ ועקב צל"ע. חדא דלפ"ז כשאמרו בעירובין (דף י"ג) דילמא אתי זכוב ויתיב אתגיה דדל"ת ומחיק ליה ומשוי ליה רי"ש, נצטרך לומר שהזכוב יגרור את הזוית ויעשה אותה עגול. ותמוה טובא לחשוש שהזכוב יעשה כן.

אלא ע"כ נראה דכדי להכשירו לדל"ת צריך לעשות לו עקב, דהיינו בליטה קטנה לימין הרגל, ואם הזכוב יגרור את הבליטה יהיה פסול לדל"ת. ולאידך גיסא, אם יגרור את הבליטה ותהא האות עם זוית שאינה עגולה אך בלא עוקץ, תחשב כרי"ש.

ה. ועוד קשה דהנה רבינו יום טוב מילהוויין בא"ב השני [הובא בב"י בשם "ברוך שאמר"] באות מ"ם פתוחה כתב שיהיה המ"ם למעלה עגול ולמטה יהיה עם זוית בלא עקב, והוא כדי לרמוז את סוד תמונת הכף הנרמז במ"ם, והקשה רבינו יו"ט על דבריו איך יתכן שסוד תמונת הכ"ף רמז במ"ם והרי לכ"ף אין שום זוית ולמ"ם

וקוץ" תילי תילין של הלכות וכו', ע"כ. הנה לפנינו שלשון "כתר" דהיינו "תג" (עיין אבות פ"א מי"ג וברע"ב שם) ולשון "קוץ" הכול דבר אחד. ולפי זה אם נניח שמה שאמרו בגמ' עירובין "תגא" דדל"ת היינו הזוית בלא עוקץ, אזי אף לשון "קוץ" יוכל להתפרש על הזוית שאינה עגולה, כיון שסובר החת"ס ד"תגא" דדל"ת מתפרש על הזוית שאינה עגולה אף "קוצו" של יו"ד יתפרש על מה שפני היו"ד אינן עגולות אלא על זוית, כזה.

ויסוד הדברים מפורש במנהיג, וז"ל, ... ויש לו נקודה אחת למטה ואחת למעלה כנגד אותו שלמטה כך אמרינן בפסיקתא בפרשת מתן תורה יו"ד יש לה נקודה למטה וכו' ובאלפא ביתא דר' עקיבא קוצו של יו"ד "חודו" של מעלה הנתון כלפי פניו וקוץ הוא הנקרא כתר בתלמוד והוא דתנן בהקומץ רבה וכו' ואמר עלה בגמ' לא נצרכה אלא לקוצו של יו"ד, ואמרינן וכו', כשעלה משה למרום וכו', עכ"ל. הרי מפורש במנהיג ש"קוץ" ו"כתר" דבר אחד הן, וגם לשון "נקודה" פירש כן, וכתב שהוא ה"חוד" של מעלה ושל מטה. [וע"ע במנהיג שבהוצאת ה"מוסד" ושם יש עוד שתי נוסחאות שכתב יותר ברור ראייתו שקוץ וכתר הוא דבר אחד, וכן הוא במלאכת סופר לר"מ זבארו שנדפס בתחילת שלמי יוסף על מנחות ח"ב].

ונמצאנו למדים שכל מקום שהוזכר בגמ' לשון כתר או לשון קוץ וכן לשון נקודה הכוונה היא לחוד של הזוית. [אמנם בא"ב לרבינו יום טוב מילהוויין באות ה' יש לדון אולי שמחלק בין לשון תג ללשון "נקודה" עש"ה ואכ"מ] אלא שיש לדון בכל מקום שהוזכר כתר ועוקץ אי סגי בזוית שאינה עגולה, או שצריך כתר ועוקץ בולטים כזה ודעת החת"ס הן בתגא דדל"ת והן בקוצו של יו"ד דסגי בזוית שאינה עגולה, וכן מה שאמרו במדרש שיש לבי"ת עוקץ והיא הזוית של הבי"ת למעלה וכמבואר בהגהות

ואינו כשתי קווים [דהיינו קו אורך וקו רוחב] המחוברות זה לזה. והשתא את"ל שזוית שאינה עגולה נחשבת לזוית, אמאי לא יוכל לעשותה עם זוית בלא עוקץ ושפיר יהיה צורתה כמו קו אחד שנכפף, דאטו כשכופפים קו ישר לא יתכן שמקום הכפיפה יהיה ישר.

אלא ע"כ דאה"נ אין הכפופות צריכות להיות ממש עגולות, והעיקר הוא שלא יהיה להן בליטה, דכשכופפים קו אחד לשתיים לא יתכן שיהיה לו בליטה, והבליטה היא זאת שמורה שיש כאן שתי קווים שמחברים זה לזה ולא קו אחד שמכופף.

ובזה נבין קושיית ר"ת על רש"י בחוטרא דח"ת. דהנה בגמ' איתא דהספרי דווקני חטרו לגנא דח"ת, ונחלקו רש"י ור"ת מהו "חטרו", דרש"י פירש שהוא לשון מקל ור"ת פירש שהוא לשון חטורת הגמל.

ולדעת ר"ת שחטרו הוא מלשון חטורת הגמל הרי הוא באמצע הגג, וכמו שחטורת הגמל הוא באמצע גבו של הגמל. אבל לפירושו של רש"י שהוא לשון מקל, פירש רש"י שהוא בסוף הח"ת לצד שמאל והיינו שמגביהה את הרגל השמאלית ע"ג הגג וכמבואר שם בתוס'. [ויש שיטה אמצעית שהוא מקל באמצע הגג, כן הוא בערוך ומובא בהגהות מיימוניות]. והראשונים הביאו שר"ת הקשה לפירוש רש"י ממה שאמרו בא"ב דר"ע "ח"ת מפני מה אין קשור לו כתר" ולפי' רש"י שהוא בסוף האות א"כ יש לו כתר. ובהגהות מיימוניות ועוד ראשונים תירצו את רש"י, דהא"ב דר"ע קאי על צד ימין שאין לו קשר, ואף שבצד שמאל יש לו מקל, מ"מ הא לא חשיבא כתר כיון שהוא כדרך הסופרים ע"ש.

ועכ"פ מבואר שר"ת פירש לא"ב דר"ע שלח"ת אין כתר לא בצד ימין ולא בצד שמאל. והנה בגמ' מבואר שהזוית של הדל"ת נקראת בשם "תג" דהיינו כתר, ועוד איתא בגמ' מנחות (כ"ט ב') שלהי' יש

יש זוית למטה, ותירץ בזה הלשון, כיון שהיא עגולה למעלה ואין לה עקב למטה דמי טפי לכ"ף מלבי"ת כי הבי"ת יש לה עוקץ למעלה ולמטה עקב והזוית למטה אינו מהפך תארה שהרי בכתיבה המאושרה נהגו הסופרים לעשות "כמין" זוית, עכ"ל.

הרי מבואר שאם עושה זוית בלא עוקץ דמי לכ"ף טפי מלבי"ת, ואת"ל שזוית בלא עוקץ כשר לבי"ת ופסול לכ"ף תמוה טבוא מה שכתב שבלא עוקץ דומה לכ"ף טפי מלבי"ת.

ומה שכתב שבכתיבה "המאושרה", כוונתו לכתב שהיו כותבים מחזורים וסידורים [וכנראה בא"ב החמישי באות פ"א]. וביאור דבריו, דהנה במחזורים והסידורים לא היו מקפידים כלל לעגל את הכ"ף לא למעלה [כמו שכתב רבינו יו"ט באות פ"א] ולא למטה [כמו שכתב כאן באות מ"ם] וההבדל בין הבי"ת לכ"ף היה רק במה שלבי"ת היה עוקץ למעלה ועקב למטה ולכ"ף לא היה עוקץ אלא היה "כמין" זוית. ומעיקר הדין יש להכשיר כ"ף שאין לו עוקץ דאף שהוא מרובע ואינו עגול עדיין לא חשיבא "זוית" אלא "כמין זוית" ולכן אף שבסת"ם מהדרים לעגל ממש את הכ"ף, מ"מ גם אם אינו עגול ממש כשר לכ"ף, ולכן נרמז סוד הכ"ף באות מ"ם אף שאינו עגול ממש.

והיראים שכתב שהפ"א והצד"י הכפופות צריכות להיות עגולות כדי שיהיו ראויות לפושטן, כתב בזה הלשון, הלכך צריך לעשות עגולות כזה ולא מרובעות וכולטות כזה, עכ"ל. מבואר בדבריו שההפך מעגולות הוא "מרובעות וכולטות", משמע שאם לא תהא הזוית בולטת יכולה להחשב כעגולה.

ובאמת דמגוף הדין שהכפופות הכפולות צריכות להיות עגולות יש להוכיח כן, דהרי מה שצריך לעשות את הנו"ן והצד"י והפ"א הכפופות עגולות הוא כדי שיהיה ניכר שהן ראויות להפשט, דהיינו שהן כקו אחד שלפעמים הוא כפוף ולפעמים הוא פשוט

ה. מסקנא דמילתא, שזה ודאי שאין לחלק בין עוקץ הבי"ת ותג הדל"ת לעוקץ.

והנה לכאור' יש להביא ראיה לדעת החתם סופר ששתי קווים המתחברים בזוית שאינה עגולה נחשבים לזוית וכשרים לדל"ת, ממה שקשר של תפילין של ראש שצורתו כדל"ת אינו עם עקב אלא הוא כקו אורך וקו רוחב הנפגשים זה בזה.

אבל באמת אין זה ראיה, דזה ודאי שיסוד ההבדל בין הדל"ת לרי"ש הוא שהדל"ת כשתי קווים והרי"ש כקו אחד המתעגל, [ועי' בספר גליא מסכת אה"ע סימן ח' שביארו בטוב טעם] אלא שבאופן ציור הכתב לא ניכר הזוית של הדל"ת רק אם יחדד את הזוית בעוקץ או עקב. אבל בקשר של תפילין שניכר היטב שהקו האורך והקו הרוחב הן שתי קווים. [ועוד שהרגל ניכרת שהיא מתחת הגג, דהיינו כזה ולא כזה,] פשיטא דסגי לה בזוית ושפיר נראית בצורת דל"ת.

ו. מסקנא דמילתא, דזה ודאי שאין מקום לחלק בין עוקץ הבי"ת ותג הדל"ת לעוקץ היו"ד, ובכל המקומות הכוונה לזוית, דהיינו או הזוית של המפגש בין הגג לרגל או הזוית של הפנים של היו"ד. אלא שצריך לדון אם הזוית נכשרת בלא שמחדדה בעוקץ או עקב. ולדעת ר' נתן אדלר צריך קוץ ועקב ממש, אבל לדעת החתם סופר סגי בזוית שאינה עגולה, וכן בקוצו ש"י סגי בזוית שאינה עגולה.

ומה שבבי"ת והדל"ת פשיטא לחת"ס טפי מהיו"ד, דביו"ד כתב ש"ש אומרים" שאין צריך קוץ ממש ובבי"ת והדל"ת פשיטא ליה שא"צ עוקץ. צ"ל דכיון שהזוית של פני היו"ד אינה במקום של מפגש בין שתי קווים, אלא הנדון הוא אל פני היו"ד גופא, יש מקום לומר שאין הזוית נכרת בלא קוץ.

ומה שכתב ד"ש אומרים" שא"צ קוץ, הוא כמו שהיה נהוג בדרך כלל בכתב הספרדי, וכנראה שם בתשובות ר' נתן אדלר

קשר, ופירשו התוס' בשם ר"ת דהכוונה היא לזוית שיש להי' בצד ימין כמו הדל"ת, הרי שזה ודאי שהזוית נחשבת ל"כתר". ואם כן כשאמרו שאין לחי"ת כתר ע"כ צ"ל דאף אין לו זוית לא בימין ולא בשמאל. וזהו כדעת המרדכי שהחי"ת עגולה, ומה שאמרו דכשנטליה לגגי' דחי"ת נעשה ב' זיינין הוא בגוונא דאתרמי דעביד לה עם תגין לכאן ולכאן כמו זיי"ן לצד ימין לגגה (לשון המרדכי סוף מנחות דף ה' ע"ג).

והשתא את"ל שכל זוית שאינה עגולה נחשבת כאילו יש לה זוית, נצטרך לומר שלדעת ר"ת החי"ת עגולה ממש כמו חצי עיגול, ולא מסתבר שכך היא צורתה, שהרי דרך הכתיבה היא שקודם מתחילים את הגג משמאל לימין עם הרגל שבימין [וכמו שכתב התי"ט בסוכה פ"ג מ"ט] ורק אח"כ עושים את הרגל השמאלית, וכדי לעשותה עגול ממש יצטרכו להתחיל ברגל השמאלית למטה ולעשות חצי עיגול כזה. אלא ע"כ שאף אם הרגל תהא עם זוית, אך אם תהא בקצה הגג והגג לא יבולט לשמאל הרגל כזה חשב שאין לחי"ת "כתר".

וזהו מה שהקשה ר"ת לפירוש רש"י שהרגל בולטת מעל גבי הגג יחשב שיש לה "כתר", דמאי נפק"מ אם הגג בולט מחוץ לרגל כזה או שהרגל בולטת מהגג כזה, בתרוויהו ניכר שהרגל והגג הן שתי קווים וכתג הדל"ת. ובוודאי שאף דל"ת שהתג הוא על גבי הגג כזה כשר ואין צריך שהתג יהיה דווקא בגג לשמאל הרגל, וכמו שעוקץ הבי"ת נראה שהוא לכיוון האל"ף כזה.

וגם מלשון המרדכי יש להוכיח כן, דזה לשונו, ועוד יש לדקדק מההיא דשקליה לגגו דחי"ת ועשאו שני זיינין דצורת חי"ת אינה עגולה מן הצדדין אלא תגין אית לה מכאן ומכאן כמו זיי"ן לצד ימין לגגה ואז לכאורה כי שקלת אמצע הגג נשאר שני זיינין וכו' עכ"ל. הרי מבואר במרדכי דההפך מעגולה הוא כשיש לה תגין מכאן ומכאן. משמע דאין זוית בלא תג כמו שראש הזיי"ן בולט לצד ימין.

שבכתב הספרדי לא היה ליו"ד קוצין עש"ה. וכן הוא מבואר בתשב"ץ ח"ד טור א' תשובה ה', וכן הוא במו"ק עי"ש. וגם בכתב וועלי"ש [שהוא הכתב שהיה נהוג בארצות אירופא היה קרוב לכתב הספרדי, וכתיבתה יותר מהירה וקלילה מאשר הכתב הסת"ם האשכנזי] פעמים שלא הקפידו על קוצי היו"ד. ולחנם נדחקו שם בספר ילקוט צורת האותיות. [דאף שהעידו שבכתב וועלי"ש שהיה בס"ת שהכשירו רעק"א היה ליו"ד קוצי"ן, אבל דבר ידוע ומפורסם הוא שבהרבה פעמים היו כותבים את הכתב וועלי"ש במהירות ולא עשו ליודי"ן קוצין בצד שמאל].



הרב מאיר גלויברמן

## בענין שמחת יו"ט והמסתעף (א)

גרסינן בערבי פסחים (קט). ת"ר חייב אדם לשמח בנוי ובני ביתו ברגל שנאמר (דברים ט"ז יד.) ושמחת בחגך, במה משמחם ביין רבי יהודה אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להם אנשים בראוי להם ביין ונשים במאי תני רב יוסף בבבל בבגדי צבעונין בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצים תניא רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר (דברים כ"ז ז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר (תהלים ק"ד) ויין ישמח לבב אנוש, ע"כ.

הרי לנו חיוב על האדם לשמח עצמו ברגל וחיוביה היא מן התורה דכתיב ושמחת בחגך ותו כתיב, וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה', ואף דאמרין כאן בהדיא דחיוב שמחת יו"ט הוא גם על בניו ובניו ביתו, וכן במה לשמח תני נמי בהדיא רב יוסף לחלק דבבבל משמחן בגדי צבעונין ובארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצים, וכן נמי מחלק רבי יהודה בן בתירא דבזמן הבית אין שמחה אלא בבשר ובזמנה"ז ביין, מ"מ מקום יש לבארו ביתר ביאור ובפרטיו מסוגיות אחרות בש"ס מה שלא נשנו כאן, ובעזה"ש נבאר ד' ענפים משורש שמחת יו"ט, והם א. שמחת יו"ט בזמן הבית, ב. שמחת יו"ט בזה"ז, ג. במה משמחו, ד. שמחת יו"ט בנשים.

### ענף א', שמחת יו"ט בזמן הבית.

מסוגיא דפסחים נתבאר חיוב שמחת יו"ט מה"ת מדכתיב ושמחת בחגך וכן תני רבי יהודה בן בתירא בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם לפני ה', הרי דאיכא חיוב שמחת יו"ט והיא מן התורה.

גרסינן תו בפרק ב' דביצה ט"ו ע"ב ת"ר מעשה ברבי אליעזר שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יו"ט, וכו' בשעת פטירתן אמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם (נחמיה ח. י). ומקשינן והא שמחת יו"ט מצוה היא, ומשני רבי אליעזר לטעמיה דאמר שמחת יו"ט רשות, דתניא רבי אליעזר אומר אין לו לאדם ביו"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, רבי יהושע אומר חלקהו חציו לה וחציו לכם, ע"כ.

ואף דבסוגיא דפסחים לא מצינו לחלק בשמחת יו"ט על איזה אופן מיירי אלא כפשוטו פירושו שמחת יו"ט. וכגון בזביחת

שלמים ובעת קיומה זהו חיובו ובוזה מקיים מצותה, מ"מ נתבאר כאן פלוגתא בענין שמחת יו"ט האיך דר"י ס"ל חלקהו חציו לה' וחציו לכם פי' שיחלק האדם שמחת יו"ט חציו לה' וחציו לכם, ור"א ס"ל או אוכל ושותה או יושב ושונה והיינו או כולו לה' או כולו לכם ור"א לטעמיה דס"ל שמחת יו"ט רשות [אמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו כתוב אחד אומר (דברים ט"ז ח.) עצרת לה' אלוהך וכתוב אחד אומר (במדבר כ"ט ל"ה) עצרת תיהיה לכם הא כיצד ר"א סבר או כולו לה' או כולו לכם ורבי יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם].

והמעין ישכיל בשאלת סברת ר"א מה היא הרי כתיב ושמחת בחגך, ותו כתיב וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה', ומכאן למדו בערבי פסחים חיוב שמחת יו"ט שחיוב האדם לשמח ברגל הוא מן התורה וא"כ מה דרוש ידרוש ביה רבי אליעזר, ויותר מזה הקשו התוס' (ד"ה או) במאי דקאמר דס"ל לרבי אליעזר דשמחת יו"ט רשות, והא לעיל מיניה קאמר לתלמידיו

ואתי לאמנועי משמחת יו"ט וליכא מאן דפליג, וכו' ובסוף דבריו כתב בזה"ל ולפום סוגיא דשמעתא אם תשאל מ"ט לא פרכיה רבי יהושע לר"א מיו"ט דסוכה דהא ס"ל (סוכה כז.) ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה והרי שמחה זו מצוה והותר בו משום מלאכה ולא הותר בו משום שבות א"נ מיו"ט דעצרת מ"ט לא פרכיה שהרי הכל מודים דבעי נמי לכם, יש להשיב מיו"ט דסוכה ליכא למיפרך אע"ג דאמרין הכל מודים ביו"ט של עצרת דבענין נמי לכם ההיא לא מצוה מה"ת אלא מעלה הוא דעביד רבנן כדקא יהיב לה טעמא יום שנתנה בו תורה, עכ"ל. ומיניה דגם ר"א ס"ל דשמחת יו"ט מצוה היא אלא שיש לה חליפין ותמורה ביושב ושונה.

וכן כתב המאירי (ביצה טו ע"ב) באד"ה כתוב אחד אומר בזה"ל, וגדולה מזו מה יעשה ממה שאמרו בכל התלמוד אתי לאימנועי וכו', ואע"פ שזו יש לתרצה בשאין יושב ושונה הא כל שיושב ושונה כבר הוא שמח בגדולה הימנה, ע"כ. הרי שאף ר"א סובר דשמחת יו"ט מצוה אלא שיש רשות לבחור או יושב ושונה או אוכל, וכן כתב נמי בחידושי פסחים סח:.

אמנם הראב"ד בהגותו על בעל המאור השיג בזה"ל, א"א הקושיה נקלה והתירוץ נדחה שאם חזר רבי אליעזר משאר הימים ולא חזר מלילה הראשון ולפרכיה מאותו לילה, אלא שכל יו"ט לר"א רשות ולפיכך אסרו בהן שבות שאפשר לעשותן מעיו"ט לא נחלוק בשבות זה להתירו אפי' ביו"ט דמצוה וכי דייקת בה שפיר ר"א שהוא מודה כאן בשבת שהוא אסור, לדבריו דר"י קאמר דהא אמר במסכת שבת פרק תולין דר"א עדיפא מדר' יהודה דאיהו שרי אפי' מכשירין שאפשר לעשותן מעיו"ט: עכ"ל. הרי השיג על הבעל המאור דס"ל דר"א נמי סבר שמחת יו"ט מצוה וס"ל להראב"ד דרבי אליעזר סבר שמחת יו"ט רשות, וא"כ מהא דדרשינן בפסחים (קט.) חיוב שמחת יו"ט מן התורה דכתיב ושמחת בחגך, וזבחת

אכלו משמנים ושתו ממתקים הרי דס"ל דשמחת יו"ט מצוה, ותירץ דמשום סיום הדרשה הוא דקאמר להו דהא בשאר ימים נמי היו אוכלים אחר הדרשה.

והחת"ס ביצה טו: תירצו בענין אחר וז"ל, אכלו משמנים נדחקו התוס' דהא ר"א ס"ל או יושב ושונה או אוכל ושותה, ולכאורה י"ל ת"ח גם למודו הוא בכלל לכם שהוא מתענג עונג נפשא ע"י זה ואכילתו נמי כולו לה' כנהנה מזיו השכינה, והיינו דקאמר להו אכלו משמנים כי חדות ה' היא מעוזכם וק"ל, א"נ י"ל עפ"י מה שכתב בשו"ע או"ח סי' תקכ"ז סעי' כ' ומג"א ס"ק כ"ב דמי שמתענה ביו"ט אסור לבשל על שבת ואותו יום ע"ש היה כדאמר לאין נכון למי שלא הניח ע"ת ע"כ אמר אכלו משמנים היום דאם תעשהו כולו לה' אסור לבשל על שבת ובשבת בודאי בעי לכם כמבואר בפסחים פ"י אלו דברים ע"כ אמר שלחו מנות למי שלא הניח ע"ת פ"י מי מתלמידי שהיה סובר לעשות כולו לה' וממילא לא הניח ע"ת ללא הועיל דהרי אסור לו לבשל מיו"ט לשבת ע"כ שלחו לו מנות אותם האכלים היום משמנים, עכ"ל. והכי פירושו דכיון דמי שאינו אוכל ביו"ט לא מהני העירוב תבשילין שעשה ע"כ אמר שמי מתלמידו שעשה כולו לה' וע"כ לא היה יכול לבשל מיו"ט לשבת על כן שלחו מנות לו אותם שאוכלים משמנים, ע"כ.

וסיימו התוס', ומ"מ אמר להם אכלו משמנים ושתו ממתקים משום שמחת יו"ט, ע"כ ובזה אפשר לישב קושיא הראשונה דס"ל לר"א נמי שמחת יו"ט מצוה וא"כ צ"ע במאי דקאמרה הגמ' דס"ל לרבי אליעזר שמחת יו"ט רשות.

וכבר הרגיש בזה בעל המאור בפסחים סח: שכתב בזה"ל ורבי יהושע לטעמיה דאמר שמחת יו"ט נמי מצוה היא דתניא, ר"א אומר וכו' פירוש ואפי' לר"א לא נפקא שמחת יו"ט מכלל מצוה לגמרי אלא שיש לה חליפין ותמורה ביושב ושונה לפיכך הוא קורא אותה רשות ובכמה דוכתי אמרינן

משמח מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין, ובהדיא כתיב בחג השבועות בפ' ראה ושמחת לפני ה' אלקיך והיינו שירה (ולפלא בעיני על הרמב"ן שם שלא הביא סיוע לדבריו ממקרא זה דאילו אקרא שהביא הרמב"ן השיג השאג"א עי"ש אבל מקרא הנ"ל היא ראייה שאין להשיב עליה) ומ"ש עוד שם דמהש"ס פסחים משמע דוקא דבתורה יוצא חציו לכם ובה כתיב משמחי לב כבר הקש' בעצמו שם דמה צריך קרא לזה תיפוק ליה משום מצות שמחה ותי' דחוק, אך לפענ"ד בהקדים מאי דקשיא לכאורה דאטו ר"א פליג על עיקר מצות שלמי שמחה ביו"ט דהא ילפינן ג"ש מהר עיבל דשמחה היינו בשלמים דוקא ומי נימא דכל המשניות וברייתות דהוזכר בהם מצות שלמי שמחה ביו"ט כולהו דלא כר"א ועוד דמאי מק' בש"ס פסקים דף ע"א מדתנן ההלל והשמחה ח' וזימנין דלא משכחת וכו' ומאי קושיא דילמא מתני' ר"א היא דס"ל דאדם יוצא בתורה ושפיר משכחת ח' לעולם ולכן נ"ל דבקרא ושמחת בחגך וקרא ושמחת לפני ה' אלקיך לא פליגי כלל דודאי בזמן הבית היה מחוייב לזבוח שלמי שמחה ולאכול וזוהי יוצא לה' דמשולחן גבוה זכו ואם היה רחוק מירושלים או בזה"ז חייב לשתות יין ולומר שירה וזוהי מקיים לה' ולכם, רק פליגי בקרא דעצרת תהיה לכם ועצרת לה' אלקיך והני קראי מיירו בכשאין לו דבר במה לשמח שהוא רחוק מירושלים וגם אין לו יין וזוהי אמר קרא דמ"מ חייב לקיים או לכם או בתורה דהוא לה' או באכילה ושתיה דשאר משקין ובהא פליגי דר"י סבר חלקהו ור"א סבר דאו או קאמר קרא ואף דאינו יוצא בהם מצות שמחה מ"מ מקיים בזה מ"ע דעצרת תהיה לכם ולה', ע"כ עש"ע, הרי שהאריך להוכיח באריכות דברים דשמחת יו"ט הוי מדאורייתא ולכו"ע והא דקאמרינן בגמ' דס"ל לר"א שמחת יו"ט רשות היינו לומר בכשאין לו דבר במה לשמחו וכגון שהוא רחוק מירושלים או בזמה"ז וגם אין לו יין וזוהי קאמר קרא

שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה"א, ר"א מאי איכא למימר, ועוד צ"ע דבפסחים ילפינן שמחת יו"ט מן התורה ולא הובא שום חולק בהאי דינא ואם איתא דס"ל לר"א בשמחת יו"ט רשות דייקא א"כ ה"ל למיתני התם דאיכא מאן דפליג על ר"י, וצ"ע.

ומן האמור נמצינו באים בשיטת הראשונים בחיוב שמחת יו"ט דהוי מצוה ומהא דכתיב ושמחת בחגך וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה"א ואף ר"א דס"ל דשמחת יו"ט רשות היינו לומר דרשות הוא לאדם לבחור אי יושב ושונה וכמו שכתב המאירי דיושב ושונה שמח הוא בגדולה הימנו, או אוכל ושותה, ומ"מ שמחת יו"ט מצוה היא ברם לדעת הראב"ד דס"ל בדעת ר"א דשמחת יו"ט רשות דייקא וא"כ נמצא פלוגתא אי שמחת יו"ט מצוה היא וכן ס"ל לרבי יהושע, ור"א ס"ל שמחת יו"ט רשות ודברים אלו שכתב הראב"ד צריך עיון וכמו שנתבאר.

וכתב השדי חמד (חלק ה' בסופו בשאלות ותשובות דברי חכמים סימן פ"ד ד"ה וכדי), בזה"ל, וכדי לעטר קונטרסי עטרת חכמים אכתוב פה אשר כתב אלי רב רחמימאי הכהן הגדול המפורסם מוהרש"ל הכהן מווילנא יחיא בענין שמחת יו"ט וז"ל ובאמת לפמ"ש הרמב"ן בסה"מ בשורש א דהלל ביו"ט הוא מדאורייתא והוא מכלל השמחה שנצטוונו וביום שמחתכם וכו' עי"ש, ובשאגת אריה סי' ס"ט בודאי כל המרבה לומר שירות ותשבחות ביו"ט הרי זה משובח שמקיים בזה מצות שמחה שנוהגת כל היום ואפשר דמשו"ה אמרו דבזמה"ז אין שמחה אלא ביין משום דאין אומרים שירה אלא על היין שע"י ששותה יין ביו"ט ואמר אח"כ שירות ותשבחות להשי"ת מקיים מצות שמחה כתקנה שמחה לה' ושמחה של לכם דבשניהם כתיב לשון שמחה, ואפשר שעל זה כיונו לכם במ"ש חלקהו חציו לה' וחציו לכם ור"ל שישתה יין ויאמר שירות ותשבחות דהרי כתיב ביין המשמח אלקים ואנשים ואמרינן בעירובין אלקים במה

לב במועד הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו כל אחד כראוי לו.

וכאן מצאתי לנכון לדון בהאי עובדא דרבי אליעזר שהיה יושב ודורש כל היום בהלכות יו"ט יצאה כת ראשונה וכו' בשעת פטירתן אמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם (נחמיה ח, י), אי הוי בראש השנה וכדמוכח קרא דקאי בהאי ענינא, או דהוי בשאר רגלים וקרא אסמכתא בעלמא ובכין אי איכא חיוב שמחה בר"ה כשאר רגלים.

הרא"ש במס' ר"ה פרק ד' סי' י"ד הביא ראבי"ה ששאל מרבתינו ר"ה שחל בשבת אם אומרים ותודיענו מפני שאומרים בו וחגיגת הרגל ור"ה לא חג ולא רגל, וכו' הרי דס"ל דר"ה אין בו חיוב שמחה כיון דלא נקרא חג, וכתב אח"כ אבל בתשובת מר שלום כתוב בר"ה היו אומרים בשתי ישיבות בין בתפלה בין בקידושא מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום הזכרון הזה שהרי כתוב אלה מועדי ה' בריש ענינא ובסוף ענינא וידבר משה את מועדי ה' וקאי אכל ענינא פסח ועצרת ור"ה ויום הכיפורים וסוכות ושמני עצרת וכולהו איתקוש להדדי לקרותם מועדי ה' מקראי קודש וכתוב זכרון תרועה מקרא קודש, ושנינו במשנה (לעיל יח.) על ששה חדשים שלוחים יוצאים כ"ו באלול [בתשרי (קרוב נתנאל)] מפני תקנת המועדות מקיש ר"ה לסוכות ומנין שנקרא חג שנאמר ובכסה ליום חגיגו, ומנין שנקרא שמחה שנאמר וביום שמחתכם ומועדיכם ובראשי חדשיכם ואמר מר (סוכה נה.) חדשיכם כיצד זה ר"ה וגם בספר עזרא מציינו שהיו בוכים בשובם מן הגולה ואמר להם עזרא כי קדוש היום לאדונינו ואמר אכלו מעדנים ושתו ממתקים כדי שתהא השנה שמינה ומתוקה עליכם ושלחו מנות לאין נכון לו, וכו' [ועיין גם בקרבן נתנאל באותיות ק' ר' ש' ת'] ע"כ. ומבואר דעת הראבי"ה דר"ה לא איקרי חג ולא רגל ולכן אינו חייב משום שמחת יו"ט בר"ה אמנם

דמ"מ חייב לקיים או לכם או בתורה וס"ל לר"א דאו או קאמר ואף דאינו יוצא בהם מצות שמחה מ"מ מקיים מצות עשה דעצרת תיהיה לכם ולה', והיינו מאי דס"ל לר"א שמחת יו"ט רשות.

ובזה אפשר ליישב דלא קשה מידי לדעת הראב"ד שכתב בשיטת ר"א דשמחת יו"ט רשות דייקא, דוודאי אף ר"א ס"ל דשמחת יו"ט מצוה ומאי דקאמרין כאן דס"ל לר"א דשמחת יו"ט רשות היינו כשהוא רחוק מירושלים או בזה"ז וגם אין לו יין ואין לו במה לשמחו בהא ס"ל דרשות דייקא אבל בירושלים ובזמן הבית לכו"ע הוי שמחת יו"ט דאורייתא ולא פליגי וכמו שהוכיחו השדי חמד באריכות, ולענ"ד נראה לי לדייק כן מהגמ' דהרי עובדא דר"א היה לאחר החורבן (דר"א הוי מתלמידי רבן יוחנן בן זכאי, (וכן נראה בגמ' סוכה כח.) ורבן יוחנן בן זכאי היה בעת החורבן ור"א תלמידו כבר היה לאחר החורבן), ולכן ס"ל דשמחת יו"ט רשות ובזה אנו באים לומר דשמחת יו"ט בזמן הבית מצוה היא לכו"ע.

עוד נציין מה שכתב התולדות יעקב על דברי הגמ' רבי אליעזר לטעמיה דאמר שמחת יו"ט רשות, וז"ל קשה לי דאפי' לר"א מצוה היא אלא שאם ירצה יעשנה או יעשה אחרת לעסוק בתורה ולמה יקראנה חיי שעה, וי"ל שיובן במה שכתב הרמב"ם ז"ל בסוף ה' ברכות שיש מצוה שהיא רשות ויש מצוה שהיא חובה, והשתא מתרין שפיר דאע"ג דמצוה היא מ"מ הוא מצוה של רשות שאם ירצה לא יעשנה אך ת"ת היא מצוה של חובה אם לא ביו"ט לפחות בשאר הימים ולכך קראה חיי עולם והאחרת חיי שעה כי גם באותה שעה רשות היא, עכ"ל.

ומעתה הוכחנו בענין שמחת יו"ט שהיא מצוה לכו"ע ופולגת ר"א ור"י היא בשמחת יו"ט האיך אי כולו לה' או כולו לכם אי חלקהו חציו לה' וחציו לכם, וכן פסק הטור סי' תקכ"ט ס"ב וז"ל כתב הרמב"ם ז"ל חייב אדם להיות שמח וטוב

ראיה נצחת ואין להשיב עליה והוא מהא דאיתא בחולין דר"ה הוא אחד מארבעה פרקים שהמוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו אמה מכרתי היום וכו' ומשחיטים את הטבח בעל כרחו ועל כרחין משום דבראש השנה איכא משום שמחת יו"ט ועיין ברש"י ותוס' בעבודה זרה דף ה' מבואר להדיא שהוא יו"ט ואוכלין בשר עי"ש וברמב"ם הרי להדיא איכא שמחת יו"ט ומכל שכן דאין מצוה להתענות וזו ראייה שאין עליה תשובה נגד דעת הסוברים שיש מצוה להתענות בר"ה עכ"ל וזו היא כונת ראיית הרב בה"ט ומה שדחה הרב כנף רננה דכונת התוספות על ערב ראש השנה נראה שכונתו כאילו אמר על ליל ראש השנה ורצונו לומר דמה שמתבאר מדברי התוספות דיש בראש השנה שמחת יו"ט היינו בליל ראש השנה ולעולם אימא לך דבימו מצוה להתענות וידידי הגאבד"ק ניוזב"י בספרו הבהיר משכנות הרועים סי' א' דף יו"ד (ד"ה אולם פקחתי) הביא שכן כתב הגאון פני יהושע בחידושו לכתובות דף ה' על דברי התוספות ד"ה אלא מעתה שכתב בתוך דבריו וכל שכן לשיטת הפוסקים דמצוה להתענות בראש השנה ואם כן על כרחין הך דארבעה פרקים היא לענין סעודת הלילה עכ"ל. (ועיין לקמן באות ז' בשם הרב נזירות שמשון) עכ"ל השדי חמד, וביאר לנו בזה דעת הפוסקים דאיכא חיוב שמחת יו"ט בר"ה וכן כתב הפני יהושע בחידושו למס' כתובות דף ה' על דברי התוס' ד"ה אלא מעתה, ברם לדעת הכנף רננה שדחה ראייתם וס"ל דליכא שמחת יו"ט בר"ה ולכן מותר להתענות.

ובשאלת אריה דיני ר"ה סימן ק"ב שקיל וטרי באריכות בענין שמחת יו"ט בר"ה ובסברת ר"א, ובסוף דבריו כתב בזה"ל, הרי זכינו לדין דל"מ דאסור להתענות בר"ה אלא דשמחתו מצוה היא כשאר יו"ט אלא שאין בו קרבן שלמי שמחה דל"ג קרבנות של רגלים אלא בג' רגלים בלבד אבל בשאר מילי מצות שמחת יו"ט עליו, ע"כ, עש"ע, ודבריו כהסוברים דשמחת יו"ט בר"ה מצוה.

בתשובת מר שלום כתוב דאיכא חיוב שמחת יו"ט גם בר"ה והוכיחו מקרא דאכלו משמנים ושתו ממתקים וגו' דקאי בהיא ענינא, והרי לנו דקרא דקאי בר"ה מצוה על שמחתה כשאר רגלים ולא אסמכתא בעלמא ואפשר נמי לומר דעובדא דר"א היה בר"ה שכן הביא פסוק דמיירי בר"ה, וכן כתב המהרש"א (ביצה טו): דהוי בר"ה והביא להם האי קרא לומר שהם חייבים בשמחתה וחזינן מכאן דס"ל בין לר"י ובין לר"א דאיכא חיוב שמחה בר"ה ופליגי באופן שמחתה [וראיה נמי לדברינו האמורים לעיל דאף ר"י ס"ל דשמחת יו"ט מצוה היא]. וכן כתב החת"ס סי' קס"ח דהסכימו רוב הפוסקים הראשונים והאחרונים דבר"ה איכא חיוב שמחה, וכן כתב נמי בנודע ביהודה קמא או"ח סי' ל"ב דאיכא חיוב שמחה בר"ה כשאר רגלים.

וכתב השדי חמד חלק ט' מערכת ר"ה סימן ב' אות ג' עמוד 65 א' בזה"ל שוב השגתי ספר יפה ללב ח"ב שנתפס חדש משמע וראיתי להרב נר"ן בסי' תקצ"ז אות א' שהכריח מכמה דוכתי חיוב אכילת בשר ושמחה בר"ה ועמד מתמיה על מה שכתב המגן אברהם בשם מגיד מישרים שלא לאכול בשר שהוא היפך הכתוב בתורה ובקבלה ובתלמוד, בתורה דכתיב ושמחת בחגך ור"ה איקרי חג דכתיב בכסה ליום חגיניו, וביאר לנו דעת היפה ללב דבר"ה איכא חיוב שמחה ומקרא דושמחת בחגך וכמבואר ברא"ש לעיל ודלא כהמגיד מישרים שהביאו המגן אברהם דנראה דס"ל דליכא חיוב שמחה בר"ה.

ובאות ו' באד"ה ובמה כתב בזה"ל אמנם ראיתי שבספר הים התלמוד בהתשובות שבסוף הספר להגאונים מפרשי הים, דשקלו וטרו בדין זה אם מותר או מצוה או אסור להתענות ובדף ע"ה סוף ע"ד (בד"ה כל זה) כתבו שהביא ראייה ברורה וניצחת דאיכא בר"ה משום שמחת יו"ט והציעו דבריהם לפני הגאון בעל ישועות יעקב ואחר שנתיישב הרבה הסכים שהיא

והחזקוני שם כתב, שבעת ימים תחוג לפי שהיית טרוד בפסח בקציר שעורים, ובשבועות בקציר חיטים לא היטרחתיך אלא יום אחד אבל בחג הסוכות שהכל בפנים ואין לך טירוד של כלום צריך אתה לחוג שבעת ימים, וכו'.

ובדין שמחה הפסח דיליף לה הרמב"ם מקרא דשמחת בחגך, כתב היראים סימן תכ"ז [קכ"ן] בזה"ל, שמחה בג' רגלים יתברך שם יוצרינו נצח צוה שישמחו ישראל בג' רגלים דכתיב בפ' ראה אנכי, ועשית חג שבועות לה"א וגו' ושמחת לפני ה"א וגו' ובחג הסוכות כתיב ושמחת בחגך, בחג המצות לא מצינו שמחה אבל מצינו גז"ש בשבת ב"פ ר"א [קל"א ב'] דגמרי חמשה עשר מחג הסוכות, ועי"ל מדכתיב שלש רגלים תחוג לי בשנה למדנו מצות חגיגה בחג המצות ומדכתיב ושמחת בחגך י"ל שכ"מ שיש חגיגה יש שמחה, ע"כ, וכתב לרבות שמחה בפסח מחמשה עשר מסוכות גז"ש וכן נמי מדכתיב ושמחת בחגך.

ובטורי אבן חגיגה דף ו' ע"ב הביא מה שכתב היראים וכתב (בד"ה ושמחה) בזה"ל, ועל שני התירועים ק"ל דאם איתא דמושמחת בחגך נפקא לך כ"מ שיש חגיגה יש שמחה א"כ כיון דכתב רחמנא שמחה גבי חג השבועות ל"ל למהדר למכתב גבי חג הסוכות תיפוק ליה מהא, מיהו בהא י"ל דאי לא כתיב רחמנא שמחה בסוכות ה"א דאין שמחה נוהג בסוכות, אלא יום א' דומיא דשבועות דהא ודאי אע"ג דיש לו תשלומין כל ז' המ' לענין ראייה וחגיגה אבל שמחה הא ודאי אינו נוהג אלא ביום ראשון שהיא יו"ט אבל שאר ימי תשלומין חול גמור הן ול"ש בהו שמחה וזה ברור, להכי כתב רחמנא שמחה בחג הסוכות למימרא שיהא נוהג כל ימי החג, יה"נ אי כתב רחמנא שמחה בחג הסוכות וגמר לחג השבועות מיניה ה"א שנוהג בו כל ז' כחג הסוכות להכי כתב רחמנא בחג השבועות ובחג הסוכות למימרא דהאי כדינה והאי כדינה, מ"מ הא גופא קשיה אי מושמחת בחגך נ"ל

ומן האמור באים אנו בדעת הפוסקים ראשונים ואחרונים דשמחת יו"ט מצוה ואף בדברי ר"א ואף להראב"ד דס"ל בדברי רבי אליעזר דשמחת יו"ט רשות דייקא כבר ביארנו ליישב עם מה שכתב השדי חמד (ח"ה בסופו בשאלות ותשובות דברי חכמים סימן פ"ד ד"ה וכדי) דמה שכתבו הגמ' דס"ל לר"א דשמחת יו"ט רשות היינו בזמן שאין לו במה לשמחו וכגון שהוא רחוק מירושלים או בזמנה"ז ובזה ס"ל לר"א או אוכל ושותה או יושב ושונה ואף דאינו יוצא משום שמחה מ"מ מקיים בזה מ"ע דעצרת תיהיה לכם.

ומצינו שמחה יתירה בחג הסוכות וכמו שכתבו הרמב"ם בסוף הלכות לולב פ"ח הי"ב, אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים, וכו' ע"כ ע"ש, וכן מצאנו דכתיב ביה בסוכות ג"פ שמחה משא"כ בשבועות דלא כתיב שמחה אלא פ"א, ופסח דלא כתיב ביה שמחה כלל נתרבה משאר רגלים וכמו שכתב הרמב"ם בהלכותיו הלכות יו"ט פ"ו הלכה י"ז וז"ל שבעת ימי הפסח ושמנת ימי החג עם שאר יו"ט כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים אליו שנאמר ושמחת בחגך וגו', ואף על פי שהשמחה שאמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארים בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד כראוי לו, עכ"ל. הרי למד שמחת יו"ט מקרא דושמחת בחגך האמורה בחג הסוכות.

ובטעמא דכתב ביה התורה ג"פ כתב הבעל הטורים (דברים ט"ז י"ד) בשם הפסיקתא דר"כ פרשה אחרת וכעין זה כתב הרא"ש וכן דעת הזקנים לבעלי התוס' דבפסח התבואה עדיין בשדה ולכן אין בו שמחה ובשבועות כבר נקצרת אלא שעדיין היין בגפנים נאמר בו שמחה אחת ובסוכות שהיא זמן הקציר נאמר בו ג"פ שמחה,

ועוד ציין שם בזה"ל. והגרש"ש שם בק"א הקשה עמשכ"ר ועי"ל כו' דא"כ מאי פריך בחגיגה ח' ב' ור"א האי בחגך מאי עביד לי' ולא מוקי להא דכ"מ שיש חגיגה יש שמחה לחייב פסח בשמחה וכן הקשה בביאור ווי העמודים אולם רבינו היראים כ' לעיל סי' רכ"ז וז"ל שמחה בחג המצות וראש השנה לא כתיב מנלן מהיקש דר' יונה בשבועות פ"א [י' א'] אלה תעשה לה' במועדיכם א"ר יונה הוקשו כל המועדות זה לזה כו' וא"כ אין לומר דבחגך מיותר להך דרשה דכ"מ שיש חגיגה יש שמחה דא"כ הו"ל גם להיפך וכ"מ שאין חגיגה אין שמחה דהיינו ראש השנה שאין חגיגה באה בו אין מצות שמחה בו אע"כ דבחגך מיותר הוא לדרשא אחרינא וא"כ אין למעט ראש השנה משמחה ולענין פסח לחיובא גילוי מילתא בעלמא הוא עוד כ' יריאם שם תניא בספרי וזכרת כי עבד היית זה הכלל שהכל נוהגים בעצרת פסח וחג עכ"ל ובנדפס סי' קכ"ז ליתא והתוס' בחגיגה ח' א' סד"ה ושמחת הביאו דברי הספרי דמעצרת הוא דדרשינן לה דכתיב וזכרת כי עבד היית במצרים לימד כל שנוהג בעצרת נוהג בפסח וחג כו' ונראה לי דמש"כ התוס' שם מקודם ופסח ילפינן מיניה בהיקש דר"ל ג"כ למש"כ בסוף מדברי הספרי פ' ראה והטו"א בחגיגה ו' ב' כ' דהתוס' כיוונו להאי היקש דפי' הרא"ם כאן ובשס"ח ד' ווילנא בחי' והגהות הגר"ב למס' פסחים ד' פ' כ' פי' ההיקש שכ' התוס' בזה"ל דאמר בחגיגה י"ז מקיש חג השבועות לחג המצות לענין תשלומין ע"ש ואין היקש למחצה ילפינן חג המצות מחג השבועות לענין שמחה. עכ"ל ועי"ש באורך ע"כ ודבריו כתב לתרץ קושית הטו"א ממה שכתב היראים לעיל סי' רכ"ז. דשמחה בחג המצות וראש השנה יליף מהיקש דר' יונה בשבועות פ"א [י' א'] ומה שכתב כאן דיליף מקרא דבחגך לענין פסח לחיובא גילוי מילתא בעלמא הוא.

שמחה לחג המצות הואיל וישנו בחגיגה אכתי מנלן לאקושי דחג הסוכות לשמחה כל ז' נקיש לחג השבועות דאינו נוהג אלא יום א' דהא תפסת מרובה לא תפסת, ועוד השתא אי אתה מקיש חג המצות לגמרי לחג השבועות דאינו נוהג שמחה אלא יום א' לחוד ולא לחג הסוכות לגמרי דאלו התם נוהג שמחה כל ח' כדתנן רפ"ד דסוכה ההלל והשמחה שמונה ואלו בחג המצות אינו נוהג אלא ז', ודוחק לומר כיון דהוקש לחג השבועות וחג הסוכות גמרינן מבינייהו מה חג הסוכות נוהג כל הרגל שהוא ח' אף חג המצות נוהג כל הרגל שהוא ז' ומה חג השבועות אינו נוהג אלא ביום ראשון שהוא יו"ט ולא בימי החול אף חג המצות אינו נוהג בח' שלו שהוא יום חול דא"נ לומר כן, ועל תי' הראשון ק"ל דאמ' מגז"ש דט"ו ט"ו נ"ל לשמחה אי מה להלן נוהג כל ח' אף חג המצות נוהג, כל ח' ואמאי אינו נוהג אלא ז', והא נמי ליכא למימר דכיון דילפינן לקמן בפ"ב (דף י"ז) דהקישא דחג השבועות לחג המצות דיש לעצרת תשלומין כל ז' כפסח ה"נ נקיש איפכא פסח לעצרת לשמחה והא קי"ל אין היקש למחצה, הא ליתא דא"כ אכתי שמחה כל ז' לחג המצות מנלן כיון דמהקישא דעצרת נ"ל נימא מה התם אינו נוהג שמחה אלא חד יומא ותו לא ה"נ נימא הכי, ועוד לר"ש ולשאר תנאי בפ"ק דר"ה (דף ד') דלית להו האי הקישא דחג השבועות לחג המצות אלא מפקי ליה להאי קרא כולה לבל תאחר בג' רגלים ותשלומין לעצרת נ"ל מדאמר תורה מנה ימי' וקדש חודש שמחה בחג המצות מנלן, וראיתי להתוספות לקמן (דף ח') דאמר ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות לשמחה שפירש גבי חג הסוכות כתיב ודרשינן ליה מדהדר כתביה הכא כיון דכתיב גבי עצרת ופסח ילפינן מיני בהיק' כוונה להאי היקש דפי' הרא"ם ותקשה הא דפי': עכ"ל.

ומן המבואר נתבאר לנו חיוב שמחת יו"ט בזמן הבית מן התורה כדאיתא בפסחים קט.

וכבר ציין התועפות ראם על היראים הנ"ל שהקשה עליו הטו"א בחגיגה ו' ע"ב

בשלמי חגיגה [ונתרבה דין שמחה בר"ה אף שאין בו חגיגה] וכמו שביארנו, ע"כ באנו בעזהש"י לדון בענף זה בזמה"ז מאי, כיון דליכא עיקר שמחה דקרא והיינו שלמי חגיגה.

והנה המעיין בדברי הגמ' דפסחים (קט.) יראה לומר דאיכא שמחה אף בזמה"ז דתניא ר' יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר (דברים כ"ז ז') וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר (תהילים ק"ד) ויין ישמח לבב אנוש, ע"כ. ובהדיא הוא דאף בזמה"ז איכא חיוב שמחת יו"ט מן התורה ואף ר"א דאמרינן בריש פ"ב דביצה (טו:) דס"ל דשמחת יו"ט רשות כבר ביאר השדי חמד (ח"ה בסופו בשאלות ותשובות דברי חכמים סימן פ"ד ד"ה וכדי.) (הובא בענף א') דמיירי כשהיה רחוק מירושלים או בזמה"ז ואין לו יין לשמחו בהא ס"ל לר"א דשמחת יו"ט רשות או אוכל ושותה או יושב ושונה דמ"מ מקיים בזה מ"ע דעצרת תהיה לכם ולה', והחזקתי דבריו ומדיוקא דגמ' דהאי עובדא דר"א היה לאחר החורבן, ע"ש. הרי דאיכא חיוב שמחה אף בזה"ז, בבשר ויין כשיש לו אמנם צריך לחלקו חציו לה' וחציו לכם כנפסק בטור הלכות יו"ט סימן תקכ"ט סעיף א' דמצות יו"ט לחלקו חציו לבית המדרש וחציו לאכילה ושתיה וכן פסק הב"י וכתב דפלוגתא דר"א ור"י בריש פרק ב' דביצה (טו:) ובפסחים אלו דברים (סח:) והלכה כרבי יהושע דאמר חציו לה' וחציו לכם, ע"כ. ומתבאר בדבריו דאמנם ס"ל בדעת ר"א דשמחת יו"ט רשות, מדנקט הלכתא דלא כוותיה בסתם משמע דס"ל אליבא דר"א דשמחת יו"ט רשות אף במקום דיש לו במה לשמוח, ולדידיה לא נפקא לן מידי כיון דס"ל דהלכה כרבי יהושע דמצות יו"ט לחלקו חציו לה' וחציו לכם, ודבריו נמצאו חמור יותר היכי דאית ליה בשר ויין לשמחת יו"ט דלר"י חייב אף היכי דלית ליה ולר"א הוי רשות.

מהא דכתיב ושמחת בחגך, וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' [ובחג הסוכות היתה שמחה יתירה במקדש וכמתבאר] ובפסח דלא כתיב ביה שמחה כתבו היראים סימן תכ"ז [קכ"ו] דנתרבה מג"ש דט"ו ט"ו מחג הסוכות או מקרא דושמחת בחגך, והקשה עליו בטורי אבן חגיגה ו' ע"ב ותירצו התועפות רא"ם דהלימוד דג"ש ושמחת בחגך היינו לגילוי מילתא בעלמא ובאמת יליף לה היראים לעיל סי' רכ"ז מהיקש דר' יונה בשבועות פ"א [י. א.] אלה תעשו לה' במועדיכם א"ר יונה הוקשו כל המועדות זה לזה וכו', ואף ר"א נתרבה לשמחה לדעת הסוכרים דאיכא חיוב שמחה בר"ה והוא תשובת מר שלום הביאו הרא"ש במס' ר"ה פרק ד' סי' י"ד וההולכים בשיטתו, ולמדו זאת מהיקש דר"ה לסוכות ור"ה איקרי חג דכתיב בכסה ליום חגיגו, ונקרא שמחה דכתיב וביום שמחתכם ומועדיכם ובראשי חדשיכם ואמר מר (סוכה נה.) חדשיכם זה ר"ה, ובספר יראים סימן רכ"ז יליף לה מהיקש דר' יונה כדלעיל דהוקשו כל המועדות זה לזה, אמנם הרביה ס"ל דר"ה לא איקרי חג ואין בו משום שמחת יו"ט וצ"ע מהא דכתיב בכסה ליום חגיגו הרי דאיקרי חג.

ולמאן דס"ל דעובדא דר"א כפ"ב דביצה (טו:) דהוה בר"ה וא"כ נמצא דעת ר"א דשמחת יו"ט בר"ה רשות היא, כבר ביארנו דאף ר"א ס"ל דשמחת יו"ט מצוה היא אלא שיש לה תמורה ביושב ושונה ואף בזו כתבו המאירי דכל שיושב ושונה כבר הוא שמח בגדולה הימנה, ואף דעת הראב"ד לעיל תרצנהו עם דברי השדי חמד, והחת"ס סי' קס"ח כתב דהסכימו רוב הפוסקים הראשונים ואחרונים דבר"ה איכא חיוב שמחה.

## ענף ב

ולפי מה שנתבאר בענף א' דאיכא חיוב שמחה ברגל בזמן הבית ומן התורה דכתיב ושמחת בחגך, וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' וצ"ע מהא דכתיב יו"ט היא

מה"ת אינו נוהג מצות שמחה אלא בשלמי שמחה לחוד והא דאר"ה משמחו בכסות נקיה היינו מדרבנן דודאי מדרבנן מצות שמחה נוהג בכל מיני שמחות כדאמר בכולהו גמ' ואתי למנועי משמחת יו"ט, ע"כ. ומכאן נראה ראייה לדברי התוס'.

אמנם הפריך ראייה זו וכן הביא ראיות שלא כדברי התוס' ובסוף הסי' בד"ה ונחזור כתב בזה"ל, ונחזור לענייננו כבר נתבאר בראייה ברורה דמ"ע זו דושמחת נוהג בכל מיני שמחות ולפ"ז אפי' בזמה"ז שבעונתינו אין לנו שלמי שמחה נמי מצוה זו נוהגת בשאר מיני שמחות והנ"מ מדברי הגאונים והרי"ף ושאר פוסקים דס"ל דאבילות יום ראשון הוי מה"ת ואפי' הכי אמרינן בההוא דמ"ק אבל אין נוהג אבילותו ברגל משום דאתי עשה דושמחת ודחי לעשה דאבילות דיחיד ואי אין עשה של שמחה מה"ת אלא בשלמי שמחה לחוד א"כ האיך אתי עשה דשאר שמחות דרבנן ודחי לעשה של תורה דאבילות בקום ועשה ואפי' קדם רגל לאבילות אין כח לרגל לדחות את אבילות של תורה אלא ש"מ דס"ל דעשה דושמחת נוהג מה"ת בכל מיני שמחות הלכך אפי' קדים אבילות לרגל אתי רגל דרבים ודחי לאבילות דיחיד וטעמו של דבר דמ"ע של שמחה נוהג מן התורה בכל מיני שמחות אע"ג דאמרינן בפרק ערבי פסחים דבזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים ואמרינן נמי בפרק קמא דחגיגה שלש מצות נצטוו כו' והשמחה והיינושלמי שמחה כדמוכח בכל פרקא קמא דחגיגה ובהרבה מקומות דשלמי חגיגה דאורייתא הן, וכו' ע"ש, ע"כ.

הרי דס"ל דאף בזמה"ז דליכא שלמי שמחה מ"מ שמחת יו"ט מה"ת ודלא כהתוס', ואם תקשה לך מהא דערבי פסחים קט. דבזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים וכן נמי מוכח בפ"ק דחגיגה דשמחה היינו בשלמי שמחה א"כ מה שייך לומר שמחת יו"ט מה"ת כשאין שלמי שמחה, ולכן כתב דמ"ע של

ומעתה נתברר לנו שמחת יו"ט דנוהג אף בזמה"ז וכן כתבו הפוסקים ראשונים ואחרונים, ומ"מ עדיין צ"ע אי חיובא הוי מדאורייתא או מדרבנן, הנה התוס' במועד קטן י"ד ע"ב ד"ה עשה כתבו בזה"ל, מיהו נראה לי דשמחת הרגל נמי דרבנן, ושמחת היינו בשלמי שמחה כדאיתא בחגיגה ח: ע"כ. הרי דס"ל להתוס' דשמחת יו"ט בזמן הזה הוי מדרבנן כיון דקרא דושמחת קאי על שלמי שמחה והאידינא דליכא שלמי שמחה הוי חיוב שמחת יו"ט רק מדרבנן.

וכתב המרדכי בהלכות שבועות סימן תשנ"ו, מצאתי בספר המקצועות שיסד ר"ח בנודר בעת צרתו להתענות כל ב' וה' ולא נזכר בעת נדרו חוץ מיו"ט שיכא בהן הויא ליה שמחת יו"ט מ"ע ומצות הנדר לא תעשה [דלא יחל דברו] וכיון שאינו יכול לקיים שניהם יבא העשה וידחה הלאו, ע"כ. ודבריו כתב דשמחת יו"ט הוי עשה והיינו נמי בזה"ז שכן כתב הלכתא לזמנינו וכיון דשמחת יו"ט הוי מן התורה מ"ע דחי ל"ת.

ובשאגת אריה סימן ס"ה הביא דברי התוס' דשמחת יו"ט בזה"ז הוי דרבנן ושמחת היינו בשלמי שמחה והביא ראייה לדברי התוס' וכתב בזה"ל, ולכאורה יש לי להביא ראייה לדבריהם מהא דאמרינן בפ"ו דפסחים (דף ע"א) אמר עולא אר"א שלמי' ששחטן מעיו"ט אינו יוצא בהן לא משום שמחה כו' דכתיב וזבחת ושמחת בעינן זביחה בשעת שמחה וליכא ואמרינן לימא מסייע ליה והיית אך שמח לרבות ליל יו"ט אחרון לשמחה אתה אומר ליל יו"ט אחרון או אינו אלא ליל יו"ט ראשון ת"ל אך שמח חלק מ"ט לאו משום דאין לו במה לשמוח ואיכא למידק שהרי בתר הכי אמר מתיב רבא ההלל והשמחה שמונה, וא"א בעינן זביחה בשעת שמחה הא זימנין סגאין דלא משכחת לה אלא שבעה כגון שחל יו"ט ראשון להיות בשבת ומסיק ר"פ דמשמחו בכסות נקיה ויין ישן א"כ מאי קאמר מ"ט לאו משום דאין לו במה לשמח אמאי לא משמחו בכסות נקיה ויין ישן אלא ע"כ

ויין, אמרינן דמה שהשוה אותו התנא להלל הוא רק לעיקר הדבר שכשם שהלל נוהג בין בזמן הבית בין בזמן הזה, כך השמחה אף שעיקר השמחה הוא שלמי שמחה לא תאמר שבחו"ל או בזמן הזה בטלה השמחה לגמרי קמ"ל דומיא דהלל דנוהג בכל מקום ובכל זמן כך השמחה נוהגת תמיד, והיכא דאי אפשר בשלמים משמחו בכסות ויין, עכ"ל.

המשך יבוא א"ה

שמחה נוהג מה"ת בכל מיני שמחות, ולכן במקום שאין שלמי שמחה משמחו בכסות נקייה ויין ישן וכהא דמסיק ר"פ בפרק א"ד (עא.). אמנם התוס' ס"ל דמדאורייתא היינו שלמי שמחה, והא דרב פפא דמשמחו בכסות נקיה ויין ישן היינו רק מדרבנן.

וכתבו הצ"ח באריכות דברים ובד"ה במקום אחר כתבתי, באמצע הדיבור כתב בזה"ל וכתבתי במאי דמסיק משמחו בכסות



משה חיים ברש"ו שמעיה

## בירור בדין המסופק בברכה (ב)

בגליון הקודם נתבאר בארוכה דאף דקיי"ל דכיון דספק ברכות להקל, לכן אם הוא מסופק אם צריך לברך אין לו לברך. אולם לעומת כן דעת הרבה פוסקים דבברכת הנהנין קיי"ל דספק ברכות להחמיר ואסור לאכול כשיש לו ספק בברכה, משום דאמרינן כל הנהנה מהעוה"ז בלא ברכה מעל וכו'. ואף דלא נקטינן כן להלכה, מ"מ ראוי להחמיר. ויש אומרים עוד דאף בכל הברכות ראוי להחמיר ולברך מספק. וכן מטו משמיה דהרה"ק החוזה מלובלין זיע"א, בכך יש להביא מדברי הפוסקים אשר יעצו אופנים מסוימים אשר אפשר לצאת ידי חובת ברכה מספק. ומ"מ לא יכנס לחשש איסור ברכה לבטלה. והן אמנם יש כו"כ אופנים שיש לדון בהם טובא, מחשש איסור ברכה לבטלה. אבל בהיות שיש כו"כ צדדים להחמיר לברך וכנ"ל יל"ד להקל ולברך באופנים אלו. ובוה החלי בעזר צורי וגואלי.

נחלקו רש"י עם ר"ת והר"י באחד העומד באמצע שמו"ע ושומע קדושה אם רשאי להפסיק ולשמוע הקדושה, דרש"י סובר דמותר להפסיק ולשמוע הקדושה מפי הציבור ולא הוה הפסקה בזה דשומע כיון דאפי' דשומע הוה כעונה מ"מ אינו כעונה ממש ולא הוה הפסקה, אבל דעת ר"ת ור"י דאסור לשמוע הקדושה באמצע שמו"ע כיון דשומע הוה כעונה ממש והרי הוא מפסיק בתפילתו, ולפי דעת ר"ת ור"י דדין שומע כעונה הוא כעונה ממש א"כ ה"ה במסופק אין יכול לצאת הברכה מאחר דשמא כבר בירך ועכשיו שהוא שומע והרי הוא כעונה ממש הוה ברכה לבטלה.

(ובהגהות רע"א על הצל"ח מתקשה ע"ז דהרי יכול לכוון בדרך תנאי דאם מחויב בברכה הרי שומע כדי לצאת יד"ח הברכה, אבל אם כבר בירך ואינו צריך לברכה הרי שומע הברכה לא כדי לצאת והרי הוא כשומע ברכה בעלמא).<sup>7</sup>

אך הצל"ח מסיק שם דכיון דהתוס' עצמם הכריעו דהמנהג אינו כר"ת ור"י ושומעים

## פרק ב': בשמיעה בתיבה והרהור

### שומע כעונה

בהרבה פוסקים מובא דהמסופק בברכה ישמע הברכה מאחר ויכול לצאת בזה ידי חובת הברכה מדין שומע כעונה, ויכוון לצאת והמברך יכוון להוציאו יד"ח הברכה כדמבואר בשו"ע ס' רי"ג סעיף ג'.

וכן מובא במשנ"ב במסופק בברכת המוציא עיין ס' קס"ז סקמ"ט דאם מסופק בברכת המוציא ונזדמן לו אחד שרוצה לאכול פת יוציאנו בברכתו. וע"ע במשנ"ב גבי ספק בברכת התורה ס' מ"ז סקכ"ח דאם היה נעור כל הלילה נחלקו הפוסקים אם צריך לברך ברכת התורה בבוקר, וספק ברכות להקל אך אם אפשר יראה לשמוע מאחר שיכוון להוציאו והוא יכוון לצאת, ומובא בעוד הרבה פוסקים גבי ספיקות שונות.

אך יעויין בצל"ח ברכות דף כ"א ע"ב דמבאר דעצה זו אינו שוה לכל, דבתוס' שם

ד. ואפש"ל דרע"א לשיטתו דמהני תנאי אפי' בדברים שבינו לעצמו ולא דווקא בדברים שבינו לאחר, וכן גם כתב בהגהות על שו"ע ס' מ"ו דהיכא לקרות קר"ש עם הציבור שמא יעבור הזמן יקרא לפני התפילה בדרך תנאי דאם יעבור הזמן יוצא בקר"ש זה, ואם לא יעבור לא יוצא בזה, ועיין בדעת תורה שם ס' מ"ו סעיף ט' דבקר"ש כיון דהוה דאורייתא לא מהני תנאי ומבאר דלעשות תנאי הוה כעין ברירה ובאורייתא ליכא ברירה, ולפ"ז נראה דבברכות דהוה רק דרבנן ושייך דין ברירה מהני לעשות תנאי, (ובהגהות על הדעת תורה מציין דרע"א בתשובה ס' ב' כתב דלא מהני תנאי בדאורייתא).

כעונה, ולפי"ז קשה איך מותר לשמוע כל ברכה אם אין מחויב בברכה, אלא צ"ל משום דכיון דהמברך לא הוה הברכה לבטלה ה"נ לשומע לא הוה הברכה לבטלה.

ולפי דבריו אלו בכל ספק ברכה יכול לצאת הברכה מאחר דחייב בברכה ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון דהמברך חייב ולא הוה ברכתו לבטלה ה"נ לשומע לא הוה הברכה לבטלה.

ובסוף דבריו מסיק דלדעת התוס' דהמנהג לשמוע קדושה באמצע שמו"ע דלא הוה כעונה ממש אין חשש כלל דברכה לבטלה בשומע כיון דלא חשיב בשמיעת הברכה כעונה ממש.

ובשומע כעונה י"א דא"צ שישמע כל הברכה מפי המברך דיכול לברך כל הברכה בעצמו ורק השם ומלכות"י ישמע מאחר ואין גרעון במברך חצי ברכה באמירת הפה וחצי ברכה בשמיעה.

וכן מבואר בשו"ת רע"א ס' ז' גבי הא דכתב המג"א ס' רע"א ס"ב דבן י"ג א"א להוציא לנשים בקידוש שבת, כיון דנשים חייבות בקידוש היום מדאורייתא וחוששין שמא לא הביא ב' שערות בדבר דאורייתא אין סומכין על חזקה דרבא שהביא ב' שערות, ולכן תקדש האשה בעצמה, ומ"מ הרי צריכה לצאת גם בשמיעתה ממנו כדי שיהיה קידוש על הכוס, וא"כ הרי אפשר דמה שמברכת לעצמה הוה ברכה לבטלה, ולכן מבאר דאינה אומרת הפתיחה והחתימה רק נוסח הקידוש ובה יוצאת מצות קידוש מדאורייתא, והפתיחה והחתימה יוצאת

הקדושה באמצע שמו"ע, ה"נ יכול בספק ברכה לשמוע הברכה מאחר.

בשו"ת אבני נזר או"ח ס' תמ"ט מביא שאלה דביו"ט שני של ר"ה דאיכא ספק בברכת שהחיינו מבואר בשו"ע ליקח פרי חדש בקידוש, ובשהחיינו של תקיעת שופר ללבוש בגד חדש, אם גם כל הציבור צריכים ללבוש בגד חדש או רק הבעל תוקע, כיון דכל הציבור שומעים הברכה וצריך לכוון לברכת התוקע לצאת שיהיה שומע כעונה, וא"כ איכא חשש ברכה לבטלה, ואפי' די"ל דיכול לכוון על תנאי באם מחויב לברך שהחיינו מתכוון שיהיה כעונה אבל אם א"צ לשהחיינו אינו שומע להיות כעונה, (וכקושית רע"א על דברי הצ"ח) מ"מ מוכיח מדברי הרשב"א והריטב"א גבי ישיבה בסוכה בשמיני עצרת דמבארים הטעם דמותר כיון דכל דבר שתיקנו חכמים אין בו משום כל תוסף, ולכאורה למה בעי לטעם זה הרי שמיני עצרת הוה שלא בזמנו ובעי כוונה, (וכן הוא דעת רש"י בעירובין דף צ"ו דהטעם דמותר כיון דשלא בזמנו בעי כוונה, ואם הוא שמיני מכוון לא לשם מצות סוכה). אלא ע"כ צ"ל דס"ל דחשיב ככוונה אף דהוא מכוון רק ליום שביעי, וכן מוכיח מדברי הרמב"ן בר"ה גבי הא דתיקן ר' אבהו בקיסרי תשר"ת דכל דמכוון לשם מצוה אפי' על תנאי הוה ג"כ כוונה, ולפי"ז ה"ה בספק ברכה כיון דמכוון לצאת אם מחויב בה, א"כ אם באמת לא חייב בברכה הוה ברכה לבטלה.

ודוחה דבריו כיון דדעת הר"ן דבשומע כעונה א"צ כוונה לצאת וע"כ הוה שומע

אבל עיין בשו"ת עונג יו"ט ס' ג' דמבאר דלא מהני תנאי בדברים שבינו לעצמו, ורק באותם המצוות דשייך שליחות שייך נמי לעשות תנאי, ומבאר הא דתלוי דין התנאי בדין שליחות, כיון דבמצוה שלא שייך שליחות היינו שצריך שיעשה הוא בעצמו המצוה ודווקא הוא יעשה כל פעולת המצוה, וכשעושה תנאי הוה כעושה המצוה ברפיון והיינו דעושה המצוה רק באופן כך, וכמו דליכא שליחות משום שצריך שיעשה כל פעולת המצוה ממש על ידו, כך גם לא מהני תנאי דליכא כל פעולת המצוה ממש עיי"ש באריכות.

ה. עיין שדי חמד כללים מערכת א' אות שיי"ג דלכאורה נראה דמלכות מותר לומר כיון דאין שום איסור הזכרה במלכות, אך מביא מכמה פוסקים דסברי דאסור, ולכן מסיק דלכתחילה אין לאמרו אך אין שום איסור מדינא, ועיין בב"ה"ל ס' רי"ד ד"ה ואם דילג דמביא מהדרך פקודין מע' ל' דמלכות בלא שם אין איסור, דלא תשא את שם ה' כתיב משא"כ מלכות.

חלק ברכה מאחד וחלק ברכה מהשני, אבל כשהמברך אומר ברכה שלימה דאיכא ע"ז שם ברכה, שפיר יכול לצאת רק חלק מהברכה והשאר יאמר בפיו.

ובזה מבאר במנחת שלמה הא דמביא השערי תשובה בס' רי"ד מהברכי יוסף שאם אחד אכל מזונות ושתה יין שמברך מעין שלוש וכולל שניהם מ"מ יכול להוציא את אחד שאכל רק מזונות, דהשומע יכול לכוון רק מה שנוגע לו דהיינו רק על המזונות, וע"ז מוסיף דה"ה דאם אכל רק מזונות והשני שתה יין דיוצא כל הברכה ובמקום שהמברך יאמר על המחיה יאמר על הגפן דיכול לצאת בחלק שמיעה וחלק באמירה בפה, ומבאר דה"ה נמי באחד המסופק בברכת הנהנין יכול לצאת מאחר המברך ברכת המצוות דשומע רק הפתיחה והשאר יאמר בעצמו.

וכן מובא בשלחן הטהור (קומרנא) ס' רי"ג סעיף ג' דהאוכל מזונות ומסופק אם אכל כשיעור והשני שתה יין יכול לשמוע הברכה מחבירו וכשאומר על הגפן יאמר על המחיה.

אך יעויין באשל אברהם ס' רי"ג דהשומע ברכה מאחר כדי לצאת ברכה אחרת ואומר בעצמו התיבות הצריך לו וסומך לצאת במה ששומע השם ומלכות מהאחר, דאינו יוצא רק אם המברך אומר ברכה כללית.

ונראה לבאר טעמו כיון דהמברך מכוון לדבר אחד נמצא דאמירת השם ומלכות הוה על דעת דבר זה ולבסוף כשאומר בחתימה דבר אחר הוה כמו פתח אדעתא דחמרא וסיים בדשיכרא ד"א דלא יצא, ולכן רק כשהמברך אומר ברכה כללית דהשם ומלכות כולל גם הדבר זה שרוצה לברך, כזה הוא דיכול לצאת יד"ח בהוספת אמירת עצמו.

אך במנחת שלמה מבאר דפתח אדעתא דחמרא ד"א דלא יצא משום דלא כוון נכון בשם ומלכות אין על זה שם ברכה, משא"כ הכא דזה שמברך על היין מכוון נכון לעצמו

ממנו. ונמצא מדבריו דאין גרוע בהא דמברכת חלק ברכה באמירה וחלק בשמיעה. ויסוד זה גם מבאר בדרוש וחדוש לרע"א ברכות דף כ"א ע"ב דמביא דברי הגהות אשר"י בפ"ק דמגילה ס' ד' דנשים בברהמ"ז חייבות מדאורייתא והא דא"א להם להוציא אנשים הוא משום דאין יכולות לומר ברית ותורה, וע"ז ביאר שאלת הגמ' שם בברכות דנפק"מ אם הם מדאורייתא אם אפשר להם להוציא אנשים היינו דישמעו כל ברהמ"ז מהנשים וברית ותורה יאמרו האנשים בעצמם, הרי ג"כ מבואר מדבריו דאין גרוע בהא דחלק יצאו בשמיעה וחלק יאמרו בעצמם.

אבל בחזו"א או"ח ס' כ"ט אות ו' מקשה ע"ז מהא דאמרו התוס' בברכות דף מ"ו ע"א דב' וג' אנשים יכולים להוציא ברהמ"ז אבל צריך שיוציא כל אחד ברכה שלימה אבל לא חצי ברכה, הרי דא"א לצאת בשמיעת חצי ברכה.

ובקהילות יעקב ברכות ס' י"א מתרץ על קושית החזו"א, דגדר שומע כעונה הוא דיכול להוציא את האחר רק אם הוא אומר דבר שלם, ואפי' דהשומע ירצה לצאת רק חצי ברכה והשאר ישלים בעצמו שפיר דמי כיון דהמוציא מברך ברכה שלימה.

ולכן אתי שפיר דברי רע"א דהתם הבן י"ג מברך כל הקידוש לעצמו והאשה רוצה לצאת חלק מהברכה כיון דהוא מברך ברכה שלימה יכולה לצאת בחלק אחד. (וכן אפש"ל באשה שמוציאה אנשים בברהמ"ז דמברכת כל הברכה והא דלא אומרת ברית ותורה הוא משום דלא שייך בהו.) משא"כ בהא דאמרו התוס' דא"א לצאת ברכה לחצאין היינו שכל אחד מברך רק חצי ברכה ובכה"ג א"א להוציא דאינו בגדר שומע כעונה כיון דאין אומר ברכה שלימה.

וכן מבאר המנחת שלמה בח"א ס' כ' דנדון התוס' דא"א לצאת בב' וג' אנשים בברהמ"ז איירי כשכל אחד מברך רק חצי ברכה וכיון דאין ע"ז שם ברכה א"א לצאת

מ"מ הרי הוה רק כדיבור בלא השמעת אוזן, ואפי' בדיעבד יצא גם כשלא השמיע לאזניו עיין שו"ע ס' ר"ו מ"מ כיון דלר' יוסי אינו יוצא אפי' דיעבד ולכן נקט הש"ס מילתא דמהני לכו"ע.

ונראה מדבריו דה"נ לכתחילה אין לברך ע"י כתיבה כיון דבעי השמעת אוזן, אבל בדיעבד דקיי"ל דיוצא גם בלא השמעת אוזן יכול לצאת בדיעבד גם ע"י כתיבה.

וכן מבואר עוד בדבריו דפריך על דברי דודו דלא שייך לתקן ברכה על דברים שבלב, דאף דבלב לא מהני מ"מ הכתיבה הוה כמעשה וכמו דיבור ואפשר דמברך עלה, וכמו דכל הברכות דלא יצא בהרהור ומ"מ יצא בכתיבה אם נדון דכתיבה כדיבור דמי, הרי מפורש בדבריו דכתיבה הוה מעשה ויכול לצאת בברכות ע"י כתיבה.

אבל הא דרע"א מוסיף בדבריו דזהו דווקא אם נדון דהכתיבה הוה כדיבור ולכאורה תמוה דאפי' אי נימא דכתיבה לא הוה כדיבור הא מ"מ הוה מעשה, ורק בהרהור אינו יוצא יד"ח דאינו עושה מעשה ולא ניכר מחשבתו, אבל באופן שעושה מעשה כמו בכתיבה יוצא יד"ח ואפי' אם לא נדון דכתיבה הוה כדיבור.

וראיתי לכאר דאף אם הכתיבה הוה מעשה מ"מ ע"י עצם המעשה שלו בלא הנייר והדיו אינו מברך כלל, דבעצם המעשה שעושה אינו ניכר כלל שהוא מברך ברכה, ורק דע"י שהוא כותב בדיו על הנייר נראה על נייר מעשה כתיבת הברכה, אבל בעצם מעשיו לא בירך כלל, ולכן רק אם נאמר דנדון כתיבה הוה כדיבור דביאורו דגם ע"י המעשה שעשה על הנייר נקרא מעשה שלו ונדון כדיבור בזה אפש"ל דיצא הברכה.

ובתשובה ס' כ"ט מביא דודו דברי הגאון ר' ישעיה פיק ז"ל דכיון דחשב לצאת ע"י הכתיבה ואחשביה לכתובה י"ל דמהני, ולא דמי להרהור הלב (עיי"ש כמו בכיטול חמץ) דהרי בכתיבה עושה מעשה, ונראה מדבריו דבכל אופן אפי' הכתיבה אינו נידון כדיבור

והשומע מכוון לעצמו מה שצריך והוה לשניהם ברכה עם שם ומלכות. וכן בשלחן הטהור שם מוסיף דיכוון בעת שמיעת השם ומלכות לברכת על המחיה, אף שחבירו מכוון לברכת על הגפן, והיינו כיון דמכוון למה שצריך לו הוה ברכה עם שם ומלכות בכוונה הנכון על מה שרוצה לצאת.

### כתיבה

יש לדון דהמסופק בברכה יכול לצאת ידי חובת הברכה בכתיבת הברכה, והיינו משום דכשכותב עושה מעשה ויכול לצאת יד"ח בזה, ואפי' אם נאמר דבהרהור גרידא אינו יוצא מ"מ בכתיבה דעושה מעשה יוצא יד"ח, ותלוי בשאלה אם כתיבה הוה כדיבור או לא.

והנה איכא הרבה דברים דמפורש בתורה לשון אמירה דייקא וכמו עדות דילפינן מפיהם ולא מפי כתבם עיין גיטין דף ע"א וכן מבואר בתוס' שם ד"ה והא דחליצה כתוב ואמר ואמרה, ואמירה הוה דווקא בפה ועוד דילפינן וענתה מוענו הלויים שצריך בלשון הקודש ומיניה נמי שמעינן דהוה בפה כמו בלויים, אבל יל"ע בשאר מצוות דלא כתיב אמירה דאפשר דיוצא גם ע"י כתיבה.

ובשו"ת רע"א ס' כ"ט נשאל ע"י דודו הגאון ר' וואלף איגר במי שכתב בימי הספירה היום כך וכך לעומר אם יצא בזה יד"ח ספירת העומר, ועיי"ש משא ומתן בין רע"א לדודו ר"ו איגר בנוגע לשאלה דספירת העומר ולעוד כמה דינים.

ובדברי רע"א בס' ל' מבואר דזה פשוט דלגבי ברכות לכתחילה אין לברך ע"י כתיבה כיון שאין משמיע לאזניו ולכן אמרינן דאלם לא יתרום משום שאינו יכול לברך, ולכאורה הרי יכול לברך ע"י כתיבת הברכה ומבואר דכיון דקיי"ל דכל הברכות לכתחילה צריך להשמיע לאזניו דילפינן מקר"ש דכתיב שמע שמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך, הרי אפי' דכשמוציא מפיו והוה דיבור ממש מ"מ בעי גם שישמיע לאזניו וה"נ בכתיבה דאפי' דהוה כדיבור

יחזור ויספור בברכה ולא דמי לשאר דוכתי דאף דנימא שם דכתיבה כדיבור היינו במקום שהדיבור עצמו אינו אלא לגלות מחשבת הלב משא"כ בזה, וכמו דלא מהני אם כותב קריאת שמע או תפילה.

וביאור דבריו דאף אם בכתיבה עושה מעשה, מ"מ אינו דומה לדיבור הפה ממש, ואפשר לבאר כעין הביאור בדעת רע"א, משום דבדיבור בפה עצם האדם מגלה ואומר הדיבור, משא"כ בכתיבה אין מתגלה ע"י האדם ורק ע"י הנייר והדיו מתגלה הדברים, ולא עצם האדם מגלה הדברים ולכן לא נקרא כאמירה ממש, ולכן בשבועה או בעדות לדעת ר"ת דא"צ אמירה של האדם ממש רק צריך שב"ד ידעו דעתו השלם של הנתבע ואין חילוק באיזה אופן ידעו הב"ד דבר זה, וכן במצות תלמוד תורה א"צ כאמירה או עצם מעשה האדם דווקא, משא"כ בתפילה וכן נראה דה"ה בברכות דצריך שיהיה דיבור ממש בפה דצריך שיגלה מחשבת הלב בפה ולכן לא מהני ע"י מעשה הכתיבה ורק בדיבור הפה.

ובתשובות כתב סופר חלק יור"ד ס' ק"ו ד"ה והלום, מבאר דבר חדש למה לא מהני לצאת יד"ח ברכה ע"י כתיבה, דכל ברכה ושבח או תפילה לא מהני ע"י כתיבה ידוע דבהוצאת התיבות מפיו מעורר הכוונה והתלהבות הלב, ובברכות וכיוצא העיקר הוא הכוונה והתעוררות, ולכן לא מהני כתיבה דאין הכוונה והתעוררות כמו דיש ע"י אמירה בפה.

ולכאורה יש לעיין בדבריו דהרי לא מצאנו שיהיה מעכב הכוונה והתעוררות בתפילות ובברכות, ולמה לא יכול לצאת ברכה בכתיבה אף שאין כוונה והתעוררות. ונמצא דאיכא ד' שיטות אם אפשר לצאת ברכה בכתיבה.

א. דעת רע"א דאם נדון דהכתיבה הוה כדיבור מהני לצאת ברכה בכתיבה. ב. דעת המג"א והט"ז והאשל אברהם דכתיבה לא הוה כדיבור והוה כהרהור בעלמא. ג. דעת

מ"מ כיון שעושה מעשה חשיב ע"י המעשה כדיבור ולא הוה כהרהור גרידא שאינו ניכר במעשיו כלל.

ודבר זה דמעשה הכתיבה חשיב יותר מהרהור גרידא והוה כמו דיבור חזינן נמי בהא דמבואר בשו"ע ס' מ"ז סעיף ג' דהכותב דברי תורה חייב לברך ברכת התורה, וביאר הלבוש דדוקא כותב שעושה מעשה בכתיבה לפיכך מברך אפי' אינו קורא אבל המהרהר בתורה א"צ לברך שאין מברכין על המחשבה, ולכאורה נראה דצריך לומר דגם גבי שאר דברים חשיב הכתיבה כדיבור כיון שעושה מעשה.

(ושם נתקשו המג"א והט"ז דלמה צריך לברך בכתיבה הרי הוה רק מהרהר, ונראה דלא סברי בהא דעושה מעשה חשיב כדיבור דכל דלא אומר בפה ממש הוה כמעורר בעלמא).

ובס' כ"ט הביא הגר"ו איגר ראייה זו מתשובות חות יאיר דר"ל מזה דשבועה בכתב הוה שבועה, ומביא דדחאו בשו"ת שב יעקב דשאני מצות תלמוד תורה דנפקא מקרא ושננתם לבניך ולמדתם את בניכם ומזה ממעטים הרהור כיון דלא שייך ללמד לאחרים ע"י הרהור, משא"כ בכתיבה דשייך ללמד לאחרים ע"י כתיבה ולא נתמעט מושננתם.

וכן באשל אברהם בס' מ"ז מתקשה דלכאורה הרי יכול לברך גם ע"י כתיבה דיכתוב ברכות תורה, וע"ז מבאר כנ"ל דלא נחשב הכתיבה כדיבור רק גבי מצות תלמוד תורה, שהכתיבה הוה מצוה כמו בדיבור דכתיב כתבו לכם את השירה הזאת, והתורה ג"כ ניתנה ע"י הכתב, משא"כ בברכות אינו הכתיבה כאמירה בפה ממש ואין יוצא יד"ח ברכה בזה בשום אופן וכן הוה במצות תפילה.

ונראה דגם בשערי תשובה ס"ל דא"א לצאת יד"ח ברכה ע"י כתיבה דיעויין בס' תפ"ט סק"א גבי ספירת העומר דמבאר דאם כתב היום שבעה עשר יום דנראה דגם בזה

ומלשון השערי תשובה נראה דרך כשמוכּוּן לצאת ע"י הכתיבה בזה הוא דנדון דיחשב כדיבור, דכותב בזה הלשון, ולענ"ד ברור דאפי' כתב היום שבעה עשר יום שהם וכו' לא יצא כלל אם לא שנתכוון לצאת בכתיבה זו וכו'.

וכן נראה מדברי הגר"י פיק דמובא ברע"א ס' כ"ט דמבאר דהיכי דאיהו אחשביה לכתיבה כגון שכוון לצאת ע"י הכתיבה י"ל דמהני.

הרי חזינן מדבריהם דאפי' דהכתיבה הוה מעשה וחשיב כדיבור מ"מ בעי שיכוון לצאת ע"י הכתיבה ובכתיבה בעלמא אין נחשב כדיבור.

אכן נראה דדעת הרע"א דאפי' בסתמא חשיב הכתיבה כדיבור, דנתקשה בס' ל' איך מותר לכותבי ספרי תורה לכתוב שם הויה אם כתיבה כדיבור הא אסור לקרות את השם, ולכן מבאר דאם מכוון להיפוך דהכתיבה לא יחשב כדיבור לא הוה כדיבור ולכן לא הוה כקורא את השם, הרי נראה דדעתו דכתיבה נדון כדיבור גם בסתמא כיון שעושה מעשה נחשב הכתיבה כדיבור, ומה נתקשה בכותב ס"ת דכותב בסתמא ולא לשם דיבור מ"מ כיון דגם בסתמא נחשב לדיבור א"כ הרי הוה הוגה את השם ולכן מבאר דצריך שיכוון להיפוך דלא יחשב הכתיבה כדיבור.

ולפ"ז נראה לומר דגם אי נימא דאיכא איסור הזכרת ה' גם בכתיבה מ"מ הא יכול להתנות בכתיבתו דאם עדיין לא בירך הרי יחשב כתיבתו כדיבור. (ולדעת רע"א גם בסתמא נחשב לדיבור) אבל אם כבר בירך לא יחשב כתיבתו כדיבור ואין עובר על איסור ברכה לבטלה.

ויש לעיין במסופק בברכה מה עדיף לצאת ע"י שישמע מאחר ויצא מדין שומע כעונה או ע"י כתיבה דעושה מעשה והוה כדיבור וג"כ כמברך בעצמו, דיעויין בדעת תורה ס' רע"ג סעיף ד' דאיכא פלוגתא אם עדיף לכתחילה לצאת ע"י שמיעה מאחר

הגר"י פיק דגם אם לא נדון דכתיבה הוה כדיבור מ"מ כיון דעושה מעשה חשיב כדיבור. (ואולי כך גם דעת הלבוש). ד. דעת השערי תשובה דאפי' כתיבה הוה כדיבור מ"מ בברכה א"א לצאת ע"י כתיבה, וכן הוא דעת הכתב סופר מטעם אחר.

והא די ש לבאר דהמסופק בברכה הרי יש צד שכבר בירך ואסור לו לברך עכשיו משום איסור ברכה לבטלה, והא יש לעיין אם הכותב ברכה עובר משום איסור ברכה לבטלה, דאי נימא דגם בכתיבה איכא איסור לא רווח לן מידי במסופק, כיון דכשכותב הברכה איכא ג"כ חשש דאיסור ברכה לבטלה.

ולכאורה י"ל דאיסור ברכה לבטלה ילפינן מלא תשא דשבועה, יש לדמותו לשבועה בכתב אם הוה שבועה, ונחלקו האחרונים בזה, ועיין בדברי רע"א ודודו דיש חילוק באופן השבועה, ועיין בכל המצויין בפתחי תשובה יור"ד ס' רל"ו סק"א דמביא האחרונים דנחלקו בזה.

ובשו"ת חתם סופר יור"ד ס' רכ"ז ד"ה והנראה לענ"ד, דמבאר דפשוט הוא דאין איסור מוציא שם שמים לבטלה רק במוציא בשפתיו דווקא, כיון דהאיסור להוציא שם שמים לבטלה הוא משום בזיון, ובכותב על הספר אין שום בזיון, ונראה מדבריו דאין חשש איסור שם לבטלה בכתיבה, ולפ"ז גם בספק ברכה יכול לכתוב הברכה ואפי' דאיכא צד שכבר בירך מ"מ אין עובר על איסור הזכרת ש"ש לבטלה בכתיבה.

וכן מבואר בדברי האשל אברהם ס' מ"ז סעיף ג' דאפשר לכתוב ברכות ואין חוששין לברכה לבטלה או הזכרה לבטלה. (אבל סובר דא"א לצאת ברכה ע"י כתיבה הובא דבריו לעיל).

ויש לעיין הא דנדון דהכתיבה כדיבור הוא דווקא כשיכוון לצאת בכתיבה זו, או דאמרינן דכיון דעושה מעשה הוה כדיבור ממש ואפי' לא כיוון לצאת בכתיבה נחשב כדיבור.

דצריך לכתחילה לשמוע מה שאומר ואם לא השמיע לאזנו אבל מ"מ הוציא בשפתיו יצא, אבל אינו יוצא יד"ח קר"ש בהרהור הלב, אבל בשאר מצוות דלא כתיב בהו דיבור כו"ע מודו דא"צ דיבור, ובהרהור הלב סגי, ולכן בברכת המזון דלא כתיב דיבור יוצא בהרהור וכן בשאר ברכות יוצא בהרהור דכעין דאורייתא דברכת המזון תקון, וזוה ג"כ מבאר הא דפסק הרמב"ם בפכ"ד מהל' שבת ה"א דנאמר וכבדתו מעשות דרכיך ממצא חפצייך ודבר דבר, לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת ואפי' לדבר בהן וכו' כל זה וכיו"ב אסור שנאמר ודבר דבר, דיבור אסור הרהור מותר, דהא דמותו הרהור בשבת כיון דבשאר מצוות לא הוה הרהור כדיבור. (ועיין קהילות יעקב ברכות ס' י"ב על דברי השאגת אריה).

וכן בשו"ע הרב ס' קפ"ה סעיף ג' מביא בשם י"א כל הברכות אפי' ברכת המזון יוצא אדם יד"ח בהרהור בדיעבד ואינן דומות לקר"ש שנאמר בה ודברת בם והרהור אינו כדיבור, אבל ברהמ"ז לא נאמר ודברת אלא וברכת והמברך בלבו ג"כ שם ברכה עליה ומוסיף דהעיקר לא כך, רק כשיטה דגם בכל הברכות צריך שיוציא בשפתיו דווקא מ"מ בשאר ברכות שהן מדברי סופרים יש לסמוך ע"ז בשעת הדחק ולצורך גדול.

ולכן במקום שיש ספק ברכה יש לסמוך דיוצא הברכה גם כשמברך בהרהור, ואף דאנן לא קיי"ל כוותיהו לכתחילה בברכות וצריך להוציא בשפתיו דווקא עיין שו"ע ס' קפ"ה סעיף ב' דבברהמ"ז צריך שישמיע לאזניו מה שמוציא בשפתיו ואם לא השמיע לאזניו יצא ובלבד שיוצא בשפתיו. וכן פסקינן בשאר ברכות בס' ר"ו סעי' ג' דצריך להשמיע לאזניו ואם לא השמיע לאזניו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו. ועיין בביה"ל ס'

מדין שומע כעונה, ומביא מתוס' בברכות וסוכה דעונה בעצמו עדיפא, ונראה די"ל דגבי שומע כעונה דאיהו לא עביד שום מעשה רק שומע מהשני ונתחדש מגזיה"כ דשומע הוה כעונה ולכן הוה רק בדיעבד, אבל בכתיבה דאיהו עביד מעשה ולהני פוסקים דס"ל דכתיבה כדיבור הוה כדיבור ממש, דהרי נתחדש מסברא ומסתמא דנקטו ליה דהוה כדיבור ממש ולכתחילה. וצ"ע.

### הרהור

י"א דהמסופק בברכה יהרהר הברכה בלבו דאינו עובר בהרהור על איסור ברכה לבטלה, לפי שאיסורו ילפינן מלא תשא את שם ה' וגו' והרי הוא כנשבע לשוא, ובשבעה אמרינן בגמ' שבעות דף כ"ו ע"ב אמר שמואל גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו שנאמר לבטא בשפתים, ולא חל השבעה בהרהור הלב, ה"נ גם איסור ברכה לבטלה הוה כדיבור הפה ולא בהרהור.

ולצאת ברכה בהרהור הלב דעת הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות ה"ז דכל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו ובין שבירך בלבו, הרי דדעת הרמב"ם דברכה אפשר לצאת בהרהור הלב.

ומבאר הב"ח בס' ס"ב סק"ד דעת הרמב"ם דבקר"ש כתיב ודברת בם דצריך דבור דווקא ולא בהרהור, והרהור לאו כדיבור דמי לענין קר"ש, אבל ברכות יוצא גם בהרהור הלב.

וכן מבאר השאגת אריה בס' ו' דדעת הרמב"ם דרק גבי קר"ש דכתיב לשון דבור ודברת בם נחלקו בגמ' אם הרהור כדיבור דמי או לא וע"ז פסק הרמב"ם בפ"ב מהל' קר"ש ה"ח דצריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא ואם לא השמיע לאזנו יצא, והיינו

ו. ובכסף משנה מבאר דברי הרמב"ם דכתב ה"ר מנוח דצריך להשמיע לאזנו היינו דידחתוך בשפתיו ולא בהרהור הלב, ולפ"ז מה דמוסיף הרמב"ם ואם לא השמיע לאזנו יצא היינו דאפי' בהרהור יוצא. אבל הב"ח בס' ס"ב מבאר דגם ה"ר מנוח סובר דדווקא שיוציא בשפתיו ולא בהרהור, והיינו דקאי אסיפא דאם לא השמיע לאזנו יצא רק כשמוציא בשפתיו ולא בהרהור, וכדברי השאגת אריה ברמב"ם.

דאין יוצא בהרהור, אבל במקום אונס העמידו על דין התורה, ולכן נראה דסובר דגם בספק ברכה יהרהר הברכה דיוצא עכ"פ הדיבור שמדאורייתא, דבהרהור הלב הוה ג"כ כמו דיבור).

וכן בהגהות רע"א על שו"ע ס' קפ"ד סק"ג מביא מגן המלך לבעל הגינת וורדים ס' כ"ג דבספק ברכות יהרהר הברכה בלבו דדעת הרמב"ם דיוצא ברכות בהרהור.

ובצל"ח ברכות דף כ' ע"ב מסיק דבספק ברכות אם רוצה יהרהר הברכה דליכא איסור ברכה לבטלה בהרהור הלב כיון דברכה לבטלה מדמינן לשבועה ושבועה ליכא בהרהור הלב, ומ"מ בברהמ"ז שהוא מדאורייתא וצריך להחמיר ולברך במקום ספק יכול לברך בדיבור ממש.

וכן באשל אברהם ס' רי"ט מבאר דבספק יהרהר הברכה בלבו וליכא איסור לא תשא, והא דלא קבעו חז"ל דבמקום ספק יהרהר הברכה משום שלא יבאו לידי חשש זלזול בברכות.

וכן מובא בכף החיים ס' קפ"ה סק"ה בשם המאמר מרדכי דבמקום ספיקא נכון להרהר הברכה בלבו דיוצא לפי דעת הרמב"ם ואין חשש ברכה לבטלה כיון שאינו מוציא בשפתיו וכן מביא מעור אחרונים.

וכן מבאר בס' קע"ד סקמ"ט דפסקינן בשו"ע דלפני נט"י יברך על מים על דעת לשתות בתוך סעודתו כיון דאיכא מחלוקת אם צריך לברך על משקה בתוך הסעודה, ואם לא צמא למים ואינו יכול לברך שהכל ואין לו דבר אחר לברך יכול לברך בהרהור הלב דיצא לדעת הרמב"ם ברכה גם בהרהור.

והא דנדון ההרהור לדיבור מבאר הקהילות יעקב ברכות סוף ס' י"ב שהוא

ס"ב ד"ה יצא דמביא מרוב הראשונים דסברי דהרהור לאו כדיבור ואין חילוק בין קר"ש לברהמ"ז ושניהם צריך שיוציא בשפתיו ובהרהור הלב לא יצא, מ"מ בספק דאסור לברך באמירת הפה אפשר לסמוך על דעת הרמב"ם דיוצא בברכות בהרהור הלב.

ועוד טעם איכא דהמסופק בברכה יכול לסמוך על הרהור הלב דבשו"ע בס' ס"ב סעיף ד' פסקינן דאם מחמת חולי או אונס אחר קרא קר"ש בלבו יצא<sup>1</sup> ומוסיף הרמ"א דאף לכתחילה יעשה כן. וכן מובא במג"א ס' קפ"ה סק"א דברהמ"ז אם מחמת אונס קורא בלבו יצא, ובט"ז לומד מזה במי שצמא לשתות בלילה וא"א לו ליטול ידיו ולברך דיהרהר הברכה בלבו וישתה, ומזה יש גם לומר דהמסופק בברכה הוה ג"כ כמו אונס דהרי א"א לו לברך הברכה בפיו משום איסורא דברכה לבטלה ולכן יכול להרהר הברכה כמו במקום אונס.

וכן מבאר הפמ"ג בס' קפ"ה באשל אברהם סק"א דכיון דבמקום אונס יצא יד"ח בהרהור א"כ בספק ברכות יהרהר הברכה בלבו ויצא יד"ח הברכה כמו במקום אונס.

ובפתיחה להל' ברכות אות ב' מתקשה דלמה בספק ברהמ"ז דהוה דאורייתא אמרינן דיחזור ויברך בפה הרי יכול להרהר הברכה בלבו, וכ"ש לדעת הרמב"ם דאיסור ברכה לבטלה הוה דאורייתא יהרהר הברכה וליכא איסור דלא תשא, דהרי דעת הרמב"ם דבברכות יכול לצאת בהרהור, ואפי' לדידן דלא פסקינן כוותיה מ"מ לא גרע מאונס דיוצא גם בהרהור הלב.

(ויש לבאר דעת הפמ"ג דיוצא הברכה בהרהור דבס' ס"ב מבאר דמה"ת הרהור כדיבור וחז"ל החמירו דבמקום שאין אונס

ז. ונחלקו הפוסקים די"א דגם באונס אינו יוצא יד"ח בהרהור וכשיסתלק האונס חייב לחזור ולברך, וי"א שבמקום אונס הרהור כדיבור, ויצא בזה יד"ח וכשיסתלק האונס אינו חייב לחזור ולברך, ובמשנ"ב וכן בביה"ל בס' ס"ב נקט כדעת הפוסקים דכשיסתלק האונס חייב לחזור ולברך. ולפ"ז יש גם לומר בספק ברכה דאם יתברר לו אח"כ הספק תלוי בזה המחלוקת אם צריך לחזור ולברך, ולפי המשנ"ב צריך לחזור ולברך.

דעיין ברשב"א ברכות דף ט"ו ע"א ד"ה ור' יוסי, דמבאר לר' יוסי איך דורשים מהפסוק שמע ב' דרשות גם השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיו וגם שמע בכל לשון שאתה שומע, דאין זה ב' דרשות דכיון דדרשינן שמע בכל לשון שאתה שומע ממילא שמעינן מזה דגם צריך להשמיע לאזנו, דאם א"צ להשמיע לאזנו א"כ למה בעי קרא דיוצא בכל לשון הרי אם א"צ להשמיע לאזנו יכול לצאת גם בהרהור הלב ובהרהור לא שייך לשון, הרי דשמעינן דאין קפידא בלשונות, אלא כיון דילפינן שמע דמותו בכל לשון שמעינן דצריך דווקא להשמיע לאזנו.

ובחזו"א או"ח ס' כ"ט אות ח' מבאר דמדברי הרשב"א דמפרש דבהרהור לא שייך לשון חזינן דהרהור היינו כוונת הלב וציורי הדברים במחשבה, דאם איתא דהרהור היינו הרהורי המילים בזה וודאי שייך לשון דהוה כמו דיבור, אלא צ"ל דהרהור היינו רק כוונת הלב ובזה יתכן בלא לשון.

וכן בתהלה לדוד ס' ס"ב סק"ג מבאר דברי הרשב"א דהרהור היינו כוונת הענין ובזה לא שייך לשון דהעיקר הוא הענין ולא הלשון, ובזה מיישב דלמ"ד הרהור כדיבור למה השומע ממי שאינו מחויב בדבר אינו יוצא יד"ח הרי עכ"פ מהרהר הוא, אבל למאי דאתינן הם ב' ענינים דהרהור היינו כוונת הענין וציורי הדברים במחשבה, משא"כ בשומע מחבירו אינו מהרהר כוונת הענין אלא שומע המילים כמו שהן נקראין.

אבל השאגת אריה בס' ז' מקשה על דברי הרשב"א דוודאי שייך לשון בהרהור וכמו כדיבור שייך לשון שייך לשון גם בהרהור והיינו אם צריך להרהר בלשון הקודש דווקא או מותר גם בשאר לשונות, דאין חלק בין הרהור לדיבור לענין זה.

ומביא ראייה דשייך לשון גם בהרהור דר"מ שם בגמ' ס"ל דיוצא יד"ח קר"ש בהרהור וכן לרבינא בדף כ' ע"ב דהרהור כדיבור דמי יוצא יד"ח קר"ש בהרהור, ומ"מ דרשינן שמע בכל לשון שאתה שומע, והיינו

רק במקום שמשמש בהרהור במקום הדיבור כגון מתפלל או מברך בהרהור שהוא עושה את זה במקום דיבור התפילה והברכה ואחשביה להרהור שיהיה כדיבור והוא נדון כדיבור, אבל מחשבות הבאין לו לאדם מהרהורי דברים בעלמא ואינו חושב לשום ענין דיבור אינו נחשב לדיבור לכו"ע, ובזה מתרץ דלמ"ד הרהור כדיבור היכי משכחת לה תפילה כדין הרי אם האדם חושב במחשבות שלא מענין התפילה הוה הפסק וכמפסיק בשיחה באמצע התפילה.

ומציינן שם דכעין סברא זו מוזכר בביה"ל ס' נ"ט ד"ה עם הש"ץ דמבאר דאפי' למ"ד הרהור כדיבור הוא רק במחשב במחשבתו איזה תיבות של קר"ש או תפילה אבל לא הרהור בעלמא באיזה דבר.

ודבר זה כבר מבואר באשל אברהם ס' ס"ב דגם אם קיי"ל דהרהור כדיבור, הוא רק בהרהור שהוא בדרך כוונה שיהיה זה במקום דיבור משא"כ הרהור סתם פשוט שאינו נידון כדיבור, ואין שום פתחון פה לומר דהוה הפסק ע"י הרהורים כאלו, ומוסיף דהרי אנן פסקינן דהכוונה מעכב רק בברכה הראשונה של שמו"ע, וידוע שאין הרהורים של אנשים שוקט כלל וכשאינו מכוון בתפילה יש בו הרהורים שונים ובוודאי שאין ההרהורים נחשבים להפסק, ובפרט דקיי"ל דרק מחשבה טובה מצטרפת למעשה.

(אולם כבר הקשה הקהילות יעקב עצמו בכתביו ס' ד' דאי נימא דהרהור כדיבור הוא רק במקום שמתכוון שיחשב כדיבור אבל הרהורים בעלמא לאו כלום הוא, קשה הא דאמרינן בגמ' שבת דף ק"ג דאסור להרהר בד"ת במרחץ משום דהרהור כדיבור, ולכאורה הא אינו חושב שיהיה כדיבור ולא נימא בזה דהרהור הוה כדיבור).

ואופן ההרהור נחלקו האחרונים אם צריך להרהר המילים דהיינו להרהר המילים ממש מלה במלה וכמו כשמדבר, וי"א דהרהור אין ענינו הרהור המילים רק כוונת הלב והיינו ציורי הדברים בלב ובמחשבה.

ולפי מה דמבואר לעיל דאיכא דסברי דאפשר לצאת יד"ח הברכה כשישמע מאחר רק השמות ושאר הברכה יאמר בפיו ואין גרעון דהוה חצי ברכה בשמיעה וחצי ברכה באמירה בפה, ה"נ י"ל דיכול לומר כל הברכה בפיו ורק השמות יהרהר בלבו ואין גרעון דחלק ברכה אומר בפיו וחלק ברכה מהרהר.

אך יעויין בכף החיים ס' קע"ד סקמ"ט דכותב בזה הלשון, דהיכא דלא אפשר יברך בלבו ולכן יש לברך אותה מלה במלה ובכוונה כאילו הוא מברך בפיו, ונראה דסובר דא"א לצאת חלק ברכה בהרהור וחלק באמירה בפה וצריך שיהרהר כל הברכה ממש. (וגם נראה מדבריו דאופן ההרהור הוא שיהרהר המילים ממש ולא בציורי הדברים).

וכל הנדון הוא לפי מה דמבואר דאין איסור להרהר הברכה והשמות וכמו בשבועה דלא חל בהרהור הלב, אבל בדעת תורה למהרש"ם ס' רט"ו סעיף ג' מביא מתשובות פרח שושן דס"ל דגם בהרהור איכא איסור דלא תשא ולפ"ז אסור להרהר גם במקום ספק ברכה.

ובתשובות כתב סופר או"ח ס' כ"ח מסיק דאיכא איסור דרבנן להרהר הברכה כשאין צריך משום הרחקה דחומר איסור ברכה לבטלה ואפי' להני דסברי דאיסור ברכה לבטלה הוה רק דרבנן לא פלוג רבנן בין מברך בפה ובין מברך בהרהור ושניהם אסורוהו משום ברכה לבטלה.

### פרק ג': שאר עצות

#### לשון לע"ז

נחלקו הפוסקים אם מותר לברך במקום ספק בלשון לע"ז דיאמר בריך רחמנא מלכא דעלמא וכו', דבלשון לע"ז יכול לצאת יד"ח הברכה וכדמבואר בגמ' ברכות דף מ' ע"ב דבנימין רעיא אמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא אמר רב יצא וכו', וכן נפסק בשו"ע ס' קס"ז סעיף י' בברכת המוציא ובס' קפ"ז סעיף א' בברהמ"ז.

דיכול להרהר בכל לשון, ולפי דברי הרשב"א דבהרהור לא שייך לשון מה בעי הדרש לר"מ ורבינא דשמע בכל לשון שאתה שומע הרי בהרהור לא שייך לשון אלא ע"כ דבהרהור נמי שייך לשון, ולהכי איצטריך לידרש דגם בהרהור בכל לשון שאתה שומע, והיינו דס"ל להשאגת אריה דהרהור היינו הרהורי המילים ממש ובזה שייך לשון כמו בדיבור, ולהכא דרשינן דיכול להרהר בכל לשון שמבין כמו בדיבור דיכול לקרות בכל לשון ששומע.

ועל הא דנתקשה בתהלה לדוד דלמה למ"ד הרהור כדיבור א"א לצאת ממי שאינו מחויב הרי איכא גם הרהור ומזה ר"ל דהרהור היינו כוונת הענין, מבאר באשל אברהם בס' ס"ב להיפך דכיון דגם בהרהור צריך שיהרהר התיבות והאותיות של הברכה בלי גרעון ורק בבחינה זו הוה אמירה בלב, משא"כ בשומע מאחר דנכנסים התיבות לאזניו והוא אינו אומרם בלבו ממש.

ובגמ' שבת דף מ' ע"ב אמרינן דאסור להרהר בד"ת בבית המרחץ ותוס' מבאר שם בהו"א דגמ' דרק בלשון הקודש אסור להרהר אבל בלשון חול מותר להרהר, ומדייק הרש"ש מזה דנראה מדברי התוס' דבהרהור שייך לשון ולכן לשון חול מותר ובלשון הקודש אסור וכדברי השאגת אריה, אבל לדברי הרשב"א דאין שייך לשון בהרהור א"כ כיון דאסור להרהר במרחץ בד"ת אין חילוק בלשונות.

ובתהלה לדוד מבאר דברי התוס' ע"פ דברי הרא"ש בברכות דמאן דס"ל הרהור כדיבור היינו המ"ד דס"ל דלא השמיע לאזנו יצא ויוצא גם בהרהור הלב ולשיטתו שייך גם בהרהור לשון וכמו באומר בלא השמעת אוזן דשייך לשון וכן ס"ל לתוס'.

(ובחזו"א ס' י"ד אות א' מבאר דברי הרשב"א באופן אחר דלא תיקשי קושיות השאגת אריה, ושם מסיק דהרהור היינו הרהור המילים ולא ציורי הדברים במחשבה ודלא כמ"ש בס' כ"ט דהרהור היינו ציורי הדברים במחשבה).

ובערוך השלחן ס' ר"ב סעיף ג' ג"כ מבאר דבכל ספק יכול לומר בריך רחמנא, ומוסיף בדבריו דיעשה כעין תנאי באמירתו דאם צריך לברכה אומרו לשם ברכה ויצא בזה יד"ח, אבל אם כבר בריך וא"צ לברכה הרי זה אמירה בעלמא לשבח והודאה, ונראה דר"ל דה"נ אפשר דאיכא איסור בהזכרת ה' גם בלשון לע"ז כשאומרו שלא לצורך ושבח, אבל בספק ברכה דאם א"צ לברכה אומרו לשבח והודאה וע"ז אין איסור בהזכרת ה' בלשון לע"ז.

אמנם יש חולקים וסברי דגם בלשון לע"ז איכא איסורא בהזכרת ה', עיין ב"ח יור"ד ס' קע"ט סק"א דמוכיח מהא דאמרינן בגמ' שבת דף מ' ע"ב דבמרחץ אמר אביי דברים של חול מותר לאומרם בלשון הקודש ודברים של קודש אסור לאומרם בלשון חול, הרי דגם בלשון חול אסור. (והש"ך שם דוחה דבריו דהא דאמרינן דדברים של קודש אסור גם בלשון חול היינו דברי תורה או הוראה דאסור גם בלשון חול, אבל שם בלשון חול אינו שם כלל).

וע"ע פתחי תשובה יור"ד ס' רע"ו סק"א דמביא משו"ת חות יאיר ס' ק"ו דיש איסור מחיקת השם כשכותב בכתב אשורית אפי' הוא בלשון לע"ז, והובא גם בגליון מהרש"א בס' קע"ט, ולפ"ז גם בספק ברכה אסור לומר בלשון לע"ז, וכן נוקט בפתחי תשובה יור"ד ס' שכ"ח סק"א דאין לברך בספק ברכה בלשון לע"ז. (וחולק על הפני יהושע בברכות).

וכן בחתם סופר נדרים דף ב' מבאר דגבי שבועה בשם אין חילוק אם מזכיר השם בלשון"ק או בלשון לע"ז, וה"ה מזכיר ה' לבטלה או ברכה לבטלה דילפינן מלא תשא אסור גם בלשון לע"ז, ובסוף דבריו מוסיף דלפ"ז בכל ספק ברכות אסור לומר בריך רחמנא דהוה ברכה לבטלה.<sup>7</sup>

מ"מ גבי ברכה לבטלה איכא פלוגתא אם שייך גם בלשון לע"ז, ד"א דאין איסור הזכרת ה' בלשון לע"ז דנאסר רק בלשון"ק ולא בשאר לשונות, וכן מבואר בש"ך יור"ד ס' קע"ט סק"א דבלשון חול אינו שם כלל ומותר למחוק שם שנכתב בלשון חול, ולפ"ז גם בספק ברכות יכול לברך בלשון לע"ז ואין איסור משום ברכה לבטלה.

וכן כתוב בפני יהושע ברכות דף י"ב ע"א דבלשון לע"ז ליכא איסור לא תשא ואפ"ה יצא ידי חובת הברכה.

וכן באשל אברהם ס' רי"ט סעיף ד' מתיר לברך בלשון לע"ז במקום ספק וכן מביא בשם הרה"ק ר' משה יודא לייב מסאסוב זיע"א, ומוסיף דאפי' דאיכא פלוגתא אם מותר לומר רחום במרחץ דדעת הרמב"ם דמותר לומר רחום במרחץ ולשיטתו אין שום חשש דברכה לבטלה בלשון לע"ז, ואפי' לדעת הראב"ד דאסור לומר רחום במרחץ מ"מ גבי ברכה לבטלה מודה דאין איסור, ואפי' דנאמר דלדעת הראב"ד אסור גם בברכה לבטלה מ"מ מותר לברך במקום ספק ברכות בלשון לע"ז כיון דהוה ספק ספיקא דשמא חייב בברכה גמורה, ושמא אין איסור לברך בלשון לע"ז, ומה דאמרינן דספק ברכות להקל והברכה אין מעכב וא"צ לברך היינו דווקא בלשון"ק שהיא מצוה מן המובחר, והא דלא קבעו חכמים דהמסופק בברכה יברך בלשון לע"ז, משום דכיון שהוא מסור לכל ויבאו לזלזל בעניני ברכות.

וע"ע בדרך פקודיך (להרה"ק רצ"א מדינוב זיע"א) מצוה ד' סוף חלק המעשה בהערה דכך נוהג בכל ספק לומר הנוסח דברין רחמנא וכן בשו"ת מהרש"ם ח"א ס' ר"ה כתב דבמקום ספק שרי לומר הברכה בלשון לע"ז.

ח. וברעת החת"ס נתחבטו מהא דמובא בהעמק שאלה להנצי"ב על השאלות פרשת יתרו ס' נ"ג בשם הברכת משה דמעיד על ג' גדולי הדור ואחד מהם הגאון ר"מ סופר זצ"ל שעשה מעשה שנסתפק לו בברכת הלבנה ובירך בריך רחמנא וכו', והרי כתב להדיא דאיכא איסור ברכה לבטלה גם בלשון לע"ז, ועיין שו"ת ציץ

לשון הרי זה שבועה גמורה, הרי להדיא דהנשבע בכל לשון הוה שבועה גמורה, וה"נ י"ל לענין ברכה לבטלה דאיכא איסור גם כשמברך בלשון לע"ז. אבל הזכרת ה' בלשון לע"ז ליכא איסור, וכן נראה מדברי הרמב"ם פ"ב מהל' שבועות הי"א ולא שבועה בלבד היא שאסורה אלא אפי' להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואע"פ שלא נשבע, ומשמע דרק בשמות המיוחדין דהם ז' שמות של הקב"ה דמביאים הרמב"ם בפ"ו מהל' יסודי התורה בהא איכא איסור אבל בלשון לע"ז ליכא איסור. (ועיינן אפיקי ים ח"ב ס' ג' דכאן החמיר רע"א דברכה בלשון לע"ז איכא איסור, וגבי ברכת הנהנין סובר דצריך לחזור ולברך במקום דאיכא ספק, ולכן יברך בלשון לע"ז, דיצא חובת הברכה וליכא עוד איסור דנהנה מהעוה"ז, ומ"מ לשאר פוסקים לא עבר על איסור דברכה לבטלה כיון שאומרו בלשון לע"ז).

ובהעמק שאלה על שאילתות דר"א גאון שאילתא נ"ג ג"כ מבאר דרק בברכה איכא איסור בלשון לע"ז, אבל בהזכרת ה' לבטלה אין איסור בלשון לע"ז, והטעם דברכה אסור כיון כשאומר בשביל צורך ברכה אסור דנראה כמברך ברכה לבטלה, ומביא ראיה לדבריו דאמרינן בגמ' ברכות דף נ"ג ע"ב דאין עונין אמן אחר תינוקות של בית רבן, ומזה נמי למדינן דאסור לענות אמן אחר ברכה לבטלה, ואפי' דאין איסור לומר אמן שלא במקום ברכה, מ"מ במקום ברכה אסור, וה"נ במברך בלשון לע"ז כיון דאומר לצורך ברכה אסור.

ובפמ"ג ס' רי"ט במש"ז סק"ג מבאר דרחמנא לבד ליכא איסור, אבל כשמוסיף

וכן באורים ותומים ס' כ"ז חלק האורים סק"ב משמע דגם בלשון לע"ז הוה שם דכותב דצריך להזהר לענין מקלל בשם גם בלשון לע"ז, וע"ז מוסיף דיש להזהר באיסור הזכרת ה' גם כשכותב או מדבר בלשון לע"ז, והובא דבריו בנתיבות המשפט שם וג"כ מוסיף דיש להזהר באגרת שלום לא לכתוב ה' בלע"ז. (ומה דאיתא בשו"ע שם דהמקלל אחד מישראל בשם או בכינוי או באחד מהשמות שקוראים הגויים להקב"ה ומשמע דשם בלע"ז הוא ג"כ שם, עיינן שו"ת אחיעזר ח"ג ס' ל"ב דמזה רצה להוכיח החכמת אדם דשם בלשון לע"ז הוה שם, ודוחה דבריו דיש לחלק מהא דמקלל כיון שחייב גם על הכינויים חייב גם בכל לשון, משא"כ במחיקה דמותר למחוק כינויים מותר גם בכל לשון. וכן כתב בשו"ת מהרש"ם ח"א ס' ר"ה דיש לחלק בין מקלל לאיסור ברכה לבטלה).

וכן בשו"ע הרב בלוח ברכת הנהנין פרק י"ב סעיף י' וכן בסדר ברכת הנהנין פרק י"ג סעיף ד' אוסר לומר בריך רחמנא דאיסור שם לבטלה הוא בין בלשון ק"ק ובין בלשון לע"ז.

וכן בכף החיים ס' קס"ז סק"ע מביא דכיון דר"א דאיסור הזכרת ה' הוא גם בלשון לע"ז, לכן אסור לברך בלע"ז במקום ספק.

ויש המחלקים בין הזכרת ה' לבד כשאומר בלשון לע"ז, למברך ברכה בלשון לע"ז, עיינן שו"ת רע"א ס' כ"ה דמבאר דברכה לבטלה הוה איסור כמו בשבועה, והנשבע בלשון לע"ז הוה שבועה כדמבואר ברמב"ם פ"ב מהל' שבועות ה"ב אחד הנשבע או שהשביעו אחר בשם המיוחד או באחד מן הכינויין וכו' וכיוצא בהן בכל

אליעזר ח"י ס' י"א דמבאר בכמה אנפי, וע"ע בספר קידוש לבנה אוצר הלכות ומנהגים מילואים ס' ו' אות ב' מה שביאר בזה. ואולי אפשר לומר דבשדי חמד אסיפת דינים מערכת ברכות ס' י"ח סק"ג מביא מספר דברי מנחם ומעור ספרים דבקידוש לבנה כיון דהברכה היא גופה הוה המצוה לא אמרינן דספק ברכות להקל, דרק בברכה שאינה גוף המצוה רק ברכה על מצוה בזה אמרינן דספק ברכות להקל, ולכן בירך החת"ס בספק קידוש לבנה, ומ"מ לא הקיל לגמרי ובירך בלשון לע"ז, אבל עוד יש לעיין דבשדי חמד כללים מערכת ל' כלל קמ"א אות ל"ב ד"ה אינו, מביא עוד מספר ברכת משה דבשנת תקס"ט לא היה בנמצא אתרוגים בריוח רק אתרוגי קורפו, והגאון בעל החמודי דניאל תיקן דמשום ספק ברכות יברכו נוסח בריך רחמנא, והוטבו הדברים להגאון המהר"ם סופר בעל החתם סופר.

סעיף י' בהג"ה דאם כתובה בב' לשונות מי שמבינם יצאו.

וכן באשל אברהם ס' מ"ו כותב דמה שרצו הפוסקים לומר דהמברך צריך שיברך כל הברכה בלשון ארמית נראה דאין קפידא בחציו בלע"ז וחציו בלשון"ק.

ועוד יש לעיין דבביה"ל ס' ס"ב ד"ה יכול לקרותה בכל לשון, מבואר דאותן דברים הנאמרים בכל לשון הוא דווקא אם אנשי המדינה מדברים באותה הלשון, אבל אם אנשי המדינה אינם מבינים זה הלשון ורק הוא ועוד איזה אנשים יחידים מבינים אותו לשון לא נחשב כלל ללשון באותה מדינה, ומבאר דבעצם שאר לשונות אינו נחשב ללשון דרק לשה"ק הוה לשון בעצם, ובשאר לשונות לא הוה רק מצד הסכם המדינה ואם אינם מבינים הלשון אינו נחשב באותה מדינה ללשון, ומביא דכך גם כתוב בריטב"א רפ"ק דנדורים, וגם מביא ראייה מגמ' קידושין דף ו' ע"א.

ולפ"ז יש לעיין דבזמנינו דאין אנו מדברים בלשון ארמית דאינו נחשב ללשון ואינו יכול לצאת בנוסח דבריך רחמנא וכו'.

אך יעויין באבן ישראל חלק ח' ס' ז' דלשון ארמית בוודאי נקרא לשון כיון דהתרגום הוה לשון ארמית ובכל שבת אמרים שנים מקרא ואחד תרגום, וגם ספר דניאל ניתן בלשון תרגום, ובגמ' מגילה דף ג' אמרינן דהתרגום ניתנה בסני, ולכן הוה לשון וגם נקרא לשון שמדברים בו, ושפיר יכול לצאת בנוסח בריך רחמנא, (ובשאר לשונות ה"נ דאין יוצא אם אין בני המדינה מדברים באותו לשון).

ובחידושי ר' שמואל נדרים ס' א' מקשה על דברי הביה"ל דכל הנאמרים בכל לשון צריך שבני אותה מדינה ידברו באותו הלשון, דמלשון הרמב"ם בפ"ב מהל' קר"ש ה"י אינו משמע כך, דכותב קורא אדם את שמע בכל לשון שהוא מבינה, ומשמע דרק צריך שיביין אותו הלשון, אבל א"צ שגם בני המדינה ידברו באותו לשון.

לומר מלכא דעלמא אסור, וזוהו מבאר למה אמרינן דספק ברכות להקל, ולא אמרו דהמסופק בברכה יברך בלשון לע"ז. (ועיין אשל אברהם ס' רי"ט דהובא לעיל דמבאר דלא רצו לקבוע לברך בלשון ארמית במקום ספק כדי שלא יזלזלו בעניני ברכות).

וכן נקט האגרות משה או"ח ח"ד ס' מ' אות כ"ז דאסור לברך בלשון לע"ז במקום ספק ברכה, ומבאר טעמו דאפי' להני פוסקים דאין איסור מחיקה בשמות בלע"ז מ"מ אסור להזכירם במקומות המטונפים, וכשיאמר רחמנא בלשון ארמי הוא עיקר שם של השי"ת ואין להזכירו לבטלה כשמכוון לכוונת השם וכשאומר לשם ברכה הרי בוודאי מכוון להשם.

ולפי הני פוסקים דאסרי לברך בלשון לע"ז לא מועיל גם באופן שעושה כעין תנאי דאם כבר בירך וא"צ לברכה הרי אומר לשם שבח והודאה (וכמו דמבואר בערוך השלחן) כיון דמברך בנוסח ברכה ממש והוה ברכה שלימה, ואפי' דאומר בלשון לע"ז, ואיכא זוהו איסור דברכה לבטלה כמו במברך ברכה בעלמא במקום ספק דאסור משום ברכה לבטלה.

ובדעת המתירים יש לעיין בעוד כמה דברים, דבאגרות משה או"ח שם ח"ד ס' מ' אות כ"ז מבאר דא"צ לצאת כשיאמר כל הברכה בלשון"ק ורק השם יאמר בלשון ארמית, כיון דכשאומר בלשון"ק לא עדיף רחמנא מרחום, וכשאומר ברוך אתה רחום לא יצא, דסובר דא"צ לברך חלק ברכה בלשון"ק וחלק בלשון ארמי, וכשאומר המשך הברכה בלשון"ק חשבינן כולו ללשון"ק.

אך יעויין במנחת שלמה ח"ב ס' ג' דכשיכול לברך בלשון לע"ז מהני אפי' אם אמר הכל בלשון"ק ורק רחמנא יאמר בלשון ארמי, וכמו דמהני במגילה, וכן מובא בהליכות שלמה תפילה פכ"ב סעיף ו' דאם אמר כל הברכה בלשון"ק ובמקום ה' אמר רחמנא יצא כמו במגילה דמבואר בס' תר"צ

אות ט"ז בהערה בזה הלשון, אמרו לי מגידי אמת בשם אדמו"ר הרב מהריע"צ זצוק"ל (ה"ה החוזה מלובלין זיע"א) דאם לא נראית הלבנה בזמנה עד אחר אותו הזמן יאמר המימרא בגמרא סנהדרין מ"ב ע"א מאי מברך אמר רב יהודה ברוך אתה ה' אמ"ה אשר במאמרו ברא עיי"ש. (יל"ע דבגמ' שם לא הובא הברכה עם נוסח האזכרות, רק מובא בזה הלשון, דאמר רב יהודה ברוך (וכו') אשר במאמרו ברא שחקים, ולכאורה נראה דעצה זו מועיל רק במקום שכתוב להדיא הברכה עם נוסח האזכרות, ולא הותר גם להוסיף האזכרות).

וכן מביא עצה זו האבני נזר בשו"ת או"ח ס' שפ"ג באחד שגזרו עליו הרופאים שלא יאכל שום דבר חריף, אם יכול לצאת ידי חובת מרור בפחות מכשיעור כזית, ולגבי הברכות נותן עצה דלימוד קודם האכילה הדין ברמב"ם ויאמר בפיו כשאוכל מרור יברך ברוך אתה וכו' בשם ומלכות על אכילת מרור ותיכף יאכל. (יש לעיין דברמב"ם פ"ח מהל' חמץ ומצה מבאר סדר ליל ט"ו ניסן, ובהלכה ו' מביא רק נוסח

ונראה לכאורה דכן יש גם לדייק מלישנא דאמרינן בכל לשון שאתה שומע דפירושו בכל לשון שאתה מבין ולא בעי דגם כל בני המדינה ידברו באותו הלשון.

ומזה יש עוד לעיין בנוסח בריך רחמנא דהביה"ל שם מביא דפסקו האחרונים דאפי' בברכות דמברך בלשון לע"ז צריך שיבין אותו לשון, ואם אינו מבין הלשון אינו יוצא, (ודלא כהמג"א דמביא בשם התוס' בסוטה דף ל"ב ע"א ד"ה קריאת שמע דבקיודש וברכת הפירות וברכת המצוות יוצא אפי' אינו מבין הלשון). דהמברך בנוסחא דברוך רחמנא ואינו מבין לשון ארמית דאינו יוצא. וכן המברך בשאר לשונות אינו יוצא אם אין מבין אותו הלשון.

### דרך לימודו

י"א דהמסופק בברכה יכול לברך הברכה בדרך לימודו, והיינו לומר דברי הגמ' דמדבר מאותו הענין ולברך בשם ומלכות את נוסח הברכה שחייב בה.

עצה זו מביא הרה"ק רצ"א מדינוב זיע"א בספרו דרך פקודיך מצוה ד' חלק המעשה

ט. ועיין בשו"ת הרמ"א ס' קכ"ו תשובה מה"ר שמואל יהודה בן מהר"ם פאדו"א דמביא מספר הכוזרי דלשון ארמית הוא לשון הקודש משובש, ובה רוצה ליישב שבגט כותבים לשון ארמית עיי"ש. ולפ"ז י"ל דכשמברך בנוסח בריך רחמנא א"צ להבין לשון ארמית וכמו דא"צ להבין כשמברך בלשון הקודש. (אך עיי"ש דהרמ"א חולק ע"ז).

י. בספר זכרון טוב (הנהגות וסיפורים מהרה"ק ר' יצחק מנעשכ"ז זיע"א) עניני תפילתו אות מ"ד מביא על הא דהרה"ק החוזה מלובלין זיע"א עשה מעשה שקידש הלבנה מתוך לימוד בסדר הגמ', ואמר הרה"ק מנעשכ"ז כי במהרש"א בחידושי אגדות משמע שרשאי להזכיר השם בשעת לימוד, והיפשו היכן כתוב דבר זה בחידושי אגדות ומהרש"א ולא ידעו, והראה להם המאמר בגמ' ברכות דף ו' ע"א דמנין שאפי' אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך, ופירש המהרש"א: והכי מפרש לה לענין עוסק בתורה בכל מקום שאתן לך רשות להזכיר שמי דהיינו בדרך לימוד אבל בענין אחר אסור להזכיר שם שמים דהוה לבטלה, ומוכח מזה שברוך לימוד מותר להזכיר השם שמים. ועיין עובדא דמעשה רב במבוא לספר קצוה"ח הוצאת מכון אורייתא דבעירו של הקצוה"ח בחודש אחד היה השמים מעוננים ולא ניתן לקדש הלבנה בזמנה, והיתה חבורת חסידים שערכה קידוש לבנה בליל ט"ז לחודש מתוך לימוד סדר הברכה בגמ' ובהזכרת השם, והקצוה"ח הכריז עליהם נידוי, ואנשי העיר היו נמנעים לבוא עמם במגע משום הנידוי, והחליטו לנסוע אל הרה"ק החוזה מלובלין זיע"א, וכשבאו ללובלין הורה החוזה שלא יכניסו האנשים האלה אליו, עד אחרי זמן הנידוי, ואחר שעבר הזמן אמר החוזה מה שדרשו חז"ל על הפסוק ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה, בעבדי אע"פ שאינו משה, במשה אע"פ שאינו עבדי, כדאי הייתם לירא מפניו וביאר דישנם נשמות שאמנם יכולות להתעלות רק בדרכי החסידות ואלה הם בבחינת עבד שנכנס בכל עת לטרקלין המלך, אך יש נשמות דיכולים להרקיע שחקים בכח התורה בחינת משה שר התורה, ורבה של עירכם הוא שר התורה שבדור ומדוע לא יראתם מפניו לעבור על הוראתו, ובין החבורה שקידשה את הלבנה היה גם הרה"ק האוהב ישראל מאפטא זיע"א, ועיי"ש מה שמסופר בדבר הנידוי עליו.

אכן עיין בשערי תשובה שם סק"ד דמציין דהשאלת יעב"ץ ס' פ"א סובר דיכול להזכיר השם במטבע ברכה הכתובה בגמ', ומביא ראיה לדבריו מגמ' פסחים הנ"ל דאמרינן כן ה' אלוקינו יגיענו למועדים, וגם נותן טעם למה צריך להזכיר השם כדי שיהא הנוסח רגיל על לשונו כתיקונו כדי שבמקום שיצטרך לצאת יד"ח יאמר כתיקונו ולא ישנה לומר כמו שרגיל לומר בלימודו, ומדחה ראיית המג"א מהא דלא הזכיר התנא בפרק הרוואה הברכה בשם ומלכות, כי הדבר ידוע שכל ברכה שאין בה הזכרת ה' ומלכות אינה ברכה, ולפי דעה זו דבכל ברכה דרך לימודו אומר בהזכרת ה', שפיר מועיל עצה זו דכשספק לו בברכה יאמר דרך לימוד, ואם כבר בירך הרי אומר רק לשם לימוד ולא הוה ברכה לבטלה, וכ"מ במהרש"א ברכות דף ו' (הובא לעיל בהערה י') דמותר להזכיר דרך לימוד.

וראייתו בספר קידוש לבנה (אוצר הלכות ומנהגים) מילואים ס' ה' דכל הפלוגתא אם מותר להזכיר השמות בלימודו הוא במקום שאין צריך בכך ורק בלומד בעלמא, ובזה ס"ל להמג"א דאין להוציא בדרך לימודו האזכרות, אכן אפש"ל דבמקום דאיכא ספק ברכה שיש צורך בזה להוציא נפשיה מספיקא, אפשר דכו"ע מודו דמותר לומר האזכרות בדרך לימוד, וכמו המלמד את הקטנים דמותר לומר עמהם האזכרות כדי לחנכם בקיום המצוות, הרי דבמקום צורך מותר לומר האזכרות, וה"נ י"ל במקום ספק דאיכא צורך מותר להזכיר השמות לכו"ע.

אבל אפש"ל לצד ההיפך דהיכא דגם מכוון לצורך ברכה אסור לכו"ע ללמוד ולומר הברכה בהזכרת ה', כיון דכל מה דלומד עכשו הוא כדי שיעלה לו לשם ברכה והוה כברכה לבטלה.

### אמירת הפסוק ויברך דוד

מצאנו בפוסקים דהמסופק בברכה יאמר הפסוק "ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל ויאמר דוד ברוך אתה ה' אלקי ישראל אבינו

הברכה על אכילת מצה ומרורים, ובהלכה ח' מביא הדין בזמן הזה דאוכל מרור בפנ"ע ולא מזכיר נוסח הברכה על אכילת מרור).

ויש לעיין בעצה זו אם מותר מן הדין כשלומד בגמ' ומזכיר ברכות לומר השם כקריאתו, הנה בשו"ע ס' רט"ו סעיף ג' מבואר דמותר ללמד לתינוקות הברכות כתיקנן ואע"פ שהם מברכים לבטלה בשעת לימוד, ובמג"א סק"ה כתב דגדול בשעה שלומד הברכות בגמ' אומר בלא הזכרת ה' וכן משמע בפירוש המשניות לרמב"ם בפרק הרוואה ובתוס' ר"פ הרוואה.

ובמחצית השקל ביאר כוונתו מהראיה דפרק הרוואה, דהתם תנן הרוואה מקום שנעשה נסים לישראל אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה, וכתבו התוס' פירש רבינו שמעיה דכל הני ברכות צריכים להזכרת שם ומלכות, וכן כתוב בפ"י המשניות לרמב"ם, וקשה על רבי שסידר המשניות למה לא הזכיר בכל הני ברכות שם ומלכות וניתן מקום לטעות דבברכות אלו א"צ שם ומלכות, אלא צ"ל דכיון דיש איסור לגדול הלומד להזכיר בלימודו השם ולכן לא כתבן רבי שלא יבאו להזכיר השם בשעת לימוד.

ובשדי חמד מערכת ברכות ס' א' אות מ"ג מקשה דהרי בפסחים דף קט"ז ע"ב אמרינן במשנה ר' עקיבא אומר כן ה' אלוקנו וכו' עד ברוך אתה ה' גאל ישראל וכן בגמ' תענית בפרק שני אמרינן כמה פעמים ברוך אתה ה', ומ"ש הכא דרבי לא חייש שמא יבאו להזכיר ה' בשעת לימודו.

וכן נקט המשנ"ב בס' רט"ו סקי"ד דגדול בשעת לימודו הברכות בגמ' אומר בלא הזכרת ה'.

ולפי הני פוסקים לא מועיל עצה זו לומר הברכה בדרך לימודו כיון דאם יאמר הברכה דרך לימודו איכא בזה איסור הזכרת שם לבטלה וברכה לבטלה וכמו כשמברך ברכה גמורה בכל ספק ברכה דאסור.

שלמה זלמן טריר ז"ל מרבני פ"פ אשר כתב כי בשנת תקנ"ז לא היה אפשרות לקדש הלבנה עד ט"ז לחודש, והיה ספק אם לקדש בברכה או לא, והורה האב"ד מוהר"פ לקדש הלבנה באופן שיאמרו ויברך דוד וכו' וברכת קידוש הלבנה, ובסוף לסיים ברוך ד' לעולם אמן ואמר מחדש מחדשים עכתו"ד.

והאב"ד דפ"פ בשנת תקנ"ז היה הרה"ק רבי פנחס הורביץ בעל ההפלאה והמקנה, הרי דגם דעת ההפלאה דיש לעשות כן.

וכן מובא בהליכות שלמה תפילה פכ"ב סעיף כ"ב דבכל ספק ברכה גמור נכון לנהוג כעצתו של הפתחי תשובה בשם רבותיו לומר דרך קריאה ויברך דוד וגו' ברוך אתה ד' אלקי ישראל אבינו מעולם ועד עולם ולסיים מענין הברכה.

וכן באבן ישראל חלק ח' ס' ז' נותן העצה דבכל ספק ברכה יאמר ויברך דוד את ה' וגו' ואח"כ יאמר אשר קדשנו במצוותיו או כל ברכה אחרת אשר נסתפק לו.

ובביאור עצה זו נראה דהוה כעין תנאי דאם צריך לאותה ברכה אומרו לשם ברכה ואם כבר בירך ואינו צריך לאותה ברכה אומרו רק לשם פסוק גרידא.

ונראה להביא סמך לדבר זה, דבסימן ר"ו סעיף ו' אמרינן דאם נטל בידו פרי לאכלו ובירך עליו ונפל מידו ונאבד או נמאס צריך לחזור ולברך ואם אמר כשנפל מידו ברוך אתה ה' ולא אמר עדיין אלקינו יסיים למדני חוקיך שיהא נראה כקורא פסוק ואין כאן מוציא שם שמים לבטלה, אלמא כשקורא השם בפסוק אין בזה איסור דש"ש לבטלה, וה"נ באמירת הפסוק ויברך דוד דאם אינו צריך לאותו הברכה הרי אומר פסוק ואין עובר על איסור הזכרת ש"ש לבטלה.

מעולם ועד עולם", ויסיים מענין הברכה שרוצה לברך.

מקור הדברים הוא בפתחי תשובה יור"ד ס' שכ"ח סק"א בשם תשובת פרי תבואה ס' ס"ו לענין פת מקמח שהתליע דמדין התורה פטור מחלה דאינו ראוי לאכילת ישראל ומ"מ חייב בהפרשת חלה מדרבנן משום מראית העין אך לא יברך על הפרשה זו והרוצה להחמיר להפריש גם בברכה יאמר הפסוק ויברך דוד ולסיים הברכה, וזה לשונו, והרוצה להחמיר להפריש גם בברכה יעשה כאשר קיבלתי מרבותי בכל כה"ג שיאמר דרך תפילה פסוקים של ויברך דוד בא"י אלקי ישראל וכו' לך ה' הממלכה דאית ביה שם ומלכות ולסיים אח"כ ברוך אשר צונו להפריש חלה דבכה"ג ליכא חשש ברכה לבטלה עכ"ל.

וכן בשו"ת חת"ס ס' קנ"ו גבי בית הכנסת שנשרף ונבנה מחדש אם יש לברך הטוב והמטיב ומביא בתוך דבריו בזה הלשון, והנה נהרינא אלוף נעורי הרב מו"ה מענדל לילג ז"ל רב בביהמ"ד בפ"פ סיפר לי שהיה הוא תלמיד מובהק של הגאון הגדול מו"ה דוד שטריוז כ"ץ זצ"ל שהיה אב"ד בק"ק פיורדא ותחילתו היה ראש ב"ד בפפ"ד וכשנסע מפ"פ ודרש בפיוורדא בביהכ"נ יען היה שמו דוד התחיל ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל ויאמר דוד ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם<sup>א</sup> שהחיינו וכו' (או אפשר הטוב והמטיב לא נהרינא) נראה שהיה הגאון ז"ל מסופק וחש לברכה לבטלה על כן עביד כנ"ל עכ"ל.

ודברי החת"ס הובא בדעת תורה ס' רכ"ג סעיף ג' במי שעלה לגדולה שנתמנה רב או פרנס אם צריך לברך.

ויש להעיר כי שמעתי מהרב שמעון שווארץ שליט"א דראה בספר כתב יד להג"ר

יא. והא דכתב החת"ס דאמר בלשון ברכה ממש עיין שדי חמד מערכת ביהכ"נ אות י"ב דנתקשה איך שינה לשון הפסוק, ובהליכות שלמה הערה ל"ט כתוב דלא דקדק לכתוב כל הלשון, ושפיר אמר כלשון המובא בפתחי תשובה דאומר בלשון הפסוק, דאם שינה מלשון הפסוק לא הועיל כלום שהרי אומר ברכה שלימה והוה חשש דברכה לבטלה.

נראה כלל כברכה רק כדרך פסוק גרידא בעלמא, ולכן סברי דלא מהני בעצה זו מידי דלא יצא כלל ידי חובת הברכה ולא משום איסור דברכה לבטלה רק משום דלא מהני מידי.

והני פוסקים דסברי דבמקום ספק יברך דרך לימודו אמרי דעדיפי דרך לימודו, כיון שנראה יותר דמברך ברכה דהרי בפועל אומר לשון ונוסח הברכה, ומשא"כ בנדון דויברך דוד אומר לשון הפוסקים, וגם באומר דרך לימודו נראה דהוא על אותו מצוה או מאכל דהרי לומד באותו ענין.

ועוד טעם איכא למה לא מהני עצה זו כמבואר לעיל כיון דגם בכה"ג דאומר דרך פסוק איכא חשש דברכה לבטלה וכדמבאר במנחת שלמה ח"ב ס' ג' דכל דאומרו לצורך ברכה הוא איסור ברכה לבטלה, ולכן במקום ספק אסור לברך בלשון לע"ז ובאופן דדרך לימודו וכן באמירת פסוק ויברך דוד דכיון דמכוון לשם ברכה אסור, ולפי שיטתו לא מהני במקום ספק שום עצות.

ובאמת דעת הגרשו"א צ"ע דבהליכות שלמה מובא עצה זו באריכות, וכאן שלל עצה זו.

ומ"מ נראה דמועיל לברך במקום ספק בדרך פסוק ויברך דוד, ואין לחשוש לברכה לבטלה כיון דהוה כעין תנאי דאם א"צ לברכה הרי אומרו רק לשם פסוק גרידא. וגם נראה דאפשר לצרף שיטת הפוסקים דבכל ספק מותר לברך ובפרט בספק ברכת הנהנין דאיכא דסברי דהוה איסור ליהנות מהעו"ז בלא ברכה, (ושאני כשמברך בלשון לע"ז דהוה ברכה גמור דמברך בנוסח ברכה ולשיטת דאסרי איכא בזה חשש איסור ברכה לבטלה כמו בברכה בעלמא דאסור לברך במקום ספק).

### המורם מהאמור

א. המסופק בברכה לדעת השו"ע והפוסקים לא יברך, אך דעת החיי אדם (ומוכיח כן מדברי הראשונים) והפנ"י ורע"א ובשדי חמד בשם כמה פוסקים ושלחן

ומדברי הפתחי תשובה מבואר דצריך להוסיף לומר גם הפסוק לך ה' הגדלה וגו' לך ה' הממלכה וגו' משום להזכיר מלכות בברכה דכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, ובהליכות שלמה הערה ל"ט מבאר דאין המנהג כן וסגי לומר רק עד מעולם ועד עולם, ומה שמזכיר אבינו הוה כעין מלכות.

והעירוני דיש לעיין בדבריו דרש"י בדברי הימים א' פרק כ"ט פסוק י' מפרש ישראל אבינו ישראל סבא. דאבינו קאי על ישראל דהיינו אלקי יעקב אבינו, ולא קאי על השי"ת, וכן הוא בשאר מפרשים עיין מצודת דוד מלת אבינו חוזר על ישראל, ולפי שיעקב היה תחילה לנודרים ובא לדבר דבריו בעבור הנדבה לזה הזכיר שם ה' על ישראל, וכן מפרשים הרד"ק והמלבי"ם.

וכן העירוני דבאבן ישראל כתב דמעולם ועד עולם הוה מלכות ולכאורה מעולם ועד עולם קאי על ברוך אתה ה' דהיינו שה' ברוך מעולם ועד עולם, ולא קאי על מלכות.

ונראה דאפשר לבאר דהאומר ויברך דוד בספק ברכה עושה כעין תנאי דאם צריך לברכה אומרו לשם ברכה ואבינו קאי על השי"ת והוה כעין מלכות, וכן מעולם ועד עולם קאי על מלכות, והרי הוא כאילו אומר ברוך אתה ה' אלקי ישראל, אבינו מעולם ועד עולם היינו מלך מעולם ועד עולם, והוה ברכה בשם ומלכות. אבל אם אינו צריך לברכה ואומרו רק לשם פסוק גרידא הרי אבינו קאי על ישראל דהיינו אלקי יעקב אבינו וכפירוש המפרשים על הפסוק.

ויש לעיין בעצה זו למה שאר הפוסקים שהביאו עצות איך לנהוג בספק ברכות לא הביאו עצה זו דאמירת פסוק ויברך דוד.

ונראה לומר דאפשר דשאר הפוסקים סברי דכיון דאומר דרך פסוק לא הוה כלל ברכה ואפי' דמעיקר הדין מותר להוסיף דברים בברכה עיין משנ"ב ס' ס"ח סק"א, מ"מ כיון דכאן אומר מתחילה ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל וגם בברכה עצמה משנה הנוסח דברכה דמוסיף אלקי ישראל, ולא

ח. דעת הפמ"ג ורע"א בשם גן המלך וצל"ח והאשל אברהם ושו"ע הרב וכף החיים דהמסופק בברכה יש להרהר הברכה ויוצא בכך לדעת הרמב"ם וגם דהוה כמקום אונס, אך בדעת תורה מובא בשם הפרח שושן וכן הכתב סופק סברי דאסור גם להרהר. (ולדעת הפוסקים דהרהור כדיבור מבואר בקה"י וביה"ל ואשל אברהם דהוא רק כשמכוון לצאת בזה, ובאופן ההרהור דעת החזו"א ותהל"ד וכן משמע ברשב"א דסגי אף ציורי הדברים, ולדעת השאגת אריה והאשל אברהם צריך שיהרהר המילים ממש).

ט. לדעת הפנ"י ואשל אברהם ודרך פקודיך והמהרש"ם וערוך השלחן, המסופק בברכה יכול לברך בלשון לע"ז, אך דעת הב"ח ופתחי תשובה בשם חות יאיר וחת"ס ואורים ותומים ונתיבות המשפט ושו"ע הרב וכף החיים והאגרות משה דאיכא איסור הזכרת ה' גם בלשון לע"ז, וכן דעת רע"א והעמק שאלה ופמ"ג דעכ"פ בברכה בלע"ז אסור אבל לא בהזכרת ה'.

י. דעת האגרות משה דא"א לצאת ברכה בב' לשונות אך במנחת שלמה ואשל אברהם סברי דמהני גם בב' לשונות, דעת המג"א דא"צ שיבין הלשון אך בביה"ל מבואר דצריך שיבין הלשון וגם שבני אותה מדינה ידברו באותו הלשון.

יא. לדעת הדרך פקודיך והאבני נזר המסופק בברכה יכול לברך בדרך לימודו ולכאורה מועיל גם לדעת השאלת יעב"ץ דאומרים הזכרת ה' בלימודו, ויל"ע בדעת המג"א ושאר האחרונים דאסרי לומר האזכרות בלימודו.

יב. דעת הפרי תבואה (הגרי"ל מרגלית) הובא בפתחי תשובה ובעל הפלאה וחת"ס וכן מובא בהליכות שלמה ואבן ישראל המסופק בברכה יברך באמירת פסוק ויברך דוד, ויל"ע בדעת שאר פוסקים.

הטהור וכן העלה בשו"ת עני בן פחמא בשם הרה"ק החוזה מלובלין והרה"ק מלאכסנדר והרה"ק מביאלא דבספק מותר לברך.

ב. המסופק בברכת הנהנין לדעת השו"ע והפוסקים לא יברך, אך דעת רע"א בגליון הש"ס והמהרש"א ופנ"י דאיכא חיוב לברך משום איסור ליהנות מהעוה"ז. (בספק ברכת המוציא מביא הטור בשם הרמב"ם דצריך לברך).

ג. דעת החות דעת והבגדי ישע וחלקת יואב ומנחת שלמה דלא מהני שום עצות במקום ספק.

ד. דעת המשנב"ב דהמסופק בברכה עדיף לשמוע הברכה מאחר, (אך הצל"ח והאבני נזר מבארים דתלוי במחלוקת רש"י עם ר"ת ור"י ולהלכה אף לדידהו מותר).

ה. דעת רע"א ושלחן הטהור וכן מבארים הקה"י ומנחת שלמה דמותר לברך חלק ברכה באמירה וחלק לצאת בשמיעה, אך דעת החזו"א דא"א לצאת רק חלק בשמיעה, ובאשל אברהם מחלק אם המברך אומר ברכה פרטית או ברכה כללית.

ו. דעת המג"א והט"ז והאשל אברהם דכתיבה הוה רק כהרהור, דעת הגר"י פיק והלבוש מהני לצאת ברכה אפי' אם לא נדון דכתיבה כדיבור, דעת רע"א דאם נדון דכתיבה כדיבור אפשר לצאת ברכה בכתיבה, ודעת השערי תשובה והכתב סופר דאפי' אם כתיבה נדון כדיבור א"א לצאת בכתיבה, (ולהפוסקים דכתיבה כדיבור כתבו השע"ת ועוד דהיינו כשמכוון שיחשב כדיבור, ודעת הרע"א דאף אם בסתמא הוה כדיבור אבל מהני מחשבה הפכיית להחשיבה כהרהור ולפ"ד י"ל דצריך להתנות בכתיבה דאם פטור מברכה לא תיחשב כדיבור).

ז. דעת החת"ס והאשל אברהם דאין איסור ברכה לבטלה בכתיבה.

# מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

## מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לחודש אלול וירח האיתנים

(ה)

פרק ט / תפילת מוסף של ראש השנה.

א. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה עובר לפני התיבה לתפילת מוסף<sup>1</sup>. ומחשובי החסידים היו עוברים אצל רבוה"ק זיע"א לתפילת מוסף<sup>2</sup>.

א. מנהגי סדור "בית אהרן". וראה להלן בציון לד בעדותו של בן העיר קארלין. על מרן אדמוה"צ זיע"א מסופר ב"דברי אהרן" (עמ' פז): "בשנה שנהג [מרן אדמוה"צ זיע"א] נשיאותו בא עולם גדול מאד על ימים הנוראים... והוא ז"ל עמד על יד הבעל תפילה...". מסופר אצל מרן אדמוה"צ זיע"א שפעם בפרוס הימים הנוראים, שלח מרן אדמוה"צ לשאול אויב מיאזי אדורך גיקומען בשכרו עם איסור'ל החזן, שהיה השי"ץ באחד מבתי המדרש בעיר. כששמע מרן אדמוה"צ שכבר השתוו על השכר נענה רבינו ואמר בענותנותו: אויב איסור'ל קען דאבונען, יעצט קענען מיר אויך דאבונען... (הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן שליט"א בשם הרב החסיד ר' אלעזר בריזל ז"ל). ב. אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א היה עובר מתחילה לפני התיבה הרב החסיד ר' יוסף יונה'ס ז"ל (ובישע אהרן: מקודם היה מתפלל [הרה"ח ר' יוסף יונה'ס] שחרית בסטאלין (והרה"ח ר' עקיבא שוחט היה מתפלל מוספים) ואח"כ היה הבעל מוסף, והתפלל בדביקות עצומה ובנעימות, בנוסח מדויק של האדמו"ר הזקן...). וברשימות החסיד ר' מנדל ציילינגולד ז"ל: "...ושמעתי עוד מחסידים הזקנים כי ר' יוסיל יונה'ס התפלל דוקא בנוסח וצעקות של אדמו"ר בית אהרן זי"ע, און ממש נאך גימאכט אלע תנועות... אבל 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...". ובברכת אהרן (עמ' קעט): "...וסיפר [מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד] בשם אביו הרה"ק [מרן אור ישראל מסטאלין] זצ"ל שאמר אחר פטירת הרה"ח ר' יוסל יונה'ס, באם היה הוא חי, לא היה מתפלל לפני התיבה, כי מזמן שנעדר הוא התחיל להתפלל לפני העמוד. כמו כן גם הרב החסיד ר' עקיבא דער שוחט ז"ל (רשימות החסיד ר' צבי פעטשעניק ז"ל). וברשימות זקני החסידים בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "...תפלת מוסף ר' ברוך מרדכי מעלניצער...", וברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל מחצה"ק בלוצקא אצל מרן אדמו"ר זיע"א: "...תפלת

- ב. לא הקפידו שהש"ץ לא יהיה (א) שו"ב. אך הדרו שיהא (ב) נשוי.<sup>2</sup>
- ג. היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א תוקע לפעמים תקיעות דמעומד על הבימה, ועל כן התפלל תפילת מוסף על הבימה, ועל ידו בנו הק' מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א המקריא סדר תקיעות.<sup>3</sup>
- ד. קודם מוסף אמר מרן אדמוה"ז זיע"א תפילת "הנני העני ממעש".<sup>4</sup>

מוסף התפלל ר' אפרים ציילנגולד ע"ה אחיו של ר' אלעזר ז"ל (מאז השנה הראשונה אחרי שנפטר ר' אלעזר ע"ה אביו של ר' מנדל)...". בספה"ק בית אהרן (קמו ע"ב) נדפס ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א "אגרת הקודש שכתב להרב הישיש החסיד [ש"ץ דק"ק סטאלין] מו"ה אברהם יעקב זצ"ל מסטאלין". ובמכתב קדשו כותב מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד להרב החסיד רבי מרדכי סופר ז"ל ששימש כש"ץ בבית מדרשנו "בית אהרן" בירושלים העתיקה ת"ו (דברי אהרן, פרי אלימלך מכתב נא): "...כבוד ידידי כשליח ציבור הגון... בטח יזכור גם אותי לטובה שהשי"ת יעזור לי שאהי ציר נאמן לשולחיו ועל ידידי בא"ק קסמיכנא שאע"פ שאיני כדאי, השי"ת ירחם שתוקבל תפילתינו לרחמים ולרצון לפני שומע תפלה...". ג. ראה לעיל בציון ב' שהרב החסיד ר' עקיבא דער שוחט ז"ל היה עובר לפני התיבה אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א, ואחריו בנו הרה"ח רבי משה ז"ל השוחט. ד. ברשימות החסיד ר' מנדל ציילנגולד ז"ל: "...יום לפני ערב ר"ה ואבי נייע ואני עמדנו ביחד אצל הפ"פ איז אריין גיקומען יהודא בן משה זשינדאר ואמר לאדמו"ר זייע בזה"ל: שוין... ואמר אדמו"ר מז"ט לאמיר גייען א טענציל, ואבי לא הבין מה פתאום, ושאל ליהודא זשינדאר מה זה והשיב לו כי עלה לו בכח גדול עד שהשיג אשה צנועה בשביל ר' יוסיל יונה'ס ולהעמיד חופה שיהיה ביכולתו להתפלל לפני העמוד בימים נוראים... כידוע אשר היה מלמד באיזה כפר סמוך לסטולין ומסתפק במועט לכן היו צריכים בכל פעם לחפש אשה עבורו על ימים נוראים...". כן ידוע שבשנת תרל"ב, לאחר הסתלקות הרבנית הצדקנית מרת חוה ע"ה מחברתו הטהורה של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בכ"ב אלול תרל"א, בקש מרן אדמוה"ז להעמיד לפני התיבה את בנו הק' מרן אדמוה"צ זיע"א ולאחר הפצרת החסידים נגש מרן אדמוה"ז זיע"א בעצמו לתיבה. (הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן שליט"א בשם הרב החסיד ר' חיים אשר בוכוואלד ז"ל). ואולי היה זה מחמת חולשת גופו הק' שהיתה באותה שנה. ה. בישע אהרן: "...היו שנים שרבינו היה תוקע את התקיעות דמעומד על יד הבימה, ובנו הדרוהוביטשער עמד על ידו כל התפילה, והיה הבעל מקריא, ועלו אז עולם גדול, וגלל כן התפללו שניהם מוסף לפני הבימה, ולא לפני העמוד כנהוג...". ו. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "...ואחר כך אמר התפלה שקודם מוסף "הנני העני ממעש"...". וב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמ' רלג: "בסטאלין לא אמר הש"ץ הפיוט "הנני העני ממעש" למוסף ימים נוראים, רק בקארלין היה רבינו [מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד] זצ"ל הש"ץ, והיה אומר "הנני" קודם חזרת הש"ץ...". ובסבאו"י (תשב"י): "קודם מוסף אומר הש"ץ בלחש הנני העני ממעש", ונדפסה התפילה במחזור בית אהרן וישראל: "קודם מוסף אומר הש"ץ תפלה זו

ראיתי מי שחש לזה ומאבוק"ק לא ראיתי שיקפידו בזה והעולם נוהגים בכך במקומות הקטנים ליקח חזן שוחט ביחד".

(ב) כ"כ הרמ"א (תקפא, א) ומקורו מדברי הכלבו (סי' סה): "ונהגו שאין מתפלל אלא מי שהוא נשוי אשה דומיא דכהן גדול...".

(א) מדרש פנחס החדש כתב: "אמר איני רוצה ששו"ב יתפלל לפני התיבה ויתפלל לפני העמוד ואלמלא העולם יודעים זה כמוני לא הי' חד מינהון הוה בעי". (וראה בשו"ת הד"ר סי' כט אות ר' בשם צדיקים שלא הניחו בימים הנוראים לשו"ב להתפלל לפני התיבה) ובהגהות בעל משמרת שלום מקודנוב: "לכאור' הוא פלא ולא

ה. הש"ץ פותח בתיבת 'יתגדל' בתנועה של תשר"ת.

ו. אומרים פיוט 'אל דר במרום' ושאר הפיוטים<sup>1</sup>. לפני קדושה מסיימים 'דרי מעלה עם דרי מטה' ומנגנים מארש קצר<sup>2</sup>. ואומרים קדושת 'כתר' בנוסח של שבת.

ז. הנוסח: כערך קדשת; ובזכות התם יוציא היום<sup>3</sup>. הקהל אומרים יחד 'תגיד ליעקב' עד 'הבוהן ובודק גנזי נסתרות'<sup>4</sup>.

ח. מנגנים 'ויאתיו' בניגון מארשי<sup>5</sup> [חדש<sup>6</sup>], ומרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה מסיים בקול: "ויתנו לך כתר מלוכה"<sup>7</sup>.

ט. כשחל ראש השנה בשבת כורע רק הש"ץ בעלינו<sup>8</sup>. בתפילת 'היה עם פיפיות' אומרים הקהל מ'ואתה תשמע מן השמים'<sup>9</sup>. ואמר מרן אדמוה"ז זיע"א בהתלהבות את ברכות מלכיות זכרונות ושופרות<sup>10</sup>.

בלחש<sup>11</sup>, וכ"ה במנהגי סבאווי. ז. מזקני החסידים. ח. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א ברשימותיו: "...כ"ק אי"ח אדמו"ר [הצעיר] זצוק"ל סיפר ביום כיפור שנת תרל"ג בביהמ"ד בעת אמירת הפיוט, דער קרעמניצער [זקנו הק' הרה"ק רבי מרדכי מקרעמעניץ זיע"א] האט גיזאגט: 'אל דר במרום' קאסטין מיך קרן ראשון א לעמבעריגער קווארט בלוט...". ומרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א אמר פעם: גם כשיבוא משיח צדקנו וועט אויך זיין דער עמוד אונוערער, ווער וועט זאך דאס סמיען צוא נעמען פון אונו דעם עמוד. והוסיף ואמר: דעם טאטין [מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א] האט גיקאסט [אמירת פיוט 'אל דר במרום'] א ברלינער קווארט בלוט קרן ראשון. (הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן שליט"א בשם הרה"ח ר' אהרן לעווינטאל ז"ל. ישע אהרן). ט. ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמ' רכה: "במוסף לפני כתר מסיימים "דרי מעלה עם דרי מטה" ומנגנים מארש. וכ"ה בסדור ובמחזור באווי. י. על פי הוראת מרן אדמו"ר זיע"א בהיותו בירושלים ת"ו. וכ"ה במחזור בית אהרן וישראל. יא. במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א בסדור בית אהרן: "...ובפיוט חמול אמר כי מקדישך כערך קדשת, ובזכות התם יוציא היום לצדק דינינו כי קדוש היום לאדונינו...". וכ"ה ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמ' רכה. וכ"ה בסדור ובמחזור באווי. יב. ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמ' רכה: "בעוד יזכר לנו וכו' מתחילים הקהל לומר עם הש"ץ מתגיד ליעקב עד הבוהן ובודק גנזי נסתרות". וכ"ה בסדור ובמחזור באווי. יג. במנהגים הק' שבסדור בית אהרן: "...אחר ובכן צדיקים היו מנגנים ויאתיו...". ובחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"ש מקארלין זיע"א הי"ד: "... והמזמרים זמרו ויאתיו, במארש טוב מאד, והקאפעלע עוזרים...". וכן ברשימות מחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד. וכ"ה ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין, עמ' רכה, ובסדור ובמחזור בית אהרן וישראל. יד. במחזור בית אהרן וישראל: "מנגנים ויאתיו במארש (חדש)". טו. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "...וסיים בעצמו ויתנו לך כתר מלוכה...". טז. ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין, עמ' רג: "כשחל ראש השנה בשבת אין כורעים בעלינו רק החזן". והוא מפני הגה"ח רבי ישראל קאפליס (גאלדהאבער) זצ"ל דיין בעיה"ק טבריה ת"ו, שראה כך בעת שהיה בסטאלין. וליתא בסדור ובמחזור באווי. יז. ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין, עמ' רכה: "בהיה עם פיפיות מתחילים הקהל מ'ואתה תשמע מן השמים שלא יכשלו וכו'...". וכ"ה בסדור ובמחזור בית אהרן וישראל. יח. הרב החסיד ר' יצחק אייזיק אייזין ז"ל שמע מהגאון ר' חיים מתמיד שהיה תמיד מספר בהתפעלות על תפילת מלכיות זכרונות ושופרות של מרן אדמוה"ז זיע"א, והיה נכנס תמיד לשמוע את תפילתו של מרן אדמוה"ז בר"ה. (ישע אהרן). ואמר מרן אדמוה"ז זיע"א: "קול דברים אתם שומעים, אמר, איר האט גיהערט קול מלכיות זכרונות

י. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה אומר פיוטי מלכיות זכרונות ושופרות, ואם היה הזמן קצר אמר רק פיוטי מלכיות<sup>10</sup>. ולפעמים השלים הפיוטים לאחר חג הסוכות<sup>11</sup>, בשבת חנוכה<sup>12</sup> או בחג הפסח<sup>13</sup>. אצל מרן אדמו"ר זיע"א לא אמרו כלל פיוטי מלכיות זכרונות ושופרות<sup>14</sup>. יא. תוקעים (א) ומקריאים בתפילת הלחש<sup>15</sup>. והתוקע והמקריא היו עומדים על יד מרן אדמו"ר זיע"א, והיה מוסר להתוקע את השופר לעת התקיעה<sup>16</sup>.

שופרות, ותמונה אינכם רואים, חאטש איר האט ניט גיזעהן קיין שום ענין ביי מיר, זולתי קול מלכיות זכרונות שופרות, איז גאנץ גיננג ביז לחיים איבער א יאהר...". (דברי אהרן עמ' לד), ובמכתב קדשו (ספה"ק בית אהרן קנו ע"א): "...והשי"ת יהיה אורינו בר"ה ע"י קדושת התפילות מלבנות באות וע"י קול שופר ואמירת המלכיות זכרונות ושופרות כמאמר חז"ל אמרו לפני מלכיות וכו' יעלה זכרוננו לפניו...". ועוד איתא בספה"ק בית אהרן (קמח ע"א): "...נתן השי"ת ברחמיו עצה אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם. ויראה לתקן ולהשלים המלוכה שקלקל בכל השנה ויעלה זכרוננו לפניו לטובה ובמה בשופר. והיינו על ידי השמחה". ומרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד במכתב קדשו לירושלים עיה"ק לקראת ימים הנוראים תרפ"ח: "יעזרינו השי"ת ויתן בלבנו... ולהמליך עלינו עול מלכות שמים באמירת מלכיות, ונוכר לטוב באמירת זכרונות, ובמה - בשופר, וכמו השופר קצר מלמעלה ורחב מלמטה כן נצק אל ה' לצאת מכל המצרים ואז יעננו במרחב...". וברשימות החסיד ר' שלמה שוי"ב מפלאטניצע ז"ל מחצה"ק בקארלין: "...גם הרבה שלא מאני"ש נאספו בהמון רב מסביב לבה"כ עם המחזוריים בידיהם ושמעו את המלכיות זכרונות ושופרות של אדמו"ר [הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד]...". יט. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "...היה נזהר מאוד לאמר הפיוט ממלכיות זכרונות ושופרות, אך כשהשמש פנה מאוד היה אומר הפיוט של מלכיות לבד...". וראה להלן בציון כג. כ. ברשימות זקני החסידים בחצה"ק בקארלין, חנוכה תרפ"ט: "ויסיפר [מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד] ששמע מזעליג מרבינו [מרן אדמו"ר] הזקן זצ"ל שפעם אחת בשתי שבועות אחר סוכות לקח מנין וסגר הדלת אחר התפילה ואמר הפיוט האט אים דיא באבע חוהלע געזאגט וואס ער וויל האבין פון די חסידים פאר וואס ביי אנדערע רעביס דאוונט מען אפ פרי, און בייא אים דאווינט מען אפ אזוי שפעט ארום 1 - 2, און דערנאך נעמט ער ערשט זאגין פייט, האט ער גענטפערט: דעריבער איז ביי אנדערע גוטע יודין פאסטן זיי בה"ב און ביי מיר נישט...". כא. "מרן אדמו"ר היה אומר כל הפיוטים, ואף הפיוטים הארוכים שבמוסף ר"ה, ופעם לא הספיקו לומר הפיוטים ממוסף ר"ה, עבור כי פנה יום, וכשהגיע שבת חנוכה ציוה רבינו להביא את המחזור של ראש השנה, וסגרו את הדלת, ופקד לומר כל הפיוטים...". (הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן שליט"א בשם הרב החסיד ר' אלטר שוחט ז"ל. ישע אהרן). כב. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "...פעם אחת אמר בחג הפסח אחר שחרית שיאמרו הפיוט ממלכיות שדלגו בראש השנה...". כג. בראש מחזור בית אהרן וישראל לראש השנה, ירושלים תשנ"ג, "בדברים אחדים": "...פיוטי מלכיות זכרונות ושופרות אף שנהגו בימי אדמו"ר הזקן לאמרם ברוב השנים (פרט ליום ששי שחל בו ראש השנה) אולם הואיל ומרן אדמו"ר זצוק"ל שמנו"כ בטבריה לא אמרם בכל השנים, על כן לא הדפסנום". וכן ביומן (כת"י) מביקור מרן אדמו"ר זיע"א בארה"ק בשנת תשט"ו שלא אמרו פיוטי מלכיות זכרונות ושופרות. וב"דברי אהרן", מנהגי קארלין, עמ' רכה: "הפיוטים ממלכיות זכרונות ושופרות מדלגים...". וכ"ה בסדור ובמחזור באו"י. כד. "בדברי אהרן", מנהגי קארלין, עמ' רכה: "נוהגים להקריא גם בשמ"ע דלחש...". כה. ביומן מביקורו של מרן

(ג) מנהג זה הובא בערוך, ובדברי הראשונים, הלחש. ובמשמרת שלום (סי' מא) כתב: "כבר ובס' טור ברק מזהיר מאד לתקוע בתפילת נהגו כל ההולכים בעקבות הבעש"ט לתקוע ל'

יב. לאחר תקיעת שופר של 'מלכיות' ו'שופרות' מנגנים 'היום הרת עולם' בניגון חדש<sup>12</sup>. אחר 'זכרונות' אמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א 'היום הרת עולם' בניעימה<sup>13</sup>. ואומרים 'ארשת שפתנו'<sup>14</sup>.

יג. בקדיש 'תתקבל' תוקעים עשרה קולות, והאחרון 'תקיעה (ד) גדולה'<sup>15</sup>, ומנגנים בניגון של שמחה אחר 'תתקבל'<sup>16</sup>. ומרן אדמו"ר זיע"א נהג לומר אז 'יישר כח' (ה) לכהנים<sup>17</sup>.

זיע"א בארה"ק בימים הנוראים של שנת תשט"ו (קובץ בית אהרן וישראל תשי"ח): "...תפלת מוסף, בתפלה דלחש עמדו התוקע והמקריא ע"י כ"ק אדמו"ר ורבינו נתן כל פעם השופר להתקוע במלכיות, זכרונות, שופרות, ובין כל אחד לקחם אצלו, אותו הדבר בחזרת הש"ץ דמוסף...". וכן נהג מרן אדמו"ר זיע"א בהיותו בארה"ב. כו. במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א בסדור בית אהרן: "...אחר התפלה דמלכיות היו מנגנים היום הרת עולם בניגון חדש, והיו אומרים הפיוט זכרונות... ואחר תפלת דשופרות היו מנגנים היום הרת עולם בניגון אחר חדש...". וברשימות זקני החסידים מחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "אח"כ מזמרים היום הרת ג"כ בנגון חדש, והיום השלישי ג"כ בנגון חדש...". וברשימות מחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "...שרים היום הרת עולם בניגון שהמנגן הידוע השאיר כאן בחג השבועות, ועם הניגון הזה שרים את הזמר יה אכסוף במשך השנה... וגם את היום הרת עולם האחרון [שופרות] שרים...". ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין, עמ' רכה: "אחר תפלת מלכיות מנגנים "היום הרת עולם" וכן אחר תפלת שופרות קודם רצה". מסיימים ב'היום הרת עולם': "היום קדוש", וכ"ה בסדור ובמחזור באו"י, ואצל זקני החסידים היה שגור "איום קדוש". ולהעיר מהנוסח: "ובזכות התם יוציא היום לצדק דינו". כז. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "...ואחר תפלת דזכרונות אמר בעצמו בניגון המקובל מאבותיו הקדושים היום הרת עולם, ואחר כך היה אומרים הפיוט דשופרות...". כח. שני נוסחאות נעימה קיימים על 'ארשת שפתנו', ואולי אחד מהם הוא אחר מלכיות ושופרות בהם מזמרים 'היום הרת עולם', והוא בתנועה השמורה ב'שיר הכבוד' בשירתו, וכן בשירת פיוט ו'נחשב' ביוה"כ. ואילו השני הוא לאחר אמירת 'היום' של זכרונות, ותנועתו היא כתנועת התפילה בימים הנוראים. כט. ברשימות המנהגים של הרב החסיד ר' אפרים אהרן פריינקיל ז"ל מקיוב: "...אחר יהא שלמא היה [מרן אדמוה"ז זיע"א] תוקע הי' קולות להשלים המאה קולות...". ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין, עמ' רכה: "קודם תתקבל תוקעים עשרה קולות - תשר"ת תש"ת תר"ת - להשלים המאה קולות, והתקיעה האחרונה הוא "תקיעה גדולה"...". וכ"ה בסדור ובמחזור בית אהרן וישראל. ל. במנהגי מרן

תקיעות. ואחר כך יש להצניע השופר ואין לתקע עוד בחנם...". ובמהרי"ל כתב טעם לתקיעה גדולה (בסוף תקיעות דמיושב): "הטעם למען ישמע העם וידעו שסיימו הקולות ויאמרו אשרי העם יודעי תרועה, והראי' בפסוק "במשוך היובל המה יעלו בהר" נמצא שמשכת הקול סימן לסילוק שכינה".

(ה) במט"א (תקצב, ט): "...והצבור מתכונים לפקד את השליח צבור והמקרא והתוקע בפקידות שלום, ואומרים להם אשר כח וכן לכהנים כשחזורים למקומן מן הדוכן, והוא

קולות אחר קריאת התורה ול' קולות על סדר הברכות בלחש ול' קולות על סדר הברכות בחזרת התפילה וי' קולות בקדיש קודם תתקבל ובתקיעות דלחש יש מקומות שנהגו גם להקרות להתקוע ויש שלא נהגו להקרות...".

(ד) במט"א (תקצב, יא) שבתקיעות האחרונות מסיימים ב'תקיעה גדולה'. ויש שנהגו לתקוע ה'תקיעה גדולה' בסיום התקיעות דמיושב. ובמט"א (תקצו, א) כתב: "...בסיום תקיעה אחרונה של השלמת מאה קולות, המקרא אומר תקיעה גדולה, והתוקע מאריך בה יותר משאר

יד. לאחר התפילה פושטים הקיטל<sup>ב</sup>, ובטרם יפנה היום<sup>ב</sup> היו מזדרזים לקידוש היום על הכוס<sup>ב</sup> [פסוקי (ו) הקידוש: 'תקעו' כי חק'<sup>ה</sup>], ועורכים במהירות את סעודת היום ושלחן הטהור<sup>ב</sup>, ואם חל בשבת<sup>ב</sup> מחלקים הסעודה לפני מנחה גם לסעודה שלישית<sup>ב</sup>.

אדמוה"ז זיע"א בסדור בית אהרן: "...אחר קדיש תתקבל קודם יהא שלמא רבא היו מנגנים מעט...". ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין, עמ' רכה: "ואחר תתקבל שרים ניגון של שמחה". וכ"ה בסדור ובמחזור בית אהרן וישראל. לא. כך נהג בחצר קדשו בלוצקא. לב. ביומן מביקורו של מרן זיע"א בארה"ק בימים הנוראים של שנת תשס"ו (קובץ בית אהרן וישראל תשי"ח): "...אחר התפלה נגשו הקהל אחד אחד וקיבלו ברכת גוט יום טוב, אדמו"ר לקח את השופרות ונכנס לחדרו פשט את הקיטל ולבש הקאפאטע והקהל מלויים אותו ברנה וזמרה למלונו...". לג. מרן אדמו"ר זיע"א סיפר בשב"ק פרי' בהעלותך, י"ט סיון תשי"ז, בחיפה ת"ו (כתבי קודש): "...איין מאהל ראש השנה, ס'איז שוין געווען שפעט, און דער אלטער זיידע [מרן אדמוה"ז זיע"א] פלעגט ארויס גיין אין מיטן דאווענען, איז די אלטע באבע [הרבנית הצוה"ח מרת חוה ע"ה] געשטאנען אין דרויסן, אז ער איז א דורך, האט זי איהם געזאגט: ס'איז א רחמנות אויף די שמייגערס (בטלנים) זיי זענען שוין הונגעריג, זיי ווילן שוין קידוש מאכן, האט ער איהר געענטפערט: נישט קשה, שובבי"ם וועלן זיי זיך אפכאפן...". ב"חסידי קארלין בירושלים" במערכת הרה"ח ר' יעקב סטאלינער: "...והיה מתענה כל ימיו בשני הימים של ראש השנה, (כנראה שפעם איחרו בתפילה אצל אדמו"ר הזקן עד לעת ערב, ולא היה סיפק בידו לקדש ביום הראשון עד הלילה)...". וראה בציון לד להלן. וב"דברי אהרן" (עמ' פז) מובא: "בשנה שנהג [מרן אדמוה"ז זיע"א] נשיאותו בא עולם גדול מאד על ימים הנוראים... והתפילה ארכה עד אחר שעות בלילה...". לד. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור בית אהרן: "...פעם אחת כשחל ראש השנה בשבת ונמשכה התפלה כמעט עד הלילה הביאו לו כוס לבית הכנסת לקידוש, ואחר כך הלך לביתו וסעד הסעודה שניה וגם שלישית...". (וברישומי אחד שזכה לראות פני תואר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א: "פעם נוספת ראיתי בראש השנה כשפנה מהתיבה לאחר תפילת מוסף. פונתה לו הדרך עד הדלת..."). ברשימות מחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א: "...זייער שפעט האט מען גיענדיגט דעם דאווינען, באלד נאכן דאווינען האט דער רבי זצ"ל גימאכט קידוש און זיך גיוואשן צום עסן...". ברשימות מחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "...בבוקר, מיד אחר התפילה הרבי מקדש. אחד עומד מיט א קויש מיט לעקאך, ומחלק לכל הקהל...". בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"ה מקארלין זיע"א הי"ד: "...הקידוש אדמו"ר שליט"א מקדש בביתו, והר' חיים מענדיל מקדש בביהכ"ס והוציא העולם...". ובחצה"ק בלוצק אצל מרן אדמו"ר זיע"א: "...כ"י זי"ע עשה תיכף קידוש והוציא את כולם ועלה הביתה אחר הריקוד...". לה. כן הוא בסדורו של הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א, ומחר אמירת פסוק וידבר משה' בר"ה. וכ"ה סדור ומחזור בית אהרן וישראל. לו. ברשימות מחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "...הרבי הולך לביתו, והקהל נוטל ידים לסעודת החג. הכל במהירות. הרי השעה מאוחרת. לפני הגשת הבשר נכנס

כהחזקת טובה על הברכה או התפלה והתעסקות במצוה כללית השיך לצבור, נגד זה הצבור חפצים בברכה לברך אותם, ויוסיפו אמץ כח בעבודת השם...".

בסדורים הנדפסים. ובאלף המגן (שם סק"ג) כתב: "והטעם כי ר"ה הוא בכלל המועדים, ומ"מ יש נוהגין לומר ג"כ הפסוקים תקעו בחודש שופר וגו' כדי להזכיר מענין קדושת היום. וכ"מ כמנהגו...".

כהחזקת טובה על הברכה או התפלה והתעסקות במצוה כללית השיך לצבור, נגד זה הצבור חפצים בברכה לברך אותם, ויוסיפו אמץ כח בעבודת השם...".

(ו) במט"א (תקצו, ג) כתב שאומרים הפסוק וידבר משה' כמו בשלשת רגלים, וכן הוא

פרק י / מנחה וסדר 'תשליך'

א. אחר הסעודה מתפללים מנחה<sup>א</sup>, ואחריו הולכים לנהר (א) ל'תשליך'<sup>ב</sup>.

הרבי, וממשיכים הסעודה במהירות. שרים ניגון. בשר וצימעס. מכבד בברכת המזון לאחד מהנכבדים, מברכים ורוקדים בשמחה...". וברשימות מחצה"ק בקארלין, יום שני של ראש השנה: "...אח"כ נתאספנו בבית אדמו"ר שליט"א האברכים עם הבחורים שליט"א ורקדנו יחד וישבנו בשבת אחים עם ר' פיניע ברעגמאן, אח"כ הלכנו לביהמ"ד ואכלנו סעודת יומ"ט, ואדמו"ר שליט"א אכל בביתו, אח"כ בא לביהמ"ד קודם שאכלנו הבשר, זה כבר היה בשעה מאוחרת...". וברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל מחצה"ק בלוצק אצל מרן אדמו"ר זיע"א: "...הקהל ישב לאכול ממש בחפזון, וכ"ק נכנס לטיש שארץ לא הרבה זמן...". ובמחזור בית אהרן וישראל: "מנהגי סעודת היום: בוצע חלה העליונה וטובלין פרוסת המוציא בדבש (ובמלח), דגים, מים אמצעים ושותים מעט משקה, מרק עם שקדים, בשר וצימעס, וקומפוט, מזמרים היום הרת עולם, ברהמ"ז, [רקידה]...". לז. "דבר צחות שאמר מרן אדמו"ר זיע"א: כי הפשטידא שמנהגינו לאכול בשבת, אומרים בשם צדיקים שזה טוב להמתקת הדינים, ושאל אבא חיים הבדחן את רבינו: ובכן למה תוקעים בשופר כדי להמתיק הדינים, הרי באכילת הקיגל גם אפשר להמתיק, וענה לו רבינו בצחות: הנה תראה בראש השנה שחל בשבת, אין תוקעים בשופר ואוכלים הקוגל...". (ברשימות מהעיר קארלין. ובישע אהרן מפי הרה"ח ר' משה אהרן הלוי הורביץ ז"ל). לח. ראה לעיל בציון לד ממרן אדמו"ר זיע"א במנהגיו הקי בסדור בית אהרן, וברשימות זקני החסידים בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד בראש השנה תרפ"ט שחל בשב"ק: "...נטילת ידים ומחלקים לכל אחד כדאתמול, ציבאלע מיט פיטשע, עם טשאלנינד, קאשע מיט קארטאפיל, הכל בהרחבה ב"ה, ובשעה 5.30 נכנס אדמו"ר שליט"א ואמר יצוה צור חסדו, אח"כ זמרו ברוך במהירות ותיכף ברהמ"ז, אח"כ נטילה לשלש סעודות, ומחלקים דגים, ואדמו"ר שליט"א אומר (אסדר) [אתקנין] עם בני היכלא, כי אשמרה שבת וכו', ומזמרים חמדת והזמר הכל במהירות, אח"כ מחלקים הבשר, ומברכים ברהמ"ז... מובן מעצמו המהירות והזריזות...". ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין, עמ' רכה: "אם חל יום ראשון בשבת... ומחלקים הסעודה לשניים ושרים כל הזמירות כבכל שבת, מיצוה צור חסדו...". ובמחזור בית אהרן וישראל: "כשחל א' דר"ה בשבת מחלקים הסעודה לשניים, דהיינו בסעודה הראשונה אוכים בצל עם ביצים וכבד וצנון ותבשיל העשוי מרגלי בהמה או עוף, קאשע (תבשיל של כוסמת), טשולנט, אומרים יצוה, ומזמרים ברוך אל עליון ומברכים ברהמ"ז, ואח"כ נוט"י לסעודה שניה שהיא סעודה שלישית של שבת ואוכלים דגים ואח"כ הקוגל והבשר. זמירות של סעודה שלישית כמו בכל שבת, ברהמ"ז ושותים את הכוס...".

א. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "...וסעד הסעודה... ואחר כך היה מתפלל מנחה...". ובסטאלין בחצה"ק אצל מרן אור ישראל זיע"א: "...און באלד נאכן עסן מתפלל גיווען מנחה...". וכ"ה ברשימות מחצה"ק בקארלין לאחר הסעודה: "...והתפללנו מנחה, המתפלל ר' אהרן מירושלים...". ב. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "...ונהגו

החמה אצל הים הגדול או אצל מעיין או באר מים חיים וקורים אותו תשליך הנה הוא מנהג יפה, ויותר טוב הוא אם יהיה חוץ לעיר ועמוד על שפת הים או על שפת הבאר או המעיין...". ויש שכתבו שנכון לילך למקום בו יש דגים חיים.

(א) מנהג אמירת תשליך הוזכר במהרי"ל (הכותב שהוא להזכיר ענין העקידה) ובמטה משה, וברמ"א (תקפג), ובהנהגות האריז"ל בשעה"כ (הקדמה לדרוש ר"ה): "...ענין המנהג שנהגו האשכנזים לילך ביום ראשון דר"ה אחר תפלת המנחה מעט קודם שקיעת

- ב. כשחל א' דראש השנה בשבת, הלכו לנהר ביום (ב) השני של ראש השנה.<sup>1</sup>  
 ג. אם אין אפשרות ללכת בראש השנה לנהר הולכים ליד (א) מקום מים, וביום שאומרים סליחות (ד) של י"ג מדות הולכים לנהר.<sup>2</sup>  
 ד. היו רבוה"ק הולכים לנהר לאמירת סדר 'תשליך' ברוב עם הדרת מלך,<sup>3</sup> בשירה וריקוד,<sup>4</sup> ולילה כיום יאיר.<sup>5</sup>

לילך לתשליך ביום הראשון...". וביומן מביקורו של מרן אדמו"ר זיע"א בירושלים שנת תשט"ו: "...אחרי מנחה הלכו לאמירת תשליך וגם אדמו"ר הלך עם הקהל, ודיבר מהמנהג של אמירת תשליך (ראה הערה) ובתוך הדברים אמר וואס יודין טוען איז גוט, שהה רגעים אחדים ומיד חזר להביהכ"נ...". (בכתבי הרב החסיד ר' ישראל בנימין גלייבערמאן ז"ל: אדמו"ר הזקן זצ"ל הלך פעם בראש השנה לתשליך, ונסע שם ערל גוי באניה סמוך לשפת הים, וזרק מים על קהל החסידים, וניתז מים גם על רבינו ונזדעזע ממנו, והביט עליו בזעם ואמר: זו ביסט א שלעכטער, און דיין שיף איז א שלעכטע, און דיין סוף וועט זיין א שלעכטער, ואחרי כמה רגעים התהפכה הספינה ונפל בנהר, ונטבע שם. ישע אהרן). ג. ברשימות זקני החסידים בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד, יום ב' של ראש השנה תרפ"ט: "...אח"כ הלכנו לנהר לומר תשליך...". "בידברי אהרן", מנהגי קארלין, עמ' רכה: "תשליך ביום ראשון. ואם חל יום ראשון בשבת אומרים ביום ב' דר"ה אחר מנחה". ד. במחזור בית אהרן וישראל: "...וכשאין באפשרות ללכת ליד הנהר בר"ה, אזי הולכין בר"ה ליד מקום מים (מקוה או בור) וביום שאומרים בו סליחות של י"ג מידות הולכין ליד הנהר ואומרים תשליך...". בעת מגורי מרן אדמו"ר זיע"א בויליאמסבורג לא רצה לילך לנהר בר"ה מחמת המצב ששרר שם ליד הנהר, ואמר שאפשר ביתשליך אחד להפסיד את כל עבודת ראש השנה, ולכן הלך ביום י"ג מדות. ה. ברשימות החסיד ר' צבי פעטשעניק ז"ל מחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א: "...גייענדיג פון תשליך האט דער עולם גימאכט א קייט... און דער רבי זצ"ל איז גיגאנגען אין מיטן...". ברשימות מחצה"ק של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "...הרבי לובש את מעיל המשי, והולך לתשליך עם כל הקהל. הרבי הולך בראש ושני גבירים

בבורות שכבר נגמרו, מנהג חסידי בית אל יכב"ץ אשר בתוך העיר לעשות על שפת הבור אע"פ שאין בו מים והוא כיון שאינו אלא לרמוז בעלמא דעיקר הכוונה הוא אל ים העליון...".

(ד) ביומן מביקור מרן אדמו"ר זיע"א בשנת תשט"ו (כת"י, רשימות הרה"ח ר' צבי יעקב בריזל שליט"א): "אדמו"ר הלך מהמדרגות שבחדר המדרגות ע"י א"מ [הרב החסיד רבי אלעזר בריזל ז"ל] ואמר א"מ לאדמו"ר מאין נלקח המנהג שאומרים תשליך ב"ג מדות, כי זה ידוע שביה"כ היה העקידה, וטעם אמירת תשליך הוא משום שכשאברהם אבינו הלך לעקידה נדמה לו השטן לנהר של מים, והלך אברהם אבינו בתוך הנהר עד כי באו מים עד נפש, וי"ג מדות הוא יומיים קודם יוה"כ, וממילא אז היה אאע"ה באם הדרך...".

(ב) יש שכתבו שגם כשחל אדר"ה בשבת ילכו לתשליך ביום זה, כי זריזים מקדימים למצוות, וכך פסק בשבות יעקב (ח"ג סי' מ"ב) והוכיח כן מדברי המהרי"ל. אולם בקיצור של"ה הק' (עניני ר"ה) כתב שלא לאומרו בשבת. גם הגרחד"א בברכ"י (תקפג) ובשו"ת יוסף אומץ (סי' יז) העלה שע"פ הסוד אין לומר סדר תשליך בשבת. במט"א (תקצח, ה ו) הביא את שני הדעות, ובאלף למטה (סקי"א) כתב שאין נוהגים לעשותו בשבת, "וכן נוהגים בגלילותנו ובהרבה מקומות (וכן העיד השד"ח) וכ"ה על פי סוד שלא לומר בשבת וכן הרמ"ז ז"ל מנע אמירתו בשבת".

(ג) בכפה"ח (תקפג, ל): "ומנהג עיר קדשנו ירושת"ו שאין מעיינות עושים תשליך על שפת הבור שהוא מקום מים ולפעמים אף שאין מים

ה. סדר (ה) תשליך: 'מי אל כמוך' (פ"א), רננו צדיקים, לא ירעו, סדר 'שיר למעלות', יהי רצון ושיר המעלות".

מפינסק משני צדיו, וכל העיר מתרוממת יחדיו. מהחלונות ומהמרפסות, דוחקים לראות את פני הרבי. וכל העיר מקטנם עד גדלם כולם מביטים ורצים יחד עם הקהל לתשליך. הולכים לנהר. הרבי ניגש. אומר מהר את המזמורים. והולכים בחזרה...". ברשימות זקני החסידים בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד: "...דיא גאנצע שטאט איז נאך גיגאנען אפשר 5000 מענטשן האבין בעלאגערט די גאס, דיא פאליציי אויף די פערד האבין געהיטן די הארדענג, צוריק איז אויך גיוועזן אזוי... המלך הלך בראש העם ואחריו הזקנים ואחריהם כל איש ישראל מלוים אותו עד ביתו...". וברשימות מחצה"ק בלוצק אצל מרן אדמו"ר זיע"א: "...כבר לפני גמר תפילת מוסף באו אלפי אנשים עירוניים (שגמרו מוקדם את התפילה והספיקו לאכול) לביהכ"ס שלנו, וכבר היו במשך כל הטיש, התפללו מנחה יחד אתנו, וחכו לכ"ק זי"ע ללכת אתו לתשליך. כאמור לוו את כ"ק זי"ע על תשליך אלפי אנשים, חסידים וגם עירוניים כשכ"ק זי"ע יצא לרחוב הראשי חכו לו שוטרים רוכבים על סוסים שפינו לאט לאט את החוב מאנשים ומרכב במשך כל הדרך, בערך 1.5-2 ק"מ. מלפני כ"ק זי"ע בערך במרחק של עשרים מטר הלכה שרשרת של צעירים ברוחב של המדרכה ופינתה את המדרכה מאנשים, וקרוב לכ"ק זי"ע הלכה שרשרת שניה מסביב לכ"ק זי"ע במשך כל הדרך, התהלכה ערכה הלוך וחזור עד שעה וחצי ויותר...". ו. ברשימות החסיד ר' צבי פעטשעניק ז"ל מחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א: "...גייענדיג פון תשליך... און האבין גיזונגען און גיטאנצט א גאנץ וועג...". ברשימות מחצה"ק של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "...הקהל שר, והולכים בשירה על פני העיר, אחד מהאורחים המטיב רקוד - רוקד לפני הרבי עד ביתו. דאס שטעטל איז אויפגעלעבט, כך הוא רוקד עד שמגיעים לבית הרבי...". ברשימות מחצה"ק בלוצק אצל מרן אדמו"ר זיע"א: "...כל הדרך לתשליך ומתשליך שרו מרשים או רקדו טענצליך - ריקודים...". החסידים בעיה"ק טבריה היו שרים ניגון מיוחד בעת ההליכה לתשליך. ז. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "...פעם אחת הלך עם לאנטערנעס [אבוקות אור]...". וברשימות אחד מתושבי קארלין: "...פעם נוספת ראיתיו [את מרן אדמו"ר זיע"א] בראש השנה לעת ערב כשהלכו מתשליך. נשאו אותם על כסא, וכולם הלכו עם נרות הבדלה...". וברשימות מחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א: "...אז מ'איז גיגאנען צו תשליך איז שייך גיווען זייער שפעט, די איינוואוינער זיינען ארויס מיט לאמפן צו לייכטן ווי דער עולם גייט...". וברשימות מחצה"ק בקארלין בחזרה מסדר 'תשליך': "...עס איז שוין אויס געקומען ביינאכט, אין דיא הייזער האט מען ארויס גישטעלט ליכט בשעת אדמו"ר שליט"א איז פערבייא גיגאנען...". ח. בסידורו הקיף הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א נכדו חורגו של מרן אדמו"ר זיע"א מה שנדפס בסידור לאמר 'מי אל כמוך' וימן המצר' ג' פעמים. (גם הקיף בסוגריים תפילת 'יהי רצון וכו' אל עליון מוכתר וכו'. [הרה"ק הרי"מ מקאריץ זיע"א אמר שאין לומר תפילה זו, ובטעות נדפס בסידור אחד 'יהי לצון'] וכן הוסיף אחר הפסוק 'לא ירעו': 'שיר למעלות וגו' תמצא אצל הוצאת ס' תורה לר"ה בדף מ"ב ע"א". בסדור באו"י (תשי"ב) נדפס אחר 'לא ירעו': 'ממעמקים', 'יהי רצון' וסדר 'שיר למעלות'. ולאחר מכן

המעייץ ויקרא שם ג"פ של מי אל כמוך כו' תתן אמת ליעקב כו' שבסו' מיכה המורשתי שאלו הם בחי' י"ג תיקוני...".

(ה) ברמ"א (תקפג, ב) הזכיר רק אמירת פסוק 'ותשליך במצולות ים'. ובשעה"כ (דרושי ר"ה): "... ויעמוד על שפת הים או על שפת הברא או

ו. אחר אמירת סדר תשליך מנערים (1) הבגד העליון<sup>ט</sup>.

ז. כשחזרו מסדר 'תשליך' יצאו בריקוד על יד בית הכנסת 'ויעשו כלם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם'<sup>כ</sup>.

המשך מנהגי ימי ראש השנה, עשרת ימי תשובה, יום הכיפורים וחג הסוכות  
במאמרים הבאים בעזה"י



"תפלה מספר עבודת הקודש". ט. בסדרו של הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א נדפס לאחר ייכבוש עונותינו: ינער בגד הציצית שלו וכן בפסוק לא ירעו. והגיה על כך הר"מ: "בזכרוני שאדמו"ר זצוק"ל מסטאלין ... היה מנער הקאפטן .. ק ב.. לא ירעו או סוף כל הסדר". וכן בסוף הסדר רשם: "ואח"כ מנערים כנפי כסותם [בזכרוני הקאפטן]". ובסדר ובמחזור באו"י: "ומנערים כנפי כסותם". י. ברשימות מחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א: "...און אז דער עולם איז צוריק געקומען צו דער גרייסע שוהל האבין זיי גיטאנצט ארום דער גרייסער שוהל...". וברשימות מחצה"ק של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "...כשמגיעים להויף רוקד כל הקהל ריקוד עגול גדול, רוקדים כך עד הלילה, ואז מרקידים עצמם לתוך הבית, ורוקדים עד תפילת ערבית...". ברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל מחצה"ק בלוצקא אצל מרן אדמו"ר זיע"א: "...חזרנו כבר בחושך, ולאור הפנס של הרחוב שע"י ביהכ"ס יצאו כל המלווים בריקוד נלהב כש"ק זי"ע עומד באמצע או לפעמים קצת בצד ליד בית הכנסת...". יא. ברשימות מחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א: "...גיטאנצט מיט די ווערטער 'ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם', סיהאט גידויערט דער רקוד מער ווי א שעה...". ביומן מביקורו של מרן אדמו"ר זיע"א בירושלים ת"ו בשנת תשט"ו: "...לאחר תשליך נכנס לחדרו, והקהל רקדו בפנים 'ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם', השמחה וההתלהבות מתרבה...".

הגלימה או בגד העליון ע"ג הבור או ע"ג המעיין...". ובמט"א (תקצח, ד): "...ומנערים שם שולי הבגדים, והוא לרמז בעלמא לתן לב להשליך החטאים ולחפש דרכים מן היום ההוא והלאה שיהיו בגדיו לבנים ונקיים מכל חטא...".

(1) בפע"ח (שער השופר פ"ה): "...באמרך ותשליך במצולת ים כל חטאתם, תכוין שתשליך כל חטאת וכל מקטרג במצולת ים עליון... וינער שולי הבגדים כשאומרים ותשליך במצולות ים...". ובכפה"ח (תקפג, ל) כתב: "וכשאומרים ותשליך במצולות ים כל חטאתם מנערים שולי

# הערות

הרב יעקב חיים סופר

## חידושים וביאורים

### א. בענין רק בכל אות נפשך

דברים (י"ב ט"ו): "רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר ככרכת ה' אלהיך אשר נתן לך".  
ובתרגום אונקלוס שם: "לחוד בכל רעות נפשך תכוס ותיכול בשרא ככרכתא דה' אלהך די יתב לך",  
ובתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל שם תרגם: "לחוד בכל רעות נפשכון תיכסון ותיכלון בישרא הי  
ככרכתא דה' אלהכון דיהב לכון בכל קירויוכון".

ושם (פסוק כ'): "כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר דיבר לך, ואמרת אוכלה בשר כי תאוה נפשך  
לאכול בשר בכל אות נפשך תאכל בשר", ובתרגום אונקלוס שם: "ארי יפתי ה' אלהך ית תחומך כמא די  
מליל לך, ותימר אכול בשרא ארי תרועי נפשך למיכל בשרא, בכל רעות נפשך תכול בשרא", ובתרגום  
המיוחס ליונתן בן עוזיאל שם תרגם: "ארום יפתי ה' אלהכון ית תחומכון היכמא דמליל לכון, ותימר  
איכול בישרא, ארום תירוג נפשך למיכול בישרא, בכל רגוג נפשך תיכול בישרא".

ועוד שם (פסוק כ"א): "וזבחת מברך ומצאנך וגו' ואכלת בשעריך בכל אות נפשך", ובתרגום  
אונקלוס שם: "ותכוס מתורך ומענך וכו' ותיכול בקרויך בכל רעות נפשך", ובתרגום המיוחס ליונתן בן  
עוזיאל שם תרגם: "ותכסון מן תוריוכון ומן עניכון וכו' ותיכלון בקירויוכון בכל ריגוג נפשיכון".

ובדברים (י"ח ו'): "וכי יבא הלוי מאחד שעריך מכל ישראל אשר הוא גר שם ובא בכל אות נפשו אל  
המקום אשר יבחר ה'", ובתרגום אונקלוס שם: "וארי ייתי לואה מחדא מקרויך מכל ישראל די הוא דר תמן  
וייתי בכל רעות נפשה לאתרא די יתרעי ה'", ובתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל שם תרגם: "וארום ייתי  
ליואה מחדא מן קרויוכון מן כל ישראל דהוא דייר תמן וייתי בכל כרוך דרעיא נפשיה לאתרא דיתרעי ה'".

והתבוננתי בס"ד וראיתי שיש כאן דבר פלא שאונקלוס הגר ע"ה בכל ארבעת המקומות מתרגם תיבות  
אות נפשך באופן אחד בלא שינוי רעות נפשיה, ואילו תרגום המיוחס ליונתן משנה תרגומו שאת נפשך  
במקום הראשון תרגם רעות נפשכון, ובמקום השני והשלישי תרגם ריגוג נפשך, ובמקום הרביעי תרגם  
אות נפשו דרעיה נפשי, והוא נוטה לתרגומו במקום הראשון ודוק. [וענין "ריגוג" הוא חמדה כדפירשו  
רש"י דברים (ה' י"ז), ורמב"ן ויקרא (כ"ג מ'), וריטב"א סוכה (כ"ט ב'), והרב המאירי שם (ל' א') ועוד].

ונעלם ממני ולא אדע טעמא דמילתא ומה פשר דבר שהמיוחס ליונתן לא תרגם לאותם תיבות ממש  
באופן אחד קבוע אלא שינה תרגומו ממקום למקום כנ"ל וצ"ב, וכבר בחיבורי תורת יעקב הראיתי כזאת  
שאונקלוס אינו משנה תרגומו ובכל מקום מתרגם בשוה, אבל המיוחס ליונתן בן עוזיאל אינו שומר דרכו  
ומשנה תרגומו ממקום למקום, עיין שם (סימן נ"ד אות ב', וסימן נ"ו אות א', וסימן ק"א אות ג', וסימן  
קס"ב), והדבר טעון ביאור רב ורחב, והיודע יבאר וישא ברכה מאלה המערכה אמן.



בנוסח הגט כתוב: "וצביתי ברעות נפשי בדלא אניסנא", ועיין בחידושי הרמב"ן ז"ל גיטין (פ"ה ב'),  
ושו"ת מהרש"ם ח"ב (סימן י"ד) ושם ח"ג (סימן ר"ז).

ורבינו הלבוש ז"ל (אה"ע סימן קכ"ו ס"ד) כתב שמשפט קריאת תיבת ברעות כך האות ר' בפתח ואות  
ע' בשוא, ואות ו' בפתח, ע"ש. [ואכן כן ראיתי בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל לספר דברים (י"ב ט"ו)]

שכתוב בכל רעות נפשכון, אות ע' מנוקדת בחטף פתח ואות ו' מנוקדת בפתח, וזה כסברת רבינו הלבוש ז"ל. ויש ספרים דגרסי בכל רעות בשני ויין].

אבל רבינו הגדול הפרי חדש ז"ל אה"ע (סימן קכ"ו אות ל"ג) הביא דברי רבינו הלבוש ז"ל וחלק עליו וכה כתב: "תרגום רצון הוא רעות והאות ע' בשורק וכך כתוב בספר דניאל, וכך היא הקריאה גם כאן, ופשוט עכ"ל.

וראיתי לגאון רבי אהרן בן שמעון ז"ל בספר שער המפקד אה"ע (הלכות גיטין דצ"ה ע"א) שהביא דברי הרב הלבוש ודברי הפרי חדש וכתב: "ומה שכתב הפרי חדש שכן כתוב בספר דניאל - את אדני הסליחה כי לא נמצא פסוק כזה בספר דניאל, חפשתי ולא מצאתיו, והרי ספר דניאל לפניך לך נא ראה. ואם כוונת הפרי חדש לומר על התרגום שתרגם מלת כרצונו הנמצאת בספר דניאל כרעותיה [תרגום ספר דניאל אינו איתי, ועל כן אני אומר דרך אולי ומזה ישיג הפרי חדש על הרב הלבוש] לא אדע מה זאת השגה, דתחת אשר נלך ללקוט בשדה אחר שכבר נודע שתרגום כתובים איננו מאונקלוס ויותר בן עזיאל רק נתחדש בימי התנאים כדכתבו התוספות שבת (קט"ו א' ד"ה ובידו), ותחת להתלמד מהמתרגם דכתובים שתרגם בדניאל כרצונו כרעותיה, או רצון אות ע' בשורק, הלא טוב לנו ללמוד מתרגום אונקלוס עצמו, שבספר שמות (כ"ח ל"ח) על הפסוק על מצחו תמיד לרצון, כך תרגם לרעוא להון אות ר' בפתח ואות ע' בחטף פתח ואות ו' בקמץ וכדכתב הלבוש.

גם בספר ויקרא (א' ג') לרצונו לפני ה' כך תרגם אונקלוס לרעוא ליה בניקוד הנ"ל וכדכתב הלבוש, ואונקלוס במקומות רבים בספר ויקרא שכתוב ריח ניחוח לה' תרגם קרבן דמתקבל ברעוא קדם ה' בניקוד רעוא כדכתב הלבוש לך נא ראה.

ואם כן ניקוד של רעות אות ע' בשורק או תרגום רצון רעות - אינם כרעותיה דאונקלוס הגר, ודברי הרב הלבוש יצאו זכאים מהשגת הרב פרי חדש, כי אין כאן השגה כאמור" ועוד האריך שם.

ועם שאיני כדאי כלל וכלל, בעניותי לא הבנתי כל דברי קדשו ז"ל, נלע"ד כי כל הדברים תמוהים מאוד, ודברי רבינו הפרי חדש ז"ל אמת ויציב אמת ואמונה כמנהגו הטוב זיע"א.

תחילה וראש מה שכתב הרב שער המפקד ז"ל שאין פסוק כזה בספר דניאל וכו', הנה בזה צדקן דבריו, דאכן פסוק כזה בספר דניאל לא נמצא, אבל הפסוק נמצא גם נמצא בספר עזרא כמו שהמעייין שם (פרק ה' פסוק י"ז) יראה שכתוב להדיא: "ורעות מלכא על דנה", ואות ע' מנוקדת בשורק ו' וזה ממש כדכתב הפרי חדש ז"ל. [ובדברי הפרי חדש או שנפלה טעות סופר וצריך לומר עזרא במקום דניאל, או אחר שגם ספר דניאל וגם ספר עזרא כתובים בארמית, הכי רהיט ליה בזכרונו הכביר, וכן נראה].

ועוד שם בספר עזרא (ז' י"ח) כתוב: "למעבד כרעות אלהים תעבדון" וגם כאן האות ע' בשורק ו' וכדברי רבינו הפרי חדש ז"ל, ובזה נסתרו כל דברי הרב שער המפקד ז"ל.

ומה שרצה הרב שער המפקד ז"ל לומר שאולי כוונת הפרי חדש ז"ל לתרגום דספר דניאל שתרגם תיבת רצונו [הנוכרת בספר דניאל ארבע פעמים], תמהני על הדברים הללו תרגום רבותינו לספר דניאל מאן דכר שמיה, והיכן מצא הרב שער המפקד ז"ל שיש תרגום ארמי לספר דניאל, ותלמוד ערוך הוא שיונתן בן עזיאל לא תרגם דניאל כאומרם להדיא במגילה (ג' א'), ותרגום אחר לדניאל אין ולא נזכר בשום מקום, והוא פלא. [ובדרך דוחק נאמר שהתכוון לספר הנקרא "פשיטא", עיין במבוא לספר מדרש דניאל (דף ז') וצע"ע].

כמו כן מה שרצה הרב שער המפקד ז"ל לומר שתחת שנלך אחר תרגום דניאל יש לנו ללכת אחר תרגום אונקלוס שתרגם רצון כדברי הלבוש שבספר שמות (כ"ח ל"ח) על הפסוק על מצחו תמיד לרצון, תרגם לרעוא להון אות ר' בפתח ואות ע' בחטף פתח ואות ו' בקמץ וזה כדכתב רבינו הלבוש ז"ל - תמה אני על עצמי שלפי שעה נעלמו ממנו ארבע מקומות בתרגום אונקלוס לספר דברים שתיבת רעות מנוקדת כמו הפרי חדש ז"ל, דהיינו אות ע' בשורק ו', עיין שם פרק י"ב ט"ו כ' וכ"א, ועוד שם פרק י"ח ו' וכנ"ל. ואם כן עד שנלמד מניקוד תרגום אונקלוס בתיבת "לרעוא" כדעביד הרב שער המפקד ז"ל, בודאי הגמור יש ללמוד מניקוד אונקלוס לתיבת "רעות" שעליה אנחנו דנים ואותה אנחנו מבקשים, והיא מנוקדת כפסוקים בספר עזרא וכדברי רבינו הפרי חדש ז"ל וז"ב.

ולפי דברינו האמורים כאן יש עוד להאריך ולעמוד בכל מה שכתב בשער המפקד שם בוויכוחו עם הגאון המובהק משאלוניקי רבי שלמה בולא ז"ל בעל לחם שלמה, יראה המעיין כי קצרותי. ולדינא צדקו דברי רבינו הפרי חדש ז"ל אחר שכך כתוב להדיא בשני מקומות בספר עזרא כנ"ל, וגם ב"קדיש" כולם אומרים כרעותיה העין בשורק ו', ולא מצינו מי שאומר שהאות ע' בשוא והאות ו' בפתח ודוק זה הנלע"ד בס"ד.

## ב. בענין הכרזה במסית

דברים (י"ג ז'): "כי יסיתך אחיך או בן אמך וגו', נלכה ונעבדה אלהים אשר לא ידעת וכו', הרוג תהרגנו, וכל ישראל ישמעו ויראו ולא יוסיפו לעשות כדבר הזה בקרבך".

סנהדרין (פ"ט א'): "תנו רבנן ארבעה צריכים הכרזה, המסית, ובן סורר ומורה, וזקן ממרא, ועדים זוממין, בכלהו כתיב וכל העם וכל ישראל, בעדים זוממין כתיב והנשואים דלא כולי עלמא חזו לטהרותא".

ופירש רש"י ז"ל: "הכרזה, פלוני מת בבית דין שעבר עבירה זו כדי לרדות את האחרים: וכל ישראל, ישמעו ויראו: ובעדים זוממין כתיב והנשואים ישמעו ויראו משום דלא שייך למיכתב וכל העם דלאו כולי עלמא חזו לטהרותא שיש גזלין, ומלוי בריבית ומועלי שביעית שהן פסולי לעדות".

והנה אכן כן הוא, במסית כתוב וכל ישראל ישמעו ויראו וכו', ובזקן ממרא כתוב (דברים י"ז י"ג) וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד, וכן בעדים זוממין כתוב (דברים י"ט כ') והנשואים ישמעו ויראו ולא יוסיפו לעשות עוד כדבר הרע הזה בקרבך, וכן בבן סורר ומורה כתוב (דברים כ"א א') וכל ישראל ישמעו ויראו.

וצ"ב סדר דברי התנא דברייתא דנקט בן סורר ומורה שני, והוא האחרון בסדרא דקרא, והיה לו לשנות בסדר המקראות, דתנא אקרא קאי (ברכות ב' א') וכבר מצינו שדקדקו כזאת רבותינו ז"ל במסכת סנהדרין (מ"ט ב'), ועיין.

וראיתי שהרמב"ם ז"ל בחיבורו הגדול הלכות ממרים (פ"ג ה"ח) כה כתב: "ארבעה צריכין הכרזה זקן ממרא, ועדים זוממין, והמסית, ובן סורר ומורה, שהרי כולן נאמר ישמעו ויראו, ולכאורה צ"ב ששינה הסדר לגמרי, לא כתורה הכתובה, ולא כתורה שבעל פה.

ובס"ד נתעוררתי בדקדוק עצום, דהמעייין בדברות עטרת המפרשים רש"י ז"ל בפירושו לתורה יראה שבשלוש מקומות דהיינו גבי זקן ממרא, ועדים זוממין, ובן סורר ומורה הביא דרשת חז"ל שהם צריכים הכרזה, ורק גבי מסית שהוא המקום הראשון הנזכר בתורה, לא הזכיר כלל ענין זה של הכרזה, והוא פלא, וכעת אין תחת ידי רק חומש עם פירוש רש"י ועיקר שפתי חכמים, ורשמתי לי למזכרת, עד שנעייין בדברי המפרשים ז"ל אם דברו בזה.

עוד נתעוררתי להבין אחר שרז"ל בתלמוד שם כבר דקדקו בקרא מדוע בעדים זוממין לא נזכר וכל העם וכו', יש להבין מדוע גם לא נתעוררו לדקדק שאר השינויים ששינתה התורה גבי הנך ארבעה, כגון שבזקן ממרא כתבה התורה "ולא יזידון עוד" שלא נאמר בשאר, ובהם רק נאמר ולא יוסיפו לעשות, וכן במסית כתוב וכל ישראל ישמעו ויראו, עם תוספת ו' סופית מה שלא נאמר בשאר ששם רק כתוב ישמעו ויראו, ויש נפקותא גדולה אם כתוב ו' סופית עיין בחיבורי הדר יעקב ח"ה (סימן כ"ד), וכל זה צריך ביאור ועיין בדברות רבותינו המפרשים ע"ה, [ואחר כך מצאתי בהגהות הגאון רש"י שם הרגיש קצת וכתב בזה דברים נכונים כדרכו ז"ל].

ומצאתי עכשיו בפירוש הרע"ב ז"ל דברים (י"ז י"ג) שכה כתב: "וכל העם ישמעו מכאן שממתינין עד הרגל וממיתין אותו, פירוש עד ערב הרגל או סמוך לו שאין לומר ברגל עצמו שהרי אין עונשין ביום טוב כדנפקא לן מלא תבערו אש וכו'.

וקשה למה רש"י לא פירש כאן [בזקן ממרא] מלמד שצריך הכרזה כמו שפירש בפרשת מסית ובפרשת בן סורר ומורה. ויש לומר משום שהמסית ובן סורר ומורה נדונין בעירם בבית דין של עשרים ושלושה, אבל זקן ממרא אינו נדון אלא בבית דין של שבעים ואחד בירושלים, לכך פירש בו ממתינין עד הרגל שהוא דבר מפורסם מהכרזה, ובשנים האחרים אין בהם פרסום אחר אלא ההכרזה בלבד".

ומבואר שגירסת הרע"ב ז"ל בפירושו רש"י לתורה היתה שבמסית הזכיר רש"י הכרזה, ובזקן ממרא רש"י ז"ל לא הזכיר, וכמפורש בדבריו, ובספרים שלנו הפוך הוא שבבן סורר ומורה רש"י ז"ל לא הזכיר הכרזה, ובזקן ממרא הזכיר הכרזה כנ"ל, וצ"ע.

עוד מצאתי בספר ערוך לנר שנהדרין שם: "לפי סדר התורה היה לו לחשב בן סורר ומורה אחר זקן ממרא ועדים זוממים, והא דחשיב אותן לפי סדר זה, היינו משום דמסית ובן סורר ומורה תרווייהו בסקילה, וזקן ממרא אחריהם דבחנק, ועדים זוממים לבסוף או משום דבלישנא דקרא עדים זוממים אחר זקן ממרא, ועוד דבכלל עדים זוממים הם גם חייבי מלקות וממון כמו שכתב הרמב"ם הלכות עדות (פרק י"ח) עכ"ל. ודוק.

הרב יעקב חיים סופר

## מנהגי הסתומה בפ' והיה אם שמע

עפ"י רבותינו תלמידי הבעשה"ק ותלמידיו

הנמצא בלשבת משמרת סת"ם בברוקלין נ"י.

בכ"ק הרה"ק רבי צבי סופר ממעזיבוז (סופר הבעש"ט), ראינו בסוף פ' שמע שהקפיד להניח ריוח פחות מט' אותיות קטנות, ובתחילת פ' והיה אם שמע פחות מט' אותיות גדולות (ויותר מט' קטנות). כך ראינו בתפילין הקדושות של הרה"ק בעל קדושת לוי, ובעוד כמה תפילין מכת"י קדשו. (ברם בתפילין שהניח כ"ק האדמו"ר ממכונבוקא זצ"ל מכת"י הרה"ק רבי צבי סופר הנ"ל הריוח בסוף פ' שמע כשיעור י' אותיות קטנות).

(אגב, הרה"ק רבי צבי סופר בודאי היה קודם התפשטות הפמ"ג)

בכ"ק הרה"ק רבי אפרים סופר מבראד, ראינו בסוף פ' שמע שהקפיד להניח ריוח פחות מט' אותיות קטנות, ובתחילת פ' והיה אם שמע הניח ט' אותיות גדולות (כמבואר בספר משנת חסידים) וכך ראינו בתפילין של יד של הרה"ק המגיד ממעזריטש מכ"ק של רבי אפרים סופר הנ"ל.

בכ"ק הרה"ק בעל אופ"מ מפשעווארסק, ראינו בסוף פ' שמע שהקפיד להניח פחות מט' או"ק, ובתחילת פ' והיה אם שמע פעמים עשה הסתומה כשיטת הרמב"ם, וכך כתב להרה"ק בעל אוהב ישראל מאפטא ועוד, ופעמים כהטו"ז כדעת הפמ"ג פחות מט' או"ק, כך כתב להרה"ק בעל נוא"א מליזענסק ועוד.

בכ"ק הרה"ק רבי דוד מהאניפולי, ראינו בסוף פ' שמע שהקפיד להניח פחות מט' או"ק, ובתחילת פ' והיה א"ש פעמים הניח לפחות י"א או"ק ופחות מט' או"ק, כך כתב להרה"ק הרבי ר' זושא, וכן בתפילין שכתב להרה"ק רבי משה מסאווראן, וכך ראינו בתפילין מכת"י קדשו של ר"ד מהאניפאלי אצל כ"ק אדמו"ר מסקוירא ב"פ זצ"ל (אך בתפילין שכתב להרה"ק רבי משה מסאווראן הניח בסוף פ' שמע י' או"ק). ובפרשיות של ראש שכתב הרה"ק ר"ד מהאניפולי לרבו הרה"ק המגיד ממעזריטש, עשה הסתומה כשיטת הטו"ז כדעת הפמ"ג פחות מט' או"ק מכל צד.

דוד יהודה ליב גרינפעלד

יור"ר ומייסד "ועד משמרת סת"ם" בארה"ב  
וממייסדי מכון משמרת סת"ם באה"ק

## בענין עשה רוחה לא תעשה

לכבוד מערכת קובץ הנפלא המאיר לארץ ולדורים בית אהרן וישראל הי"ו  
בקובץ גליון ה' (סיון תמוז) תשס"ח. ראיתי שהעיר הרב יוחנן ברי"צ בריזל שליט"א במה שהקשה הפנים יפות פר' ויקהל איך בניית המשכן דוחה שבת דלא הוי בעידנא שמקיים המצוה רק בגמר המשכן ולא הוי בעידנא ונתקשה הרה"ג דלכאורה חזינן בכמה מקומות דכשעושה כל מעשה המצוה גם תחילה

המצוה נחשב לחלק מהמצוה עשה ודברי הפנים יפות צ"ב ולענ"ד י"ל בדבריו עפ"מ שחקר בצפנת פענח הל' בית הבחירה פ"א האם המצוה הוא שיעשו המשכן או שיהיה המשכן דעיקר בניית המשכן הוא לא עצם הבנייה רק שיהיה משכן מוכן ועיין מה שהאר"ך בזה כ"ק זקני מרן אדמו"ר הגה"ק מצאנו צוק"ל בשו"ת דברי יציב חו"מ ספ"ז באריכות נפלאה וכן בקהילות יעקב יבמות סימן ה' כתב דנחלקו בזה תוס' שבת כד: והרשב"א שם אי בניית ביהמ"ק נחשב ויכול לקיימו למחר דאי המצוה הוא שיהיה בנוי א"א לומר דנחשב דיכול לקיימו למחר יעו"ש עכ"פ עפ"ז י"ל דהפנים יפות ס"ל דהמצוה שיהיה בנוי וע"כ ס"ל דמצוה מתקיימת רק בגמר המשכן דבשלמא אי המצוה עצם העשיה א"כ כל מעשה הבנייה נחשב למצוה אע"פ שעיקר המצוה מקיים בסוף משא"כ אי המצוה מתקיימת רק כשיש משכן בנוי ודו"ק היטב וברוך אגב יל"ע במש"כ האבני נזר (או"ח סימן שפ"א) דמצות אכילת מצה הוא שבשעת חצות יהיה המצה נאכל כבר לפני חצות יעו"ש ולפי"ז דאין עצם האכילה מצוה יוקשה דאיך שייך באכילת מצה עדל"ת דמשמע מדבריו דהעשה מקיים רק בשעת חצות ואולי הירושלמי קאי אי מצה נאכל כל הלילה וצ"ע ויל"פ עפ"מ שכתב הקה"י שם יעו"ש"ה ואכמ"ל.

ומה שהביא מהאחרונים שכתבו דאי במצוה מקיים בח"ש א"כ זה דוחה ל"ת יש לתרץ מה שהקשה בכלי חמדה פר' ואתחנן אות ו' דאיך מותר לאכול ח"ש מצה אם אין לו שיעור שלם והא עובר בכל תגרע יעו"ש ואי בח"ש אמרינן ג"כ שדוחה ל"ת י"ל דהמצוה של הח"ש מצה דוחה הל"ת דבל תגרע ודו"ק ואולי ס"ל להכל"ח דאין ח"ש דוחה ל"ת.

ובגוף הקושיא שהאר"ך במש"כ התוס' בשם הירושלמי דמצות מצה ידחה ל"ת דחדש דלא הוי בעידנא שעובר על האיסור בח"ש יש לתרץ עפ"מש"כ בברוך טעם דין עדל"ת פ"א שכתב שם דכשהאיסור הוא דבר מועט דהיינו ח"ש והעשה מקיים בשלימות לא בעי דומיא דכלאים בציצית מכיון דכה"ג עדל"ת מסבא ולכן לא בעי בעידנא יעו"ש נועם דבריו לפי"ז א"ש דהעשה במצה מקיים בשלימות שאוכל שיעור שלם אע"פ שעיד"ז עבר לפני זה איסור דח"ש לא איכפת לן מכיון שמצות אכילת מצה קיים בשלימות דוחה אפילו שלא בעידנא ודו"ק.

ולולי דמסתפינא אמנא עפ"מ שחקרו האחרונים האם איסור ח"ש הוא חלק מכל איסור או שזה איסור כללי בפנ"ע שכל האיסורים אסור לאכול ח"ש וכ"ק אא"ז צוק"ל הביא כמה דוכתי חקירת האחרונים בזה ובדברי יציב או"ח סק"י"ח הביא חקירת האחרונים בזה וציינן לדברי הש"ך יו"ד סרל"ט סק"כ שבח"ש אין בו לאו מיוחד יעו"ש.

ואולי י"ל דאי נימא דזה איסור כללי א"כ האיסור הזה הוא רק כשאוכל ח"ש בלבד משא"כ כשאוכל שיעור שלם אינו עובר כלל בהאיסור דח"ש וכע"ז בשו"ת רעק"א סקנ"ד בנשבע על ח"ש דהשבועה חל מכ"מ כשאוכל אח"כ שיעור שלם שוב נפקע השבועה יעו"ש ויש לחלק עכ"פ אי נימא דהאיסור נפקע י"ל דלק"מ דכשאוכל שיעור שלם אפילו שלא בבת אחת לא נכלל בזה האיסור דח"ש דחדש ודו"ק בס"ד ויל"פ עוד עפ"מש"כ בחכם צבי ספ"ו דהאיסור דח"ש הוא משום דאחשביה לאכילה ולכן בשבת לא אסור יעו"ש לפי"ז כשמשלם אח"כ לשיעור שלם גילה דעתו שלא החשיב כלל ח"ש לאכילה אך לפי"ז צ"ע דגם באוכל היתר אח"כ יופקע האיסור דח"ש כע"מש"כ האחרונים בח"ש ע"י תערובת ואולי י"ל דכשאוכל היתר אח"כ סו"ס מהאיסור החשיב האכילה של הח"ש משא"כ כשאוכל מהאיסור עוד ח"ש גילה ברעתו שאין אצלו אכילת ח"ש חשיבות רק בצירוף עוד ח"ש וממילא לא עבר על איסור ח"ש כה"ג רק האיסור של שיעור שלם ושוב מתורץ הקושיא ודו"ק.

וגוף הקושיא ל"ק לפ"מ שהביא המג"א סתמ"ו סק"ב מהשבילי לקט בשם ר"ת דעשה דרבים לא בעי בעידנא ומקודם מצד המג"א דרק שופר שיחיד מוציא רבים אך בסוף מסיק די"ל דגם חמץ הוי עשה דרבים יעו"ש ולפי"ז גם מצה הוי עשה דרבים ולא בעי בעידנא ודו"ק ועוד י"ל לפ"מ שהקשו האחרונים דאיך שייך לומר עדל"ת דיכול לאכול שלכד"א למל"מ פ"ה יסוה"ת שמצד דיכולין לקיים עשה שלכד"א ותירצו דהכא שמקיים מצוה המצוה אחשביה שיהיה אסור גם שלכד"א דיש לו חשיבות אכילה גם לענין האיסור והרבה האריכו בזה ולפי"ז י"ל דשוב ל"ק דאסור משום ח"ש די"ל שיאכלן שלכד"א וא"כ עוברין האיסור רק משום אחשביה וזה כשמקיים המצוה שיאכל כזית ולפני זה ליכא שום איסור ושפיר הוי בעידנא ודו"ק בס"ד ובוה יש ליישב מה שהקשו האחרונים במה דאיתא בשבת כד: פסחים פג: וכמ"ק דעשה דשריפת נותר ידחה ל"ת דיו"ט דהא לא הוי בעידנא דהמצוה דשריפת נותר מקיים רק כששורף כזית (עיין מנ"ח מצוה ר"ע ואכמ"ל) וכנדמה שזה קושיא שער המלך ולהנ"ל י"ל עפ"מ שהעירו

האחרונים דשריפת נותר הוי מלשאצל"ג עיין שפת אמת פסחים דף ה' שהעיר בזה לגבי שריפת חמץ וכן בתשובת אבני נזר סרל"ח יעו"ש ובעכצ"ל שקיום המצוה נחשב כמלאכה שצריכה לגופה וידוע מחלוקת תוס' ורשב"א שבת ק"ו עכ"פ לפי"ז י"ל דל"ק דלא הוי בעידנא דהרי האיסור עובר רק כששורף כזית דכשלא שרף כזית כלל לא קיים המצוה א"כ אין לו שום תיקון בהמלאכה דאינו שורפו לצורך הנאתו וממילא ליכא איסור יו"ט כלל ודו"ק ויל"פ בכ"ז ולפלפולא י"ל בזה דברי המכילתא התמוהים בפר' בא בפסוק והנותר ממנו עד בוקר מה ת"ל מלמד שאינו נשרף אלא לאור ששה עשר ר' ישמעאל אומר אינו צריך הרי הוא אומר כל מלאכה לא יעשה בהן וכו' מה ת"ל עד בוקר שאם חל ששה עשר בשבת מגיד שאינו נשרף אלא לאור י"ז ונתקשו האחרונים דלשבת צריך פסוק ויו"ט אינו צריך עיין שו"ת חתם סופר או"ח ספ"ה ובית יצחק או"ח סמ"א וכלי חמדה פר' אמור ועוד וי"ל עפ"מ שחידש הפני יהושע שבת מו: דביו"ט דלא הוקש למלאכת המשכן ונצטוו במצרים אסור מלאשאצל"ג יעו"ש וצ"ע מביצה ח: וכמה דוכתי אך עכ"פ בדעת ר' ישמעאל י"ל דס"ל דבשבת שהוקש למלאכת המשכן פטור מלאשאצל"ג משא"כ יו"ט ולכן ביו"ט לא צריכין פסוק שאינו דוחה דהרי לא הוי בעידנא כנ"ל משא"כ שבת שפטור מלאכה שאצל"ג א"כ אינו עובר האיסור רק כששורף כזית סד"א דדחי וצריך קרא ודו"ק.

החותם בכל חותמי ברכות שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה

**נפתלי צבי מוטצנ**

כולל צאנז בני ברק

## בירורים בהלכות שבת

### בדין שבות דשבות לצורך מצוה

השו"ע סימן ש"ז סעיף ה' פוסק דדבר שאסור משום שבות מותר לומר לעכו"ם לעשותו בשבת מפני מצוה כיצד אומר לא"י לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצוה והרמ"א סימן שכ"ה ס"י אומר נהגו היתר לומר לא"י להביא שכר דרך כרמלית ואע"פ שיש להחמיר מ"מ אין למחות ביד המקילין לצורך שבת דהא יש להקל באמירה לא"י לצורך כמ"ש סימן ש"ז והמ"ב אומר דיש להחמיר דמטעם שבות דשבות אין מתירין רק למצוה גמורה כגון שהוא צריך המשקה לקידוש או להביא התבשיל החם שהוכן לסעודת שבת ורואים במ"ב דמצוה גמורה זה לאו דווקא תקיעת שופר אלא ה"ה מאכל חג של שבת ורק בשכר וכיוצא בו צריך להחמיר ועי"ש דבשכר וכיוצא אין למחות אבל פירות אין להקל ועיין פמ"ג סימן רנ"ג סקל"ח דקאי שם על הרמ"א שאסור לעשות חזרת קדירה ע"י עכו"ם והפמ"ג אומר ובסימן שכ"ה ס"י שבות דשבות לצורך שבת יש מקילין ואפשר ה"ה כאן ביבש לגמרי שאין בו חשש בישול כי אם איסור דרבנן לצורך שבת המקיל לא גוערין בו ורואים בפמ"ג דאע"פ דאיירי באיסור חזרה דהיינו המאכל חג שהוכן לשבת לא אומר שמותר אלא דימה זה לסימן שכ"ה דיש מקילין ולא גוערין בו וכ"ה בשו"ת אמרי יושר סימן י"ז דאומר מה דמיון מצות שופר שהיא מצוה גמורה לעונג שבת שאין הדבר מוגבל במה יתענג ועיין ביה"ל רנ"ג ס"ה דמביא את הפמ"ג ואומר כיון דקי"ל שבות דשבות לצורך שבת שרי לכתחילה ובדבר יבש הוי רק שבות דחזרה אפשר שהמקל ע"י א"י אין גוערין בו והיינו דלא אומר כפמ"ג יש מקילין אלא אומר שרי לכתחילה והיינו ע"פ שיטתו בשכ"ה דמאכל חג שרי לכתחילה ולכאורה נראה הא דלא מקיל המ"ב בפשטות דאיסור חזרה הוי איסור חמור קרוב דאורייתא ולכן הפמ"ג ג"כ אומר רק אפשר והביה"ל מביא מהפמ"ג דאפשר דיכולים לדמות חזרה לשאר איסור דרבנן.

החידושים הנדפסים ע"ש הר"ן דף מ: ד"ה שמן אומר ועכשיו למדנו זכות להתיר מה שנהגו עכשיו ליתן מים חמין לתוך החמין בשבת אחר שכבר הוחמו לכדי שהיב"ס שבאו לכלל בישול אע"פ שעכשיו אינם חמין כ"כ מכיון שאינו צוננים דמשום בישול ליכא וה"ל כחזרה דמותר בגרו"ק.

ועיין בשש"כ פ"א הערה כ"ו וכ"ה בספר מאור השבת דלומדים בר"ן דאם נצטנן לגמרי יש בזה משום בישול אחר בישול והיינו כשיטת הרמ"א שנוהגים להקל בלא נצטנן לגמרי ולכאורה נראה לפרש בר"ן דאין כונתו משום בישול אלא משום איסור חזרה והיינו כשיטת המ"א רנ"ג סקל"ו דבנצטנן לגמרי אפי'

ביבש שליכא משום בישול אסור משום חזרה וכ"ה מפורש בריטב"א דף לח: דאומר ומ"מ מוכחא סוגין דבעינן שיחזירנה קודם שנצטנן לגמרי דלא ליחזי כמבשל וכן משמע קצת בחידושי הר"ן בתחילת הדיבור שאומר ולפיכך התירו חזרה בגו"ק דכיון שאינו מחזיר אלא כדי שלא יצטנן ומשמע דאיירי בהם קצת ורק אז מותר חזרה ולכן אומר כאן ג"כ דאע"פ שעכשיו אינן חמין כ"כ מכיון שאינן צוננין דמשום בישול ליכא והיינו דליכא משום בישול כיון שכבר נתבשל וסובר כשיטת הראשונים דאפי' בלח שנצטנן אין בא"ב רק אם היה צונן היה בו משום חזרה וכיון שאין צוננין ליכא משום חזרה ומותר וכן משמע מלשונו דאומר מכיון שאין צוננין "דליכא משום בישול" ואי כונתו דזהו הסיבה שאין בישול ה"ל לומר דכיון שאין צוננין ליכא משום בישול וע"כ כונתו דליכא משום בישול הוא מסיבה אחרת דסובר דאין בא"ב בלח וכ"ה מפורש שם דאומר באמצע הדיבור והלכך תבשיל צונן מותר לחממו נגד המדורה אפי' יס"ב ומפורש דאפי' בצונן אין בא"ב וע"כ דרק משום חזרה צריך שיהיה לא נצטנן לגמרי.

הבי"י סימן ש"י"ח ס"ד מביא על המשנה כל שבא בחמין לפני השבת שורין אותו בחמין בשבת דשיטת רש"י ותוס' הוא דדווקא נתבשל לפני השבת מותר לשרות בשבת אבל הרמב"ם כתב דבר שנתבשל קודם השבת או נשרה בחמין מותר לשרות בשבת ונראה מדבריו דאפי' לא נתבשל כמאכל כ"ד נמי כיון שנשרה במים וותחים חשיב מבושל לענין שלא יחשב כמבשל בשבת כששורה אותו בחמין בשבת והמ"א אומר דמשמע מהשו"ע דפוסק כרש"י שאסור.

והד"מ מקשה על הבי"י דלפני זה הבי"י מדייק מהרמב"ם דאם לא נתבשל לגמרי ואפי' נתבשל כמאב"ד אסור לגמור הבישול וצ"ע ולכאורה ביותר קשה על הבי"י דבשלמא אחר מאב"ד מחלוקת הראשונים אי מותר לגמור הבישול ואפי' בזה מוכיח מהרמב"ם שחייב כקושית הד"מ אבל קודם מאב"ד פשיטא שלכ"ע חייב חטאת וכן מקשה בשו"ת חת"ס ע"ד ובגינת ורדים מובא בבאר היטב י"ד ועיין בפמ"ג שר"ל דהרמב"ם כאן איירי בדבר שטבעו קל לגמור בישולו בשרייה בכ"ר ולכן אחר שנגמר הבישול מותר לחזור ולשרותו בכ"ר אבל אם לא נגמר הבישול פשיטא דלכ"ע אסור [ואפי' באופן שטבעו להתבשל טוב [החמיר].

אבל זה לא כהבי"י דאומר אפי' פחות ממאב"ד ולכאורה נראה לתרץ הבי"י דאיירי כאן שנשרה כבר הרבה בכ"ר וזה דבר שרואים שהכ"ר לא יכול להוסיף עוד בבישול דעשה כבר את כל פעולתו ולכן מותר לחזור ולחממו בכ"ר ורואים בב"י דדווקא אם נשרה כבר מותר לחזור ולשרותו אפי' שזה פחות ממאב"ד אם עשה כבר את כל פעולתו אבל קודם שנשרה אסור לשרותו אפי' שהשרייה יעשה רק פחות ממאב"ד ולפי"ז רואים בב"י שאסור לשרותו אפי' דבר שיהיה רק פחות ממאב"ד ואפי' שבפשוטות חיוב חטאת הוא רק אם מבשל כמאב"ד כמבואר בגמ' מנחות דף נ"ז דעל צלייה חייבים רק אם נתבשל כמאב"ד [מב' צדדים] וכ"ה ברמב"ם פ"ט ה"ה ומובא במ"ב בהקדמה לסימן ש"י"ח וכ"ה בראש יוסף דף מח: שאומר דע כי המבשל צריך בישול באיכות דהיינו שיתבשל כמאב"ד חייב חטאת כמבואר ברמב"ם פ"ט ה"ה וכ"ה פשוט במנ"ח ואג"ט וביה"ל ס"ד אבל י"ל שאסור לשרות לפחות כמאב"ד מדין ח"ש וכ"ה בראש יוסף שאומר שפחות ממאב"ד פטור אבל אסור מדין ח"ש ועיין באבן האזל פכ"ב ה"ח דחולק על הראש יוסף שאין כאן איסור משום ח"ש דח"ש הוא רק שזה חלק מדבר האסור משא"כ כאן לפני מאב"ד אין כאן בישול כלל וכ"ה בשבחה"ש סעיף כ' דח"ש הוא רק בכמות ולא באיכות דכ"ז שאין האיכות בשלימות ליכא כלל בישול ולכאורה רואים כן גם במ"ב בהקדמה לסימן ובשעה"צ סק"ה ו' וב"מ בביה"ל ס"ו ועיין פמ"ג בפתיחה דג"כ רואים כסברת האבא"ז דאומר שם דח"ש אסור מה"ת בכל האיסורים ושיטת הח"צ דדווקא באיסור אכילה ומקשה דרואים דמותר לטלטל פחות מד"א לצורך ועי"ש דמתרץ ואח"כ אומר שוב ראיתי דיש לחלק בין עשה המלאכה ח"ש כמו קצר חצי גרוגרת משא"כ פחות מד"א אין שם מלאכה עליה כלל ולא מידי עבידי ולכן היתר גמור וכן אם עושה עקירה ולא הנחה ליכא איסור תורה דח"ש וע"ע פמ"ג ש"ח מ"ז י"ג ובבבשר שרי כ"ז שאין כמאב"ד דלא הוי בישול לענין שבת ומיהו י"ל מדרבנן הוי בישול.

ועיין חזו"א סימן כ' סק"ט דברזל נראה כל שנעשה י"ס יש בו משום בישול אע"ג דלענין חיוב צריך שיתבשל כמאב"ד מ"מ איסורא איכא ואפשר דאסור מה"ת כעין ח"ש והיינו כשיטת הראש יוסף ועיין שש"כ פ"א הערה ס'.

ולכאורה מהב"י מוכח כשיטת הראש יוסף ואולי י"ל דסובר דשיעור בישול הוא לא מאב"ד אלא יד סולדת וכן ר"ל התהל"ד סקל"א ועיי"ש דהרמ"א אומר דאסור להניח פירות הנאכלים חיים במקום שיכול להתבשל ועיין בשו"ע"ר דהיינו יד סולדת.

ועיין במ"א סקל"ז ופמ"ג וכוונתם דלכאורה קשה למה הרמ"א אומר רק פירות הנאכלים חיים וע"ז אומר דאין נאכלים חיים פשיטא דאסור משום בישול רק רוצה לחדש דה"ה נאכלים חיים איכא בישול. [ולכאורה בפשוטו י"ל דאיירי כאן בגזירת הפשוט וזה שייך רק בנאכלים חיים דבאין נאכלים חיים לא שייך דמניח רק כדי לפרש] והתהל"ד אומר דאי נימא דנאכלים חיים שיעור הבישול הוא י"ס ובאין נאכלים חיים השיעור הוא מאב"ד א"כ בפשוטו י"ל דלכך אומר הרמ"א רק נאכלים חיים וע"כ שרואים שבישול הוא י"ס אפי' באין נאכלין חיים ודווקא באפיה וצלייה השיעור הוא מאב"ד ולכאורה י"ל דאפי' דהשיעור הוא מאב"ד אבל אם ישהה הרבה במקום די"ס יכול להתבשל למאב"ד ולכך אסור ועיין בשש"כ פ"א הערה ל"ב מהגרש"ז דמותר ליתן דבר יבש במקום שי"ס אם אין יכול להגיע למאב"ד ודבריו צ"ע דמהמ"א רואים שאסור ואולי איירי בדברים שאין מתבשלים בי"ס ודיוק המ"א קאי על נאכלים חיים ויכולים להתבשל ביס"ב וצ"ע.

### דין עירווי מכ"ר על מים

השו"ע שי"ח ס"א פוסק אבל נותן הוא ממים חמין שבזה האמבטי לתוך אמבטי אחר של צונן והמ"א אומר דאפי' מכ"ר מותר לערות לתוך מים צוננים דתתאה גבר ואע"ג דאסור לערות על תבלין והיינו דעירווי מבשל כ"ק הכא שאני שמתערבין החמין עם הצוננים ומתבשל חמימותן כיון שהצוננים מרובין ועיין תוס' שבת ר"ן ותוס' פסחים דף מ: והיינו דבר"ן ותוס' פסחים מבואר דעירווי מבשל רק בדבר יבש אבל על לח כיון שמתערה לא מבשל [ועיי"ש דהר"ן אומר זה אפי' למ"ד עילאה גבר ותוס' אומר זה רק למ"ד תתאה גבר] ועיין בשו"ע"ר דפוסק כר"ן ותוס' פסחים דמותר לערות מכ"ר על מים דתתאה גבר ומתערבים המים במים והיינו דאפי' דליכא מים מרובים מותר כיון שמתערבים וכ"ה בפ"ג יו"ד ס"ח דכ"ה שיטת ר"ן ותוס' פסחים לא כתוס' בשבת [ועיי"ש דמביא כן בשם המ"א וצ"ע] אבל המ"א פוסק כן דווקא היכא שהצוננין מרובין והיינו כתוס' בשבת והמ"א אומר ונ"ל דאסור ליתן חתיכת בשר רותח לתוך רוטב צונן דכיון שאינו מתערב מבשל כ"ק וכ"ה בשו"ע"ר ואומר שכיון שאינו מתערב ממש ברוטב הרי הוא מבשל כדי קליפה סביבו ועיין ביה"ל דרואים דלומד במ"א שהצוננין מרובין היינו שלא יהיה יד סולדת ואין תלוי דווקא במרובין אלא כיון שעכשיו אין י"ס לא הוי בישול אבל אם יהיה י"ס הוי בישול ואסור.

ועיין חו"ד סימן צ"א סק"ה דמקשה על המ"א שאוסר ליתן בשר לתוך רוטב דתמוה דאפי' ליתן למיחם רותח מים מרובים להפשיר מותר ולא אמרינן דהמים שנוגעים במיחם מתבשל כ"ק והיינו דבמים לא שייך לומר דחלק מתבשל וחלק לא מתבשל וא"כ ה"ה הכא בשר לתוך מים.

וכן מקשה המנ"ח על המ"א דמבואר ביומא דעששיות של ברזל היו מניחין לכ"ג במקוה ורואים שלא אמרינן שמבשל כ"ק מהעששיות והחוו"ד אומר דבשבת כיון שמלאכת מחשבת אסרה תורה וכיון שנבלע טעם של רוטב בבשר והוא נהנה מאותו טעם אסור והיינו דממ"ח הוא שאם רוצה את התבשיל נהיה בישול וא"כ הבישול הוא לא על המים שמחוץ לבשר אלא מה שנכנס תוך הבשר ומוסיף טעם.

אבל בשו"ע"ר רואים דלא כחוו"ד דאומר מבשל כדי קליפה סביבו ולא מה שנכנס בתוך הבשר ונראה דלשו"ע"ר לא קשה מידי קושית החוו"ד והמנ"ח דווקא למ"א שאומר דאיירי מים מרובין א"כ קשה שלא נתבשל משא"כ לשו"ע"ר איירי כאן אפי' במים מועטין וא"כ נהיה יד סולדת רק ההיתר הוא שאין בזה כח כלי ראשון כיון שמתערב אבל יבש על לח שלא מתערב מבשל והיינו באמת רק כשהיד סולדת בו ולכך לא דמי למיחם ועששיות דשם נותן להפשיר ואין הי"ס אבל בבשר איירי שהי"ס ובאמת כשאין הי"ס מותר דהוי כמיחם ועששיות.

ונראה די"ל כן גם במ"א דהביה"ל לומד במ"א דמרובין היינו שאין הי"ס ונראה דכן לומדים החוו"ד והמנ"ח ולכן מקשים אבל לכאורה תמוה דאם איירי שאין הי"ס א"כ למה צריך המ"א לומר תתאה גבר וצ"ל ר"ן ותוס' פסחים שאין דין עירווי לח בלח דאם איירי כשאין הי"ס אפי' בכ"ר מותר כמיחם וכן צ"ע השו"ע ס"א דהשו"ע אומר דלכ"ר אסור ועירווי מותר ואם היתר העירווי הוא שאין הי"ס א"כ זה מותר אפי' בכ"ר וא"כ מה החילוק לכ"ר ומכ"ר דבתרויהו י"ס אסור ואין י"ס מותר.

ועיין בפמ"ג דרואים דלומד במ"א דמרוכים הוא אפי' י"ס ולא כביה"ל והיינו דהט"ז אומר דמחלוקת הרמב"ם והטור דהרמב"ם אוסר עירוי מים על מים והטור מתיר והפמ"ג אומר דהא דהטור מתיר היינו כמ"א שחם לצונן מרוכים שרי אבל לרמב"ם חם לצונן אין היתר כי אם מים צונן מרוכים הרבה שאין כי אם להפשיר שרי כמו מיחם שפינה ורואים שדווקא בשיטת הרמב"ם אומר דהוי מרוכים שאין כי אם להפשיר אבל בשיטת הטור הוי מרוכים אבל זה עדיין חם והיינו דההיתר הוא לא שזה לא יד סולדת אלא ההיתר הוא דמתערב והמ"א סובר דדווקא במרובין נתערב ואז אפי' י"ס בו מותר דאין בזה כח כ"ר ולפי"ז י"ל דמה שאומר המ"א שאסור ליתן בשר רותח לרוטב איירי ג"כ שהי"ס ברוטב אחר שנותן ולכך אסור דנתבשל כ"ק אבל אם אין הי"ס מותר כקושית החו"ד דלא גרע ממיחם.

### דין בישול במלח

השו"ע ש"ח ס"ט פוסק דמותר לתת מלח לכ"ר שהעביר מהאש דצריכא מילחא בישולא כבישרא תתורא והרמ"א אומר דיש אוסרין אפי' בכ"ש והמחמיר תע"ב ואם עבר ונתן מלח אפי' על האש מותר דהמלח בטל [והיינו כשנתן מלח מע"ש ועכשיו רק מוסיף] והמ"א אומר ונ"ל דמלח שעושין ממים שמבשלין אין בו משום בישול דאין בא"ב ועיין בפמ"ג ונראה דכונתו להקשות על המ"א במאי איירי שמלח מבושל מותר דאפי' מלח שאינו מבושל מותר לתת בכ"ר [ורק הרמ"א אומר המחמיר תע"ב] וע"ג האש אסור אפי' במבושל משום איסור חזרה ומתריך א' דאיירי נגד המדורה ולא ממש ע"ג האש דליכא איסור חזרה אבל מ"מ כיון שזה ליד האש מתבשל ב' דדווקא מלח שחופרין אינם מתבשלים רק על האש אבל שלנו י"ל דנתבשל בכ"ר שהעביר מאש רק מותר דאין בא"ב והיינו דרק מלח שחופרין טבעו קשה שאין מתבשל אבל שלנו הוי כשאר דברים שמתבשלים בכ"ר [ובכ"ש יש חשש קלי הבישול] ויוצא מזה דבזמנינו שהמלח אינו מבושל לתירוץ ב' בפמ"ג אסור מדאורייתא לתת בכ"ר וכן בכ"ש אסור משום חשש קלי הבישול ועיין במ"ב שאומר שאם נתן בכלי שעומד על האש מלח שנעשה ממים שמבשלים אין לאסור המאכל ובשעה"צ אומר כן משמע ממ"א אף דלכתחילה בודאי אסור על האש ונראה דהיה ק"ל קושית הפמ"ג וע"ז תריך דאיירי כאן שזה על האש וכונת המ"א הוא שאין לאסור בדיעבד [ולכאורה הסברה הוא כיון שאין בזה כ"כ איסור חזרה דנראה כמבשל דתבלין לא נראה כמבשל את התבלין וכמו שרואים שיותר לתת תבלין בכ"ש ולא אסור משום מיחזי כמבשל].

וע"כ שרואים דלא ס"ל למ"ב דבמלח שלנו שייך בישול אלא הוי כמלח שלהם דאל"ה יפרש כפמ"ג וכן רואים בסידור הרב שאומר שדבר יבש שנימוח יש לזה דין דבר לח דיש בא"ב ולכן אין להקל במלח שלנו אף שנתבשל תחילה יותר ממלח שלא נתבשל לפי חילוק הדעות בשו"ע שיש אוסרים אפי' בכ"ש והרמ"א אומר שהמחמיר תע"ב ורואים שזה רק במלח שלהם ולא אומר כפמ"ג שאסור לכ"ע מדאורייתא.

ועי"ש דאומר גם לא לשפוף על סוכר מכ"ר כיון שהוי לח יש בא"ב ונראה דבסוכר אוסר רק מכ"ר ולא בכ"ש משום חשש קלי הבישול דהוי כתבלין דמבואר בגמ' שיותר בכ"ש ורק מלח מבואר בגמ' דשאני משאר תבלין וכן לפמ"ג שמלח שלנו לא הוי כמלח של הגמ' אבל נראה שאסור גם בכ"ש דדווקא בתבלין שהיה בזמן הגמ' הגמ' אומרת שלא נתבשל בכ"ש עין בקצוה"ש ועוד י"ל דסוכר אפי' שהוי כלה י"ל דמותר בכ"ש כמבואר במ"ב דלח שנצטנן מותר בכ"ש [אבל עיין מ"א רנ"ג ל"ב דמשמע דלא כמ"ב וכן באג"ט כ"ט וכן בקצוה"ש חולק על המ"ב] וי"ל דדווקא קלי הבישול שלא מבואר בגמ' שצריך להחמיר בכ"ש ועיין שועה"ר קס"ח קו"א ח' שזה רק משום חומרא דשבת סקילה וכתר אבל מלח שיש צד בגמ' ובשו"ע שאסור בכ"ש צריך להחמיר גם היכא שנתבשל.

### הטמנה בשבת במוליד חום

המ"ב סימן רנ"ח מביא מהגר"א שמעתיק את הר"ן בשם רבינו יונה שאפי' שמותר להטמין את הצונן באין מוסיף הבל אבל במוליד חום ע"י הטמנה אסור [והיינו אפי' באין מוסיף הבל] בשבת אבל בע"ש מותר כמבואר בביה"ל רנ"ז ס"ו ובביה"ל מביא דהפמ"ג סובר שמותר והיינו כיון שהפמ"ג סובר דאם מניח קדירה ע"ג קדירה [הטמנה בו במקצת] הוי הטמנה לשיטת המחבר שהטמנה במקצת הוי הטמנה ואעפ"כ מתיר להניח בשבת קדירה צוננת ע"ג קדירה ולא אוסר משום הטמנה במקצת במוליד חום וע"כ שסובר שהוי כמטמין צונן באין מוסיף הבל וצ"ע דעיין פמ"ג רנ"ג א"א ל"ג דלומד בשו"ע שאוסר והיינו דהשו"ע ס"ה אומר אבל להטמין תחת הבגדים הנתונים ע"ג המיחם ודאי אסור והפמ"ג אומר מ"ש כאן המחבר הוא דברי הר"ן בשם הרשב"א ובחידושי הרשב"א דף מ' ועי"ש ברשב"א דהאיסור הוא משום הטמנת צונן

במוליד חום. ועיי"ש ברשב"א דרבינו יונה לומד הדין הטמנת מוליד חום מהגמ' דף מ"ח נזוהיה רבה ועיי"ש בתוס' שלומד את הגמ' לא בהטמנה אלא משום גזירת הפשר וכ"פ השו"ע שיי"ח סי"ד ונראה דאעפ"כ סובר איסור הטמנה במוליד חום דעיי"ן בחידושי הר"ן דבדף מ"ח לומד כתוס' ובדף מ' מביא את הרשב"א.

ועיי"ן שועה"ר רנ"ז קר"א א' דמפרש בשו"ע רנ"ג ה' פירוש ומקשה על המ"א ואח"כ הוסיף עיי"ש במקור הדין ברשב"א דלא קשיא מידי והיינו דהאיסור הוא משום מוליד חום [ולפי"ז אין לזה שייכות למ"א שם] וכן מאריך בזה טובא במהדו"ב [ונראה דקודם לא היה לו את החידושי הרשב"א] ועיי"ן במ"ב רנ"ג דמפרש בשו"ע יצ"ע דאיי"ר בחם ולכן אסור באין מוסיף הבל וצ"ע דלשיטתו שפוסק שמוליד חום אסור היה לו לפרש בפשיטות וכמו שבאמת מבואר ברשב"א מקור דברי השו"ע.

והא דמוכיח הביה"ל מהפמ"ג דלא ס"ל מוליד חום נראה לתרץ ע"פ השועה"ר מהדו"ב דאיסור הטמנה במוליד חום שוה לאיסור הטמנה באין מוסיף הבל ודווקא בהטמנה במוסיף הבל ס"ל למחבר דהטמנה במקצת ע"ג מוסיף הבל היא הטמנה אבל באין מוסיף הבל הטמנה במקצת ע"ג מעמיד הבל לא היא הטמנה ובקו"א ר"ל דדווקא הטמנה בכלול ובמהדו"ב אומר דתלוי בהטמנה ע"ג הקדירה והיינו דחום עולה למעלה וצ"ע דא"כ מוסיף הבל אם מטמינים ע"ג מוסיף הבל אבל במעמיד הבל צריך להטמין ע"ג הקדירה כדי שלא יצא ההבל [ועיי"ש דאפשר דהרמ"א דסובר במקצת לאו שמה הטמנה מודה לזה ולכן בסימן רנ"ז ס"ב שמשמע שם שהטמנה במקצת אסור הרמ"א לא חלק על המחבר ובאמת עיי"ש בשועה"ר דבסוגריים אומר דאיי"ר בהטמנה בכלול ועיי"ן בקצוה"ש דמקשה די"ל דזהו כונת הרמ"א שם עיי"ן סימן רנ"ג דמתקשה בזה הביה"ל].

ולפי"ז א"ש הפמ"ג דבסימן רנ"ח איירי כשמטמין ע"ג המוסיף הבל ולכן דווקא בזה סובר המחבר דשמה הטמנה [אבל למעשה מותר דמצטנן והולך] אבל בשבת מוליד חום תלוי דווקא בהטמנה ע"ג הקדירה ולכן לא היא הטמנה.

הט"ז אסור להטמין כלי עם מים לכלי עם מים חמים לקצת זמן להפיג צינתו והא"ר ועוד אחרונים חולקים ונראה דלא חולקים על האיסור דמוליד חום דאיי"ר שמטמין להפיג הצינה ולא להולדת חום והשעה"צ רנ"ח סק"ז אומר דבמקום צורך אפשר דיש לסמוך על המקילין ולכאורה כונתו דהיינו החולקים על הט"ז וסוברים שאין לזה דין מוסיף הבל ומשמע דאפי"ן שבאמת יתחמם [פחות מיס"ב] אבל כיון שכונתו הוא רק להפיג צינה מותר והחזו"א חולק על המ"ב דאין תלוי בכונתו אלא כיון שמוליד חום אסור רק החזו"א ל"ז ל"ב חולק על האחרונים וסובר שמותר להטמין בחמין שבכלי דבקדירה אין דין הטמנה ומוכיח זה מהמשנה כל שבא בחמין שורין אותו בחמין בשבת וקשה תיפול"ל דאסור משום הטמנה אלא ודאי בקדירה ליכא משום הטמנה.

ועיי"ן בשש"כ פ"א הערה ר"ב דאומר על המשנה דכל שבא בחמין שורין בחמין בשבת דליכא משום הטמנה דאין זה דרך הטמנה אלא נתינת אוכל בקדירה כמו תערובת של בשר ורוטב וכיוצ"ב ותמוה דזה דווקא במרק או ברוטב אבל במים לא שייך סברא זאת ועיי"ן שועה"ר מהדו"ב רנ"ט דמאריך לתרץ ומסיק דאיסור הטמנה זה דווקא אם האוכל מוטמן ומכוסה אבל במליח ליכא הטמנה דזה נראה תוך החמין אא"כ נותן כלי שהאוכל שבכלי טמון ומכוסה לגמרי ואף שהכלי ניכר אבל גזירת הטמנה הוא על האוכלין ומשקין ולא על הכלים וצ"ע לדינא אם האוכל הוא בכלי שקוף שרואים את האוכל וכגון בקבוק תינוק אי איכא איסור הטמנה דסוכ"ס האוכל ניכר אבל זה בתוך כלי וצ"ע אי זה מיקרי הטמנה.

### בדין היתר ברירת יין שיש בו קסמין

הרמ"א סימן שיי"ט ס"י מביא מהסמ"ג דדין או מים צלולין מותר לסנן במשמרת ואע"פ שיש בו קסמין דקין הואיל וראוין לשתות בלאו הכי והשו"ע סעיף ט"ז פוסק מים שיש בהם תולעים מותר לשתות ע"י מפה דלא שייך בורר רק אם מתקן קודם שתייה אבל לעכב את הפסולת בשעת שתייה מותר ורואים שדווקא באופן זה מותר אבל לברור במשמרת קודם השתייה אסור והלבוש סט"ז מקשה מ"ש ממים שיש בהם קסמין דמותר לסנן ואומר דההיתר בקסמין הוא שאפשר לשתות את המשתין ע"י הדחק בעוד הקשין והקסמין בתוכן והיה יכול לסנן המשקה בדרך שתייה בין שיניו לפיכך מותר לסנן במסננת אבל מים שיש בהם תולעים שאינו יכול לשתות בלא סינון שאסור לשתות ולסנן דרך שינוי שמא יבלע אחד מהם שאסור משום שרץ אסור לסנן במסננת והיינו דהלבוש לומד דההיתר של קסמין הואיל וראוין לשתות בלאו הכי הוא לא דראוין לשתות בלא לברר כלל אלא דראוין לשתות בלא לברר במשמרת אלא יכולים לברור בדרך

היתר בין שינוי ולכך מותר לברור גם במשמרת ועיין באג"ט בורר י' ד' דמסביר בלבוש דשאני לברור פסולת מתוך אוכל דחייב אע"פ שיכול לברור בדרך היתר אוכל מפסולת דאוכל מפסולת ג"כ הוי ברירה רק זה ברירה המותרת דהוי דרך אכילה ולא הוי מלאכת מחשבת משא"כ בשתיית קסמין יכול לברור בלא מלאכה כלל דאם מעכב בפיו בשעת שתייה לא הוי כלל שם ברירה וכיון שיכול לברור בלא מלאכה מותר ג"כ לברור בדרך מלאכה.

וכ"ה במנה"ט שי"ט קנה"מ סק"ל שאומר שאם הזבובים גדולים ליכא משום בורר הואיל דיכול לשתות בלא סינון ויראה שלא יכנסו לפיו כמו בקסמין והיינו דלומד דההיתר בקסמין הוא כלבוש דיכול ליהדר שלא יכנסו לפיו בלא סינון וא"כ ה"ה שיכולים להתיר זבובים גדולים וכן משמע בב"י דאומר בסט"ז דמותר לסנון תולעים כשמעכב בשעת שתייה ואומר ונראה לי דלא אצטריך להאי טעמא אלא בתולעים דלא הוי משתת'י כלל בלא סינון משום דאיכא למחש שמא יבלע אחד מהם דאסור אבל אם הוי קשין וקמחין דבלא סינון נמי הוי משתת'י ע"י הדחק בלאו האי טעמא נמי שרי ואי נימא דההיתר בקסמין הוא דיכול לשתות את הקסמין א"כ צ"ל שקסמין יכול לשתות ותולעים אין יכול לשתות וע"כ שרואים שלומד כלבוש דההיתר הוא דיכול לשתות ולברור את הקסמין בין שינוי וע"ז אומר דבתולעים אין יכול שמא יבלע אחד מהם וכ"ה בשועה"ר שאומר שמא יבלע אחד מהם ולא שאין יכול לשתות תולעים.

וענין אג"ט מרקד ז' דאומר דלבוש יוצא דאם הוא קיסם יותר גדול מותר יותר דכ"ש שיכול לסנון בין שינוי וכ"ה במנה"ט שהובא לעיל שזבובין גדולים מותר [ועיי"ש דמקשה ע"ז מההלכה בשו"ע סי"ג ועיי"ש בשב"ש י"א דמתרין] והאג"ט חולק על הסבר הלבוש ועיי"ש דאומר דבשלמא יין עכור הכל גוף אחד משא"כ קסמין הם פסולת בפ"ע ומסביר דההיתר הוא דהואיל ורוב בני אדם אין מקפידין על הקסמין אינו מלאכה והפ"י הואיל וראוי לשתות בלאו הכי הוא דיכולים לשתות הקסמין ועיין באג"ט סעיף ז' שאומר מים שיש בהם תולעים אסור לסנון שהרי א"א כלל לשתותן בלא סינון שמא יבוא אחת מהן לתוך פיו וצ"ע דלפי"י האג"ט אצ"ל שמא יבוא לפיו אלא דצריך לסנון ואסור לשתות תולעים [ואולי י"ל דאיירי שלא רואים התולעים אלא יש כאן חשש תולעים ולכן צריך לסנון שמא יבוא לפיו וא"ש דאומר יבוא לפיו ולא כב"י שמא יבלע דשמא יבלע הוא שמסנון בין שינוי אבל יכול לבלוע וצ"ע].

ועיין שבה"ש מרקד ב"ר י"א דמביא קושית התלה"ד דמ"ש מב' אוכלין דג"כ יכול לאכול בלא ברירה והשבה"ש מתרין לפי שיטת הלבוש דדווקא במשקה יכול לסנון בין שינוי משא"כ בב' אוכלין ולפי שיטת האג"ט אומר דדווקא בקסמין לאו מלאכה היא דהקסמין בטלין גבי המשקה וכאלו אין שם פסולת כלל ע"כ לא דמי לשני מיני אוכלין ועיין בש"ש פ"ג הערה קנ"ו מהגרש"ז דמסביר את השבה"ש דהקסמין אינם חשובים לעצמן כלל ולכן הם בטלים ליינן וחשובים כמין אחד ולא חשיב בורר משא"כ ב' מיני אוכל דכ"א חשוב לעצמו ואינו בטל.

ועיין באג"ט בורר סעיף ד' שאומר היה פסולת מיעוט שרוב ב"א אין מקפידין עליו מותר לברור אוכל מפסולת אבל לא פסולת מאוכל [היינו כמו כל תערובות אוכל ופסולת] וקרוב בעיני שהוא חייב ואומר זה נתבאר בסניכות במלאכת מרקד סק"ז ולכאורה קשה דהניחא לשיטת הלבוש דהיתר קסמין הוא שיכולים לסנון בשינוי י"ל דבאוכל אין יכול לסנון בשינוי אבל לאג"ט דההיתר הוא כיון דרוב ב"א אין מקפידין א"כ ה"ה כהא אין רוב מקפידין וא"כ הפסולת בטל לאכול והוי מין אחד ומותר לברור ואפי' ללבוש י"ל דג"כ מודה לסברא זו דאז רוב ב"א אין מקפידין מותר רק סובר דלא שייך לשתות קסמין ורוב ב"א מקפידין לכך צ"ל סברא אחרת וצ"ע.

ועיין מ"ב שי"ט סק"א דאומר דאם נופל זבוב או דבר אחר במאכל ובמשקה לא יסיר בין ביד בין בכלי וצ"ע אי סובר כלבוש דהיתר קסמין הוא דיכולים לברור בשינוי ולפי"ז פשוט רק זבוב אסור דאין יכול לברור בשינוי שמא יבלע משא"כ שאר דבר ולפי"ז איירי במ"ב דבבר שאין יכולים לברור בשיניים או סובר כאג"ט דההיתר הוא דיכול לשתות ואיירי כאן דבבר שרוב ב"א מקפידין לשתות ועיין באג"ט בורר י' ו' דאפי' שחולק על הלבוש בטעם היתר קסמין י"ל שטעם הלבוש מועיל לפטור מחטאת והוי רק איסור דרבנן ואומר שם דלפי"ז דווקא במשמרת דמחזי כבורר אסור אבל בחולב דלא מיהזי כבורר לא גזרו ולפי"ז י"ל דה"ה להוציא בידיים לא גזרו ועיי"ש עוד דמארין בזה וצ"ע.

### מאיר דוד הירשמן

כולל תפארת אהרן מודיעין עילית

## בענין קפנדריא על ידי קריאת פסוק והמסתעף

בקובץ קל"ו הביא הרה"ג רבי שלמה זלמן שמעיה שליט"א דברי האור שמח (פי"א מהל' תפלה ה"י) והגרש"ז אויערבאך זצ"ל בהליכות שלמה (הלכות תפילה פי"ט ה"ב) שכתבו להוכיח מדברי הרמב"ם והכ"מ דלא כדברי הביאור הלכה בס"י קנ"א ס"ה ד"ה לעשותו דרך והב"ד הכה"ח ס"ק ל"ה, דהאיסור לעשות בית הכנסת קפנדריא הוא רק באם לא יקרא או ישהא שם מעט.

[אלא דשתי הראיות שהביא הרש"ז שמעיה, האחת בשם הא"ש והשניה בשם הגרש"ז, הם באמת דברים אחדים והיינו הך. דראייתם היא ממאי דאיחר הרמב"ם הדין דמי שנכנס לבהכ"נ להתפלל מותר לעשותו קפנדריא אחר הדין דקריאת חבירו על ידי קריאת פסוק, ולא כתבו בסמוך לעיקר איסור קפנדריא [וכסדר הגמרא בפרק בני העיר דף כ"ט ע"א]. ומשמע להו דהרמב"ם רמז בזאת דבקפנדריא אין להתיר ע"י קריאת פסוק. והיא היא קושיית הכ"מ שם דאיירי בה הגרש"ז, והיא היא ראיית הא"ש. וזוהי כוונת הא"ש במש"כ ולכן היפך אחר הלכה הקודמת, ודלא כפי שהבין הרש"ז שמעיה. ע"ש ודוק.]

וכבר כתב כן הרה"ג רבי שמואל ראזענבוים שליט"א בקובץ כ"א (שבט תשמ"ט) במדור הערות וביאורים בש"ע א"ח אות ו' ואות י', גם בשם ספר בית ברוך, ובני ציון להרב בן ציון לכתמ"ר ראב"ד ביירות, ושו"ת ציץ אליעזר חלק י"ב סי' ט"ז המביא שכ"א בחידושי מהר"ש אלפסי משחא דרבנותא וטהרת המים בשו"ת טהרה מערכת הב' אות כ"ה וחקקי לב למהר"ח פאלאגי ח"א סי' ג', ומקור חיים. ובעה"י שפיר איכא חילא דאורייתא בכוחא דהתיירא עדיפא ליישב כל הראיות ולהצדיק דברי הצדיק דמעיקרא החפץ חיים. וגדולה מזו, דאף ליכנס לבהכ"נ בחמה מפה"ח ובגשמים מפה"ג, דהמ"ב (ס"ק ד') ס"ל דלא מהני לזה קריאת פסוק, ג"כ יש מתירים כפי שיתבאר.

### א. הראיה מסדר ההלכות ברמב"ם

דהנה ראיית הא"ש והגרש"ז א משינוי סדר ההלכות ברמב"ם אינה מוכרחת [וכמש"כ הרש"ז שמעיה עצמו בעמ' צ"ח סוף טור ב']. דהלא לכאורה מקומה של ה"ט, דהיינו הדין דקריאת חבירו על ידי קריאת פסוק, צ"ל לעיל גבי כניסה מפני החמה ומפני הגשמים, כדאיתא בגמ'. ושפיר איכא למימר לאידך גיסא, דלהכי הכניס הרמב"ם הלכה זו כאן בתוך דיני קפנדריא, להורות דאף בקפנדריא ישנו להתיר זה.

ותו דאם באנו לדייק כדברי הא"ש והגרש"ז א מסדר דברי הרמב"ם, הרי דלכאורה איכא למידק איפכא בדברי המחבר, אשר לאחר קושייתו בכ"מ חזר וסידר הדברים בש"ע כפי סדר הגמרא ודלא כפי סידרם הרמב"ם, אלא כלשון הטור. דהיינו שכתב בס"א איסור הכניסה לבהכ"נ בחמה ובגשמים והדין דקריאת חבירו, ובס"ה כתב איסור הקפנדריא והדין דנכנס להתפלל. וא"כ לדבריהם שוב משמע מהמחבר דאתא לאפוקי מדברי הרמב"ם בזה ומתיר קפנדריא ע"י קריאת פסוק, ודוק.

### ב. ראיות להתיר

ובאמת כי מעצם לשון הטור והמחבר בס"א משמע להדיא דמותר לעשות קפנדריא ע"י קריאת פסוק. דהוסיפו אלשון הגמ' וכתבו וז"ל, ואם צריך ליכנס בהם לצרכו כגון לקרוא לאדם יכנס ויקרא מעט או יאמר דבר שמועה ואח"כ יקראנו כדי שלא יהא נראה כאילו נכנס לצרכו וכו'. [וכ"ה גם בר"ן (מגילה ט' ע"א בדפי הרי"ף) ד"ה אי נמי נשהי פורתא וניקום]. ולשון הרמב"ם בזה הוא, כדי שלא יכנס בשביל חפציו בלבד. [ועיינן בדיוק תיבת בלבד, וכן בדיוק לשון הטור"מ שכתבו שלא יהא נראה כאילו וכו'. ודוק.] ומשמע להדיא דכל כניסה לצרכו שפיר מותרת בכך, ולא דוקא קריאת חבירו. ועשיית קפנדריא, ואף כניסה מפני החמה ומפני הגשמים, שפיר הינם בכלל. וכן משמע בכה"ח ס"ק י"א דבכל אופן שנכנס לבהכ"נ לצרכו מועיל קריאת פסוק, וכדלקמן לגבי כניסה מפני החמה והגשמים.

ולכאורה משמע נמי דהדבר מותר בשופי, ולא רק מפני הדוחק כדלעיל מינה לגבי אכילה ושתייה לת"ח ותלמידיהם. [וע' לקמן אות י"ג בדברי החקקי לב בזה]. והיינו טעמא, כי בקריאת חבירו ובקפנדריא אין השתמשות והנאה מבהכ"נ, אלא האיסור הוא רק מפני שאסור ליכנס בהן אלא לדבר מצוה, כדכתב הרמב"ם בסוף ה"ח. וכ"כ רש"י במגילה שם (כ"ח ע"ב) ד"ה אי צריכא ליה לאיניש למקרי גברא וכו', מאחר שאין נכנסין בהן שלא לצורך. והכי איתא בשיטת ריב"ב ברי"ף שם (ט' ע"א ד"ה איצטרך ליה לאיניש). וכיון שקורא פסוק מצוה קעביד ואינו [נראה כ]נכנס לצרכו [בלבד] ושפיר דמי.

וכן יש להביא דמות ראייה להתיר בזה מדברי הגמ' סוף ברכות (ס"ג ע"א) אמר רבה בהכ"נ כביתו, מה ביתו קפנדריא קפדי אינשי מנעל ורקיקה לא קפדי אינשי, אף בהכ"נ קפנדריא אסור מנעל ורקיקה שרי (כך היא הגי' בכ"מ ה"י שם ד"ה ומותר לאדם ליכנס). ומבואר, דאף דבעצם רקיקה חמורה מקפנדריא ומנעל וכו', ולגבי הר הבית ק"ו הוא כדאיתא במשנה שם, מ"מ בבהכ"נ יש גדר אחר ותלוי במה שמקפיד עליו האדם בביתו.

והנה אף שקפדי אינשי על מי שהיה עובר בביתם לעשות קפנדריא בעלמא, אעפ"כ כל שיוכל האורח למצוא איזו עילה שהיא שבשבילה יהיה מוכן בעל הבית להכניסו לביתו, שוב לא יקפיד הבעה"ב כלל אם יצא מביתו בקפנדריא. ודאי יתכן שאם ידע הבעה"ב שהאורח מערים עליו וכל כוונתו לעשות קפנדריא לא יסכים ליתן לו ליכנס, אך כל שימצא האורח טעם נכון לקבל רשותו של בעה"ב ליכנס לביתו ממילא יוכל גם לצאת בקפנדריא. ומינה, דכיון שעכ"פ קורא פסוק בבהכ"נ והריהו עושה מצוה ונחת רוח לקב"ה, לא איכפת לן במה שכוונתו לקפנדריא דסוף סוף יש טעם נכון שיכנס לבהכ"נ, וממילא יוכל לצאת בקפנדריא.

### ג. הראייה מדינא דהנכנס להתפלל

וכן מה שדייק הא"ש מצעם לשון הרמב"ם בה"י אינו מוכרח. דז"ל הרמב"ם שם, מי שנכנס להתפלל או לקרות מותר לו [כך היא גירסת הרמב"ם, מותר ולא מצוה, וע' לקמן] לצאת בפתח שכנגדו כדי לקרב את הדרך. וכתב ע"ז הא"ש וז"ל, פירוש דוקא אם נכנס מתחילה להתפלל או לקרות אבל אם נכנס לקרוא לחבירו או לתינוק ובשביל זה קרא פסוק או ענה קדושה עם הציבור אסור לצאת בפתח שכנגדו לעשותו קפנדריא כמו דכתוב הבא להשתחוות וכו'.

והיינו, דמלשון הרמב"ם שהוצרך להתיר קפנדריא בנכנס להתפלל מוכח לכאורה דלא סגי בקריאת פסוק כאשר עיקר כוונתו לקפנדריא, ורק כשעיקר כניסתו היא להתפלל הוא דשוי קפנדריא. וכן דייק בבני ציון שם אות ה' [וביותר ממה שהוסיף בזה הרמב"ם וכתב להתפלל או לקרות, ע"ש]. וכעין זה כתב בבית ברוך (כלל י"ז ס"ק פ"ד בהערה) להוכיח כן מהגמ' וכתב דזוהי ראייה חזקה שאין עליה תשובה. אך באמת אין הדברים מוכרחים כלל ושפיר איכא עלייהו תשובה בעה"י. שהרי שפיר איכא נ"מ ביניהם שמחמתה הוצרכה הגמ' וכן הרמב"ם להודיענו דין זה. דהרי ההיתר של קריאת פסוק הוא דוקא בשאכן יקדים ויקרא הפסוק כמבואר בלשון הש"ע שהוא לשון הרמב"ם, שכתבו ואח"כ יקראוהו, וכדכתב הלח"מ שם והב"ר בא"ר ס"ק ד' וכה"ח ס"ק כ"ד.

[וצ"ע בלשון הפוסקים כאן שכתבו או ישהה מעט ואח"כ יצא, וכ"ה גם בגמ' מגילה שם אי נמי נישיהי פורתא וניקום. חדא דהלא צריך עדיין לקרוא חבירו לפני שיצא, ותו דלכאורה נראה כמיותר ואצ"ל וכי סלקא אדעתין שלא יצא אח"כ. ומשמע לכאורה דכשמתקן על ידי שהיה בעלמא אין ענין להקדים השהיה לקריאת חבירו כמו בפסוק או שמועה. ואולי אפ"ל דבשהיה בלא"ה ברור שעיקר ביאתו לקרוא חבירו, ולכן אין תועלת להקדימה. ובוהו מדויק היטב לשון הגמ' אי נמי נישיהי פורתא וניקום, שרק בזה אמרה הגמ' אי נמי ולא באידך, דשהיה היא בדרגה פחותה מאינך. ודוק. [אך ע' במקור חיים כאן ס"ק ב' שלא כ"כ.]]

ואילו בנכנס על מנת להתפלל [וה"ה בכל נכנס שלא על מנת לעשותו קפנדריא שכתב המחבר דמותר, וכגון חכמים ותלמידיהם שנכנסו לאכול ולשתות בבהכ"נ או שנכנס לעשות חשבונות של רבים וכו' וכ"מ בלבוש כאן ובשירי טהרה שמביאו עיין לקמן אות ט"ז] לא נאמר דהיינו דוקא היכא דבפועל התפלל או עשה שם הדבר שלשמו נכנס ואח"כ עושה הקפנדריא כמו שאמרו לגבי קריאת פסוק. אלא אף אם נמלך בדעתו לצאת מבהכ"נ ולעשותו קפנדריא עוד טרם שהספיק להתפלל או לעשות הדבר שלשמו נכנס שפיר מותר לצאת בקפנדריא, כיון שלא לשם כך נכנס אלא לשם דבר המותר.

ואף אולי אם נ"מ זו נראית כדחוקה בהשקפה ראשונה, הרי האמת כן היא למתבונן, ותו ליכא ראייה. ואח"כ מצאתי כן בפירוש במקור חיים ס"ק ה' בשם העקידה (וילך שער ק"ב רפ"ז ע"ד) דאם הלך להתפלל ונתחדש לו שום דבר שהוצרך לילך לבית הקרוב לפתח הנוכח הוי רשות [כלומר, דאין בזה המצוה כמו בהתפלל ממש, להסוברים דאז יש מצוה וכדלקמן]. וכן מבואר שם דרשות מיהא איכא לעשות קפנדריא גם בהני אופנים המבוארים בס"א [ונראה טה"ד דמוכח במקור ח"ה שם, שכתוב משא"כ מ"ש בס"ב ובכה"ג, וצ"ל בס"א] כגון חכמים ותלמידיהם וחשבונות של רבים וכו'. ע"ש במקור ח"ה.

## ד. חילוקי הגירסאות בהנכנס להתפלל אם מותר או מצוה לעשות קפנדריא

וראיה זו לאסור כתב מדנפשיה הרש"ז שמעיה שם בסוף דבריו (עמ' ק"א) ותיריך ע"פ גירסת הרא"ש והטור דבנכנס להתפלל מצוה לעשות קפנדריא וכדכתב המ"ב בס"ק כ"א, וממילא א"ש החידוש דהאי דינא לעומת הדין דעשיית קפנדריא ע"י קריאת פסוק.

אך באמת אין זה מועיל לתריך הראיה כלל. דהלא גירסת הרמב"ם עכ"פ היא בודאי מותר ולא מצוה. וא"כ, שוב הדרא קושיא לדוכתה ונפל תירוצו בבירא. דהלא סגי לן אם נדייק כן עכ"פ מהרמב"ם ושוב אין לומר דלהגירסא מצוה שאני בזה, ואפושי פלוגתא למה לן.

ותו, דהרב"י בכ"מ שם (בה"ח בסה"ד) וכן בב"י כאן כתב דכ"ה גם גירסת הרי"ף [וכ"ה גם ברי"ף לפנינו במגילה (ט' ע"ב) וע' במ"א ס"ק ז' שגירסת הרי"ף שבידינו (וכ"ה לפנינו בסוף ברכות) היא מצוה]. ומינה דלכאורה כך היא גירסת המחבר עצמו, וכן איתא בבאה"ג שהמחבר מפיך מגירסת הרא"ש (במגילה). [וכ"ה גם גירסת הר"ח ותיריך"ד וראבי"ה והרא"ש בברכות ורי"ז והכלבו והמאירי, כדהביא בכני ציון שם סוף אות ו' וע"ש].

[והבאה"ט ס"ק ח' והמ"ב ס"ק כ"א כתב וז"ל, צ"ל מצוה למי שנכנס וכו'. כי כ"ה מסקנת המ"א שם [אף שכ"כ בדרך אפשר] לתריך דברי המחבר שהחזיר בש"ע הדין דהנכנס שלא על מנת לעשותו קפנדריא שהשיט הרמב"ם. וע' בכה"ח ס"ק ל"ז שמתמיה על המ"א בזה וכתב שאין נראה כן מדברי ב"י שהרי מביא סמיכות לגי' מותר מהרי"ף ורמב"ם ומשמע דהכי ס"ל, ושכ"כ העולת תמיד ס"ק ג', ובא"ר ס"ק ט' דהש"ע נמשך אחר הרי"ף והרמב"ם כנודע, וע"ש].

ולנה"ל א"ש ולק"מ, כי שפיר יש נ"מ בין דין זה דהנכנס להתפלל דמותר לעשותו קפנדריא אפילו בנמלך ולא התפלל, לבין הדין דעשיית קפנדריא שצריך לקרוא הפסוק בפועל לפני הקפנדריא. ודוק.

## ה. עוד תירוץ בעולת תמיד

ובעולת תמיד שם איתא תירוץ נוסף בזה דהא גופא קמ"ל דליכא מצוה בדבר אלא רשות, ורמזו אליו הבאה"ט ס"ק ח'. וז"ל הע"ת, מותר למי שנכנס בפתחו וכו', קמ"ל דלא תימא דמצוה איכא בדבר וכדכתיב ובבא עם הארץ לפני ה' במועדים הבא דרך שער צפון להשתחוות יצא דרך שער הנגב וזהו דעת הרא"ש דמצוה הוא, קמ"ל דהנביא בא להתיר בדרך זה קפנדריא אבל מצוה ליכא, וזהו דעת הרי"ף והרמב"ם.

## ו. אפ"ל עוד תירוץ ע"פ חומרת הכ"מ דמימי לא עשיתי קפנדריא לבהכ"נ

ואי בעית אימא דיש עוד מקום ליישב בזה ע"פ דברי הכ"מ בה"ח שם. וז"ל הכ"מ, ואמרינן תו התם (כ"ט ע"א) א"ר אבהו אם היה שביל מעיקרו מותר, א"ר נחמן ב"ר יצחק הנכנס לבהכ"נ שלא על מנת לעשותו קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא ולא ידעתי למה השמיט רבינו כל זה דהא התם ליכא מאן דפליג עלייהו. [וע"ע בזה בציץ אליעזר שם אות ד' שמביא כמה חולקים על קושיית הכ"מ וכן על תירוצו דלהלן].

ומתריך הכ"מ וז"ל, ואפשר שאע"פ שמותר אין ראוי לעשות כן מדאמר רבי אלעזר בן שמוע במגילה [כצ"ל לפ"ה] (כ"ז ע"ב) מימי לא עשיתי קפנדריא לבהכ"נ, ומשמע דהיינו בהני גווני דשרי דאי לאו הכי מאי רבותיה, וכ"כ בפסקי תוספות. [אות צ"ט. וכ"ה גם במאירי (כ"ז ע"ב אהא דראב"ש). ובהגהות על הפסקי תוס' אות ל"ב מציינים להרשב"א שכ"כ, וכ"ה גם בריטב"א ובתהרא"ש שם, אך הם כתבו כן רק לגבי היה שביל מעיקרו ולא לגבי נכנס שלא ע"מ לעשותו קפנדריא. וגם הרי"ף השמיט הדין דשביל מעיקרו בלבד. ועיין בזה לקמן אות ט'. ודוק.] ואעפ"כ כתב רבינו דין מי שנכנס להתפלל וכו' משום דהתם מיינתין לה בגמ' מקרא דהכי הוה עבדי בבית המקדש דכתיב ובבא העם וכו' עכ"ל הכ"מ.

ואע"פ דהמחבר בש"ע החזיר שני הדינים הנ"ל, ולא כתב בפירוש שיש להחמיר, הובאו דברי הכ"מ למעשה בא"ר ס"ק ח' ובכה"ח ס"ק ל"ו. וצ"ל דהמחבר סמך אמ"ש בכ"מ דראוי להחמיר בזה, ובש"ע לא כתב אלא עיקר הדין.

והשתא, אי בעית אימא דגם בעשיית קפנדריא ע"י קריאת פסוק יש להחמיר כמו בהיה שביל מעיקרו ובנכנס שלא על מנת לעשותו קפנדריא, שוב א"ש החידוש דנכנס להתפלל ולקרוא, דאז ליכא להחמיר.

## ז. על ידי קריאת פסוק י"ל דמותר אפילו לכתחילה ואפילו בקביעות

אבל באמת י"ל דע"י קריאת פסוק עדיף טפי מהני גווני ומותר לכתחילה ובשופי, ואין להחמיר בו. דמכל מקום הריהו קורא שם ומצוה קעביד. ודוק. ומטעם זה י"ל דאף בעושה כן בקביעות אין להחמיר, ודלא כמש"כ הציץ אליעזר שם אות ג', דמ"מ מצוה קעביד ואינו [נראה כ]נכנס לצרכו [בלבד]. [אך ע' לקמן אות י"ג בדברי החקקי לב.]

ובעל צי"א עצמו בסוף דבריו שם הביא בשם ספר משפטי עוזיאל מאי דנהגו העוברים בבהכ"נ איסטאמבולים לבהכ"נ ריב"ז הפנימי שהיו יושבים וקוראים מזמור תהלים כדי שלא יהא כניסתם אע"פ שהוא לצורך תפלה ות"ת ביאה ריקנית, ומשמע דאף המתפללים בפנימי בקביעות היו עושים כן. אלא דבאמת ליכא מזה ראייה, שהרי שם ליכא איסור קפנדריא מן הדין מכמה טעמי, וכדלקמן.

## ח. כשאין דרך אחרת לאותו מקום

י"ל שכאשר אין דרך אחרת להגיע לאותו מקום אין זה נכלל באיסור קפנדריא כלל וכלל, וכדאיתא בגמ' (ברכות ס"ב ע"ב ומגילה שם) דקפנדריא פירושה כדאמרי אינשי אדמקיפנא אדרי איעול בהא, דהיינו שיש דרך ארוכה והוא רוצה לקצר דרכו. וכן מדויק גם מלשון הרמב"ם שכוז"ל, לא יעשו קפנדריא כדי שיכנס בפתח זה ויצא בפתח שכנגדו לקרב הדרך. וכן בטוש"ע כוז"ל, לא יכנס בפתח זה לעשותו דרך לצאת בפתח השני לקצר דרכו. ומשמע להדיא דהאיסור הוא רק בדאיכא דרכא אחרינא שיכול לבוא בה בארוכה, אלא שמרצונו חפץ לקרב הדרך על ידי שיבוא בקצרה דרך בהכ"נ. אבל בדליכא דרכא אחרינא מאי אית ליה למעבד.

ותו נראה דזה בודאי לא גרע משביל מעיקרו שהדרך נשאר בחזקתה ומותר לעשות בה קפנדריא גמורה אף שיכול להקיף סביב בהכ"נ [וכמו שמובא בהליכות שלמה שם בדבר הלכה אות ג']. ואף דדיו לבא מן הדין להיות כנדון כשהיה כן מעיקרא, אעפ"כ נראה דזה כ"ש הכא דליכא כלל אפשרות אחרת, ודוק. ונראה דבזה אף לבעל נפש לא שייך להחמיר, דמאי אית ליה למעבד [מלבד קריאת פסוק וכדלקמן] ולכל היותר שייך לומר שלכתחילה לא הוה להו לבנות הבהכ"נ ככהאי גוונא. וכ"ז דלא כהציץ אליעזר שם אות ב' שהחמיר בזה וכתב שכן משמע מהרמב"ם, ע"ש.

ולפ"ז ככה"ג מותר לעבור דרך בהכ"נ להגיע לאותו מקום פנימי אף בלא קריאת פסוק. ונמצא דמה שנהגו בבבהכ"נ איסטאמבולים חומרא גמורה הואי מכמה טעמי. חדא, דאין דרך אחרת. ותו, כי הקפנדריא היא לצורך מצוה [ואף שאין מקיים המצוה אלא בבהכ"נ הפנימי, הלא א"א בענין אחר ובכה"ג אף הבה"ל דפליג אהפמ"ג כדלקמן אות י"ב מודה, ע"ש]. עוד י"ל דהכל נחשב כבהכ"נ אחד מפינה לפינה, וכ"כ בספר פסקי תשובות כאן אות כ"א בהערה ס"ט משו"ת אבני ישיפה, ודוק. ולכן בודאי א"א להביא ראייה מינה להתיר קפנדריא גמורה בקביעות. [וכדהו מחמירין גם לקרוא מזמור שלם.] אך עכ"פ זכר לדבר איכא בזה.

[ונראה דאף לכשנאמר כפי ההוכחות דלעיל דכשאין דרך אחרת א"ז בכלל קפנדריא, מ"מ כיון שיכול לקרוא שם פסוק שוב נכנס זה בכלל חומרת הכ"מ דלעיל, דמימי לא עשיתי קפנדריא לבהכ"נ. דעכ"פ יש לו לעשות באופן שבלאו הכי מותר, ודוק. ואף אי לא תימא הכי, מ"מ כיון דאפשר בקל בודאי מן הראוי לעשות כן עכ"פ מהיות טוב. וכדחזינן שהיו מחמירין אף בדאיכא עוד טעמים להתיר בבהכ"נ איסטאמבולים. וביותר מכך מצינו בכה"ח ס"ק י"א בשם פתה"ד ס"ק ג', דאפילו במקום פיקוח נפש דבודאי מותר ליכנס לבהכ"נ להציל עצמו אעפ"כ כתב דמ"מ מצי לתקן לקרוא מעט כשתחישב דעתו.]

## ט. הראייה מהרשב"א ותוס' הרא"ש

כב"ב שם הביא ראייה מדברי הראשונים שהקשו אדברי ראב"ש דמימי לא עשיתי קפנדריא לב"ה, דהא מדינא אסור, ותירצו דאפילו באופן המותר כגון שהיה שביל מעיקרו דמדינא מותר אפ"ה מחמיר ע"ע היה. וכתב להוכיח מדלא תירצו בדבר המצוי יותר כגון בקריאת פסוק, דבזה מדינא אסור.

ואפ"ל בפשיטות דניחא להו טפי למינקט מאי דאיתא בגמ' בפירוש לגבי קפנדריא ולא ההיתר דקריאת פסוק שנאמר בגמ' לגבי קריאת חבירו ולא לגבי קפנדריא. וכל זה אף אם נקבל הנחתו שחומרת הכ"מ שייך גם בקריאת פסוק, אך באמת י"ל דע"י קריאת פסוק באמת אין להחמיר, כנ"ל באות ז'. ולכן לא יכלו הראשונים לנקוט קפנדריא ע"י קריאת פסוק, דבכה"ג באמת אין להחמיר, וקושיא מעיקרא ליתא.

וכן מה שחלק בב"ב שם אדברי הכ"מ [ופסקי תוס'] להחמיר גם בנכנס שלא ע"מ לעשותו קפנדריא, מדהני ראשונים לא החמירו בזה אלא בשביל מעיקרו, אין הדבר מוכרח כלל דפליגי בזה הראשונים. דשפיר אפ"ל דנקטו שביל מעיקרו לדוגמא, שמוזכר בגמ' לפני הנכנס שלא ע"מ לעשותו קפנדריא, ולעולם אה"נ דיש להחמיר גם בנכנס שלא ע"מ לעשותו קפנדריא. והלא הראשונים כתבו בפירוש כגון בשביל מעיקרו, ושפיר איכא למימר דגם שלא על מנת לעשותו קפנדריא בכלל.

ואת"ל דפליגי, עיין בזה ע"פ מה שהביא בציץ אליעזר שם אות ד' לגבי השמטת הרמב"ם הלכות אלו [וכן י"א שם דבשביל מעיקרא מדינא אסור]. וכן י"ל דבנכנס שלא ע"מ לעשותו קפנדריא לא שייך להחמיר בזה כי מאחר שכבר נכנס ברשות יכול לצאת איך שירצה דהלא כל האיסור הוא ליכנס שלא לדבר מצוה וכאן הלא נכנס כבר בהיתר, משא"כ בשביל מעיקרו שנכנס לכתחילה שלא לדבר מצוה.

[גם צ"ע מש"כ בב"ב שם דברמב"ם אין השמטה דהנכנס שלא ע"מ לעשותו קפנדריא, דהיינו הך דהנכנס להתפלל או לקרות, וכן משכ"ש דלא שייך להחמיר בזה דמצוה נמי איכא. דזהו הכל לפי הנחתו דשלא ע"מ לעשותו קפנדריא איירי רק בנכנס להתפלל או לקרות. והלא שפיר איכא כמה אופנים דאינו נכנס לדבר מצוה ואעפ"כ מותר, וכגון חכמים ותלמידיהם שמתירים לאכול ולשתות בבהכ"נ או חשבונות של רבים וכו' וכדלעיל אות ג'.

### י. המ"א ס"ק ז'

וגם הראיה שכתב הגר"ש ראזענבוים בקובץ כ"א שם מהמ"א סק"ז נדחית בדברינו דלעיל. דהמ"א שם הקשה דמכיון שכתב המחבר הדין דנכנס שלא ע"מ לעשותו קפנדריא שוב מאי איצטריכא ליה הדין דהנכנס להתפלל, דזו ואצ"ל זו היא. [ול"ל להמ"א תירוץ הע"ת דלעיל, דהא גופא קמ"ל דליכא מצוה בזה]. וכתב ע"ז המ"א וז"ל, וצ"ל דה"ק כשנכנס להתפלל אפילו כוון ג"כ לקצר דרכו שרי. ומ"מ נ"ל עיקר כמ"ש הטור דמצוה לעשות קפנדריא דמייתי ליה מקרא וכן הגי' ברי"ף שבידינו [ודלא כמש"כ הכ"מ בשמו] ואפשר דט"ס הוא בש"ע וצ"ל מצוה למי וכו' עכ"ל המ"א. ופירש במחש"ש דלמסקנת המ"א דט"ס הוא בש"ע אין הכרח דבנכנס ע"מ להתפלל וגם לעשות קפנדריא דשרי.

ומדייק הגר"ש ראזענבוים מזה, דמה אם אפילו במכוון להתפלל ולקצר דרכו ג"כ אין ראייה להקל ויש להחמיר, כ"ש וק"ו הדבר דבנכנס לשם קפנדריא בעלמא דאין להתיר כמה שבפועל יקרא שם פסוק. ואם מותר בזה אצ"ל שמותר בנכנס להתפלל ולקצר דרכו. אך לפ"ד דלעיל נפלה גם ראייה זו בבירא. דהלא נ"מ יש בדבר, דההיתר דקריאת פסוק שייך רק אם בפועל יקרא הפסוק לפני עשיית הקפנדריא משא"כ בנכנס שלא ע"מ לעשותו קפנדריא ונכנס להתפלל דאף בנמלך בדעתו לצאת מיד שרי ליה לעשותו קפנדריא. ולהס"ד דהמ"א בנכנס ע"מ להתפלל ולקצר דרכו ג"כ שרי ליה לצאת מיד בנמלך, ולמסקנתו אין ראייה לזה כוון שנכנס גם לשם קפנדריא. אבל אם בפועל קורא שם בודאי דאח"כ שרי ליה לעשות קפנדריא, ובוה לא איירי המ"א. ודוק.

### יא. המשנה ברורה

וגם הראיה שהביא הגר"ש ראזענבוים שם (סוף עמ' צ"ג) בשם הציץ אליעזר [כצ"ל] מהמ"ב ס"ק ד' ושעה"צ ס"ק ב' שפיר איכא לתרוצי בעה"י. דהנה המ"ב כתב שם דבחמה מה"ח ובגשמים מה"ג לא מהני שיקרא וישנה מעט בכניסתו [ודלא כהערה"ש ודעימיה שהתירו אף בזה כדלקמן אות י"ח] מאחר שיוכל ליכנס לבית של חול להנצל מהחמה והגשמים, אם לא שעסק מקודם באיזה דבר הלכה בחוץ וכו'. ובשעה"צ שם הוכיח ד"ז מדהוצרכו רבא ורבינא ורב אדא בר מתנה בגמ' שם לומר האי דעיילינן לבי כנישתא לאו משום מיטרא אלא משום דשמעתא בעי צילותא כיומא דאסתנא. וכתב השעה"צ, ולא דמי למה שהתירה הגמ' ע"י עצה זו בשצריך לקרוא לאיזה אדם התם אין לו עצה אחרת.

ולכאורה איכא למידק לפ"ז דה"ה בקפנדריא נמי דיש לו עצה אחרת לילך בארוכה, דאין להתיר לו לעשות הקפנדריא אף ע"י קריאת פסוק, דומיא דבחמה מה"ח ובגשמים מה"ג. [ובדליכא דרכא אחרינא לאותו מקום מודה שם הגר"ש ראזענבוים דיש להתיר ע"י קריאת פסוק. ואילו לדברינו דלעיל יש לנהוג כן רק ממת חסידות].

אך האמת יורה דרכו דז"א. דהלא הגר"ש ראזענבוים שם באות י' כבר נתקשה בדברי המ"ב הללו, דמאן מפסי דבחמה ובגשמים יש לו בית של חול ליכנס בו ואילו בקריאת חבירו אין לו עצה אחרת. דשפיר איכא גוויי שאין שם בית של חול, ובפרט בזמניהם שבהכ"נ היו בשדה מחוץ לעיר. וכן לאידך

גיסא, שפיר איכא אופנים שיש לו עצה אחרת לקרוא חבריו מבחוץ וכדומה [או דיש לו עצה אחרת להשיג המטרה שבשבילה רוצה לקרוא חבריו]. וכן הרש"ז שמעיה שם (עמ' ק' טור א') נתחבט בזה ור"ל דעשו בזה לא פלוג, דע"פ רוב יש בית של חול ליכנס בו מפני החמה והגשמים וע"פ רוב אין עצה אחרת לקרוא חבריו, ואין זה נראה כלל.

אלא צ"ל דדברי המ"ב דבחמה מה"ח יכול ליכנס לבית אחר ובקריאת חבריו אין לו עצה אחרת, אינם סיבת הדבר שכאן מותר וכאן אסור, אלא פראבע וניסיון וראיה לדבר אם יש בזה השתמשות אם לאו. והאיסור ליכנס מפני החמה והגשמים הוא מפני דהוי השתמשות והנאה מבהכ"נ, והראיה לכך דהוי השתמשות היא, דהלא היה יכול ליכנס לבית של חול אם ישנו שם. ומדיכול להשיג תוצאה זו גם ע"י בית של חול, מוכח דזוהי הנאה והשתמשות. אבל בקריאת חבריו אין השתמשות מבהכ"נ כלל, אלא כניסה שלא לדבר מצוה, והראיה לכך דא"ז השתמשות היא, דהלא אין לו עצה אחרת להשיג מטרה זו עצמה דקריאת החבר. ומדליכא דרך אחרת להשיג מטרה זו, מוכח דא"ז השתמשות והנאה אלא רק היכי תימצי. ודוק היטב בסברא זו דנכונה היא.

נמצא לפ"ז דהא דבמפני החמה והגשמים לא מהני קריאת פסוק להמ"ב היינו משום דהוי השתמשות והנאה מבהכ"נ. וממילא מוכן דבקפנדריא שפיר יש להתיר ע"י קריאת פסוק, והוי דומיא ממש דקריאת חבריו. שהרי אין לו שום הנאה מבהכ"נ, וברצונו עכשיו לא היה בהכ"נ בדרכו כלל והיה מגיע למקומו במהירות יותר, אלא כיון שבהכ"נ ניצב בדרכו הריהו עובר בו. וא"ז אלא היכי תימצי ולא דמי כלל להשתמשות דאכילה ושתייה והתקשטות וטיוול וכניסה מפני החמה והגשמים וכו'. ומן הסברא כן הוא, דכמו דמועיל קריאת פסוק לקרוא חבריו משום דשוב אין זו כניסה שלא לדבר מצוה, הוא הדין והוא הטעם עצמו שמותר לעשות קפנדריא ע"י קריאת פסוק.

[וכעין זה כתב הרש"ז שמעיה שם בדרכו השנית, ודלא כמש"כ בראשונה דקפנדריא הוי השתמשות. גם מש"כ בדרך הראשון דבקפנדריא אין לו עצה אחרת לקצר דרכו אינו נכון. ואם אכן היה הדבר תלוי באם יש לו עצה אחרת אם לאו, הא ודאי דהאפשרות לילך בארוכה היא היא העצה האחרת היעוצה. ולדבריו יוצא דלעולם אין עצה אחרת, דהלא גם בחמה וגשמים ובכל דבר אין עצה אחרת למה שהוא מעדיף עכשיו. ופשוט.]

### יב. עשיית קפנדריא בהולך לדבר מצוה

ובזה א"ש גם דברי הביאור הלכה ד"ה לקצר דרכו, שחולק על הפמ"ג (א"א ס"ק ו') ואוסר קפנדריא אפילו בהולך לדבר מצוה [וכ"כ בכה"ח ס"ק ל"ה, וכן מצאתי במקו"ח ס"ק ה' דלא חילקו חז"ל ואפילו קאזיל לדבר מצוה ע' לקמן אות ט"ו] אך דוקא בשיכול לעשות המצוה גם ללא הקפנדריא. והקשה הרש"ז שמעיה שם (ריש עמ' ק"א) [לפי דרכו הראשונה] דאינו מוכן הטעם להתיר גם בשלא יוכל לעשות המצוה ללא הקפנדריא, ונדחק ליישב בזה. [וגם משכ"ש דידוע שעושה כן רק כדי לקיים המצוה אינו נכון, דמהיכי תיתי שאירי רק באופן שהדבר ידוע וגלוי.]

ולנה"ל דאין בקפנדריא משום השתמשות, וכל האיסור הוא משום כניסה שלא לדבר מצוה, מוכן מאליו דכשא"א לעשות המצוה ללא הקפנדריא דמותר, דהרי הכניסה היא לדבר מצוה. ואדרבא, החידוש הוא לאידך גיסא, דכשיש אופן לעשות המצוה ללא הקפנדריא אסור. וצ"ל הטעם בזה, דכיון דהמצוה תתקיים גם ללא הקפנדריא, נמצא דהכניסה היא בשביל לקצר דרכו ולא בשביל המצוה. ואילו הפמ"ג ס"ל לדייק מהרמב"ם דאף בכה"ג מותר, כיון דמ"מ הולך עכשיו בשביל לקיים המצוה, והקפנדריא אף יזרו ויקדים קיום המצוה, הרי דהכניסה היא לדבר מצוה. ודוק.

### יג. מהר"ח פאלאג'י

גם מה שמביא בטהרת המים בשיווי טהרה שם לאסור קפנדריא ע"י קריאת פסוק ממהר"ח פאלאג'י בחקקי לב צריך ביאור. דשאלת החקקי לב שם היא במי שרוצה להכניס כלה כשהיא הולכת מביתה לבית החתן ביום הנישואין באשמורת הבוקר קודם החתונה, לתוך בהכ"נ ולהקיף בהכ"נ ולצאת ומדליק נרות מבהכ"נ ועושה שמחה בתוכה. ומתחילה בא לאסור משום כניסה שלא לצורך מצוה, ואח"כ כוז"ל אלא דעכ"ז יש היתר ליכנס בנ"ד ע"י שהנכנסים עם הכלה יקראו קצת ואף הכלה תקרא ואם לא ידעה לקרות עכ"פ תהיה יושבת שם מעט שהשיבה היא מצוה. ועדיין נראה לומר דאף הדתירו בקריאה ולפחות בישיבה הוא שהאדם מוכרח במעשיו ליכנס לבהכ"נ ועל זה מצאו לו תקון חז"ל לעשות כסדר

הזה, אבל ליכנס לבהכ"נ בלתי צורך הכרח כלל עם הכלה דהוי אוושה מילתא לא מצינו בזה צד מצוה וצורך בהכ"נ בזה. עכ"ל מהר"ח פאלאג'י בחקקי לב שם, וע"ש עוד מה שאסר אח"כ משום ביאה ריקנית ומשום כניסה בומן האורח.

ואין הכי נמי שנשמע חידוש גדול בדבריו, שההיתר דקריאת פסוק לא נאמר בשופי, אלא חז"ל התירו זאת רק מפני הצורך כשיש לו הכרח לקרוא חבירו. ואה"נ שבדרך כלל אין בקפנדריא צורך גדול. אך עדיין אין ללמוד מזה דבקפנדריא לעולם אסור ע"י קריאת פסוק.

וכמו דמשמע מדבריו דכשאיין לו צורך גדול לקרוא חבירו אלא דבר של מה בכך אין להתיר, הה"נ דאם אין לו צורך וטעם גדול בעשיית הקפנדריא ג"כ אין להתיר. אך שפיר יש אופנים שיש רווח וצורך גדול בקפנדריא דלא גריע מהאופן של קריאת חבירו שהתירו חז"ל. [ואף בכניסת הכלה דלא מצינו בזה צד מצוה וצורך בהכ"נ כלל, הוסיף עוד דהכניסה הזו הוי אוושה מילתא, משא"כ בקפנדריא, ודוק.] דהלא אין הבדל מהותי בין קריאת חבירו לקפנדריא, אלא דע"פ רוב אין בקפנדריא צורך הכרח גדול, אך באמת הכל תלוי בדחיפות הצורך וההכרח לקרוא חבירו או לעשות הקפנדריא.

וזוהו דלא כמה שבאנו לדייק לעיל אות ב' מדברי הרמב"ם והמחבר, שקריאת פסוק מועיל בשופי לכל צורך ולא דוקא לקריאת חבירו, וכל שלא [נראה כ]נכנס לצרכיו [בלבד] שפיר דמי ואף לקפנדריא של מה בכך, דעכ"פ נמצא שקורא פסוק ועבד מצוה. וצ"ע.

### יד. המקור חיים

גם מה שהביא הגר"ש ראזענבוים שם את המקו"ח בין האוסרים בזה, אינו נראה. דהמקו"ח שם מאריך להוכיח דהגירסא הנכונה היא דהנכנס להתפלל מצוה לעשותו קפנדריא [וכמו שמקיפין כשעולין לתורה] ואח"כ כתב בשם העקידה דדוקא אם אכן התפלל שם ולא בנמלך דאז הוי רשות ולא מצוה, ואח"כ כוז"ל ומ"מ נ"ל דוקא להתפלל משא"כ מ"ש בס"ב [נט"ס דמוכח הוא דצ"ל ס"א, דהא בס"ב אין שום שייכות לזה] ובכה"ג וכו'. ומשמע ליה להגר"ש ראזענבוים דבא לאפוקי עשיית קפנדריא ע"י קריאת פסוק.

ואם זו היתה כוונתו היה בזה דוקא ראייה לדברינו, דהלא איירי שם לענין המצוה, ומינה דעכ"פ רשות מיהא איכא. אך באמת כוונתו אחרת, דהמצוה היא רק בנכנס להתפלל ולא בכל פעם שנכנס לבהכ"נ לסיבה אחרת וכגון חכמים ותלמידיהם וחשבונות של רבים וכו' [וכדלעיל אות ג'], שאז אינו חייב להאריך דרכו לצאת נכחו בפתח השני. ומוכיח כן מקראי דיחזקאל קאפיטול מ"ו דהנשיא היה מקיף רק במועדים בבוא עם הארץ השתחוות, וע"ש ברד"ק שגם עם הארץ לא יעשו קפנדריא בשבתות ובחדשים אלא במועדים. ולפ"ז אפשר דאף בנכנס ללמוד אין מצוה להקיף אלא רשות, דא"ז דומיא דהשתחוואה כתפילה. והכי משמע בלבוש סס"ה, ע"ש.

### טו. קפנדריא דרך האלמעמברא [בימה]

עוד כתב המקו"ח שם וז"ל, ובהא דאסור לא חילקו רז"ל ואפילו קאזיל לדבר מצוה [וכהבה"ל לעיל אות י"ב] ולכן לקצר הילוכו על מקומו בבהכ"נ דרך האלמעמברא שיש בו קדושה יתירה ג"כ אסור [היינו אף דהולך שם להתפלל או ללמוד] וביציאתו [היינו בדרכו לצאת מבהכ"נ שאז איננו הולך לדבר מצוה] פשיטא לן דאסור [ומשמע דעכ"פ לא פשיטא ליה דאסור בהולך לדבר מצוה]. ע"כ דברי המקו"ח. ואפשר דלא מהני קריאת פסוק לעשות הבימה קפנדריא, ודוק.

### טז. הנכנס לקרוא חבירו ע"י קריאת פסוק ורוצה לצאת בקפנדריא

עוד יש להעיר, דאף האוסרים לעשות קפנדריא ע"י קריאת פסוק, אין הכרח לומר שאם נכנס בהיתר לקרוא חבירו ע"י קריאת פסוק, שלא יהיה מותר ממילא לצאת מבהכ"נ בקפנדריא, כדכתב האור שמח. די"ל שמאחר שנכנס ברשות, ממילא יכול לצאת איך שירצה. [ואולי היה מקום לחלק בזה אם היציאה בקפנדריא מארכת לו הדרך בתוך בהכ"נ, ודוק.] וכן מצאתי בטהרת המים שם, שהוא בין האוסרים בקפנדריא ע"י קריאת פסוק, ומתיר בזה.

דאחר שמביא שם להמשחא דרבנות דלא סגי בתקון דקריאת פסוק לקפנדריא, מביא מה שהקשה המשחא דרבנות על הדין דהנכנס שלא על מנת לעשותו קפנדריא, דהא בנכנס להתפלל הלא מצוה נמי איכא. ומביא השו"ר טהרה לשון הלבוש (ס"ה) שכתב וכן אם לא נכנס מתחילה בו כדי לקצר דרכו אלא

לצורך אחר באופן שנתבאר שמותר, מותר אח"כ לעשותו דרך לקצר דרכו [וזה ממש כדברינו לעיל אות ג']. וכתב על זה בשו"ר טהרה וז"ל, כגון לקרות לאדם דיכנס ויקרא פסוק א' כו', דזה וכיוצא הוא דביאר שם קודם לכן. עכ"ד השו"ר טהרה. והרי דהנכנס לקרוא חבירו ע"י קריאת פסוק, שוב יכול גם לצאת בקפנדריא.

### יז. נכנס לקפנדריא המותרת שהיה שביל מעיקרא ונמלך לצאת בקפנדריא אסורה

והנה לפי מה דנתבאר להתיר קפנדריא עצמה ע"י קריאת פסוק, אין נפקותא בנ"ל, דגם ללא קריאת חבירו שפיר דמי. אך יש היכי תימצי למצוא נפקותא בזה באופן שנכנס לעשות קפנדריא המותרת כי היה שביל מעיקרא, ואח"כ נמלך לצאת בפתח אחר של בהכ"נ המקצר הדרך להיכין שלא היה שם שביל מעיקרא והקיצור הזה נתחדש רק ע"י הבהכ"נ. דקפנדריא חדשה זו שרוצה לעשות היא קפנדריא אסורה במהותה, ואעפ"כ נראה דכיון שנכנס ברשות לשם קפנדריא המותרת מותר לצאת איך שירצה אף בלא שיקרא פסוק. [ובודאי דחומרת הכ"מ דמימי לא, עשיתי קפנדריא לבהכ"נ אפילו בקפנדריא המותרת שייכת כאן, אך הלא הוא אינו מן המחמירים בזה, שהרי נכנס לשם הקפנדריא המותרת. ודוק.] דהרי כל האיסור הוא הכניסה שלא לדבר מצוה, ולאחר שנכנס בהיתר וברשות, לא שייך לאסור יציאתו בדרך הקצרה לו. [ואולי היה מקום לחלק בזה אם היציאה בקפנדריא השניה מארכת לו הדרך בתוך בהכ"נ, וכו"ל.]

### יח. ליכנס מפני החמה והגשמים ע"י קריאת פסוק

בערוך השלחן ס"ק ד' מתיר גם ליכנס מפני החמה והצינה והגשמים ע"י קריאת פסוק, ודלא כהמ"ב [ואף דבזה לא שייך שיקדים הקריאת פסוק להצלתו מן החמה והגשמים, ודוק]. [וכן מבואר גם בכה"ח ס"ק י"א הנ"ל דאפילו בנכנס מפני פיקוח נפש שייך תיקון זה.] וכ"כ גם בספר העמק ברכה (עמ' כ'). ומסברא אין זה קשה, דאפ"ל בפשיטות דגם בכניסה מפני החמה והגשמים אין שום השתמשות והנאה מבהכ"נ, אלא רק כניסה שלא לדבר מצוה. שהרי א"ז אלא הסרת המפריע שנעשית מעצמה וממילא, ולא השתמשות בידים מעצם הבהכ"נ, ודוק. וכמו דלא מצינו שיהיה אסור לעמוד מחוץ לבהכ"נ כדי ליהנות מצילו או להינצל על ידו מרוחות המנשבות וכדומה. [ואדרכה, מצד סברת המהר"ח פאלאג'י שלא התירו ע"י קריאת פסוק אלא במקום צורך של הכרח יש יותר להתיר מפני החמה והגשמים מאשר בקפנדריא, דלהינצל מהחמה ומהגשמים זהו צורך יותר גדול בד"כ. ודוק.] אלא שלכאורה המ"ב מהגמ' אלימתא היא, וצריך ליישבה.

ובספר העמק ברכה שם תירץ בזה, דהיכא דעסק בתורה מקודם מיגרע גרע, דמוכחא מילתא דמשום גשמים הוא שנכנסו. משא"כ מי שלא היה לומד מקודם ורוצה להיכנס כשהתחילו הגשמים ויקרא פסוק, שפיר דמי. דהלא גם בשעת הגשמים באים אנשים לבהכ"נ להתפלל וללמוד כדרכם. אך אם כבר היה לומד בחוץ וכשמתחילין הגשמים נכנס, הרי איננו נכנס בשביל הפסוק אלא בשביל הגשמים. ודוק.

וי"ל בזה עוד, שרבה ורבינא ורב אדא בר מתנה [ברא"ש איתא רב אדא בר אבהו] מחמירין אנפשייהו הוו. דומיא דמש"כ לעיל אות ו' מהכ"מ ופסקי תוס' ורשב"א ותהרא"ש לגבי ראב"ש דמימי לא עשיתי בהכ"נ קפנדריא, ודוק. [ועייין בזה לעיל אות ז' אם חומרת הכ"מ שייכת גם בנכנס ע"י קריאת פסוק, ודוק.] ולהראשונים דבתי כנסיות של בבל על תנאי הן עשוין אף ביישובן בע"כ צ"ל כן, וכמש"כ בהג"א כאן. [וע' בס"א בזה ובספר פסקי תשובות שם אות כ"א, שכך נוהגים להלכה ולמעשה שמועיל תנאי אף ביישובן [ואף בא"י]]. וממילא ליכא לראיה לדברי המ"ב דמפני החמה והגשמים אין היתר דקריאת פסוק, ואתו דברי המתירים בזה שפיר.

[והנה הערה"ש בסק"ב כוז"ל, אבל ליכנס מפני המטר או מפני חום וקור גם לת"ח אסור אא"כ נצרך ללמוד שם או בבהכ"נ להתפלל וכו'. ולכאורה קשה, דמשמע דוקא היכא שאכן עיקר כניסתו היא ע"מ ללמוד או להתפלל, והלא הערה"ש מתיר לקמן בס"ק ד' כניסה מפני החמה והגשמים ע"י שיקרא פסוק אף דא"ז עיקר כוונתו. אך לדברינו לעיל אות ג' לק"מ, דכשעיקר כוונתו לכך מותר אף אם אח"כ נמלך מיד ולא למד או התפלל כלל, כיון שנכנס לדבר מצוה. וקאמר הערה"ש דאין היתר ליכנס משום שהוא ת"ח גרידא, אלא בשאכן נכנס על מנת ללמוד או להתפלל, ואז מותר אף אם נמלך מיד. אבל אה"נ שאם בפועל יקרא שם פסוק מותר. ודוק.]

## זאת תורת העולה על מוקדה

- א. יישוב כל הקושיות על המתירים קפנדריא ע"י קריאת פסוק. ויש כמה ראיות להתיר. דאין בקפנדריא משום השתמשות והנאה מבהכ"נ, אלא זה אסור משום כניסה שלא לדבר מצוה. וממילא מותר ע"י קריאת פסוק, דסוף סוף הריהו קורא פסוק ועושה מצוה בבהכ"נ, ודמיא ממש לקריאת חבירו.
- ב. ויש מתירין ע"י קריאת פסוק אפילו ליכנס מפני החמה והגשמים, כי א"ז נחשב השתמשות. וי"א דאם היה למד קודם לכן מיגרע גרע ואסור.
- ג. כל שנכנס שלא על מנת לעשות קפנדריא מותר לעשות קפנדריא. ובכלל זה כל הני אופנים שמנה המחבר בס"א, כגון חכמים ותלמידיהם וחשבונות של רבים וכו'. וזהו אף בנמלך מיד ונתחדש לו דבר שמחמתו רוצה לקצר דרכו ולצאת בקפנדריא. וכשנכנס להתפלל וגם לקצר דרכו, למסקנת המ"א אין היתר בנמלך לצאת מיד בקפנדריא.
- ד. וכן כשנכנס לקרוא חבירו ע"י קריאת פסוק כתב בשיורי טהרה דמותר אגב זה גם לעשות קפנדריא. ומינה דכשנכנס לעשות קפנדריא המותרת שהיתה שביל מעיקרא ונמלך לצאת בקפנדריא אחרת שלא היתה מעיקרא, ג"כ מותר.
- ה. להסוברים דכשנכנס להתפלל מצוה לעשות קפנדריא, היינו דוקא בשאכן התפלל שם, אבל בנמלך לצאת אין מצוה אלא רשות. ודוקא בנכנס להתפלל ולא בכל נכנס שלא על מנת לעשות קפנדריא, ואפשר דאפילו בנכנס ללמוד ליכא מצוה.
- ו. כשנכנס לצרכו ע"י פסוק או שמועה יש להקדים הפסוק או השמועה לעשיית צרכו. אך כשמתקן ע"י שהיה מעט יש משמעות דאין ענין להקדים השהיה לצרכו, ובמקו"ח כתב להקדים אף בזה.
- ז. גם בקפנדריא המותרת יש להחמיר, כגון שביל מעיקרו [או נכנס שלא על מנת לעשות קפנדריא]. אך ע"י קריאת פסוק אפ"ל דמותר אפילו לכתחילה, ואפילו בקביעות. אך בחקקי לב משמע דהעצה דקריאת פסוק נאמרה רק במקום הכרח של צורך.
- ח. כאשר אין דרך אחרת להגיע לאותו מקום י"ל דאין בזה משום קפנדריא כלל. ובבהכ"נ פנימי י"ל עוד דהכל נחשב כבהכ"נ אחד. [ומ"מ בכל אופן שעובר דרך בהכ"נ יש עכ"פ חומרא לעשות התיקון דקריאת פסוק.]
- ט. הפמ"ג כתב דכשהולך לדבר מצוה אפשר דמותר קפנדריא. והבה"ל חולק, וכן משמע במקו"ח, אא"כ לא יוכל לעשות המצוה. דכיון שהמצוה תתקיים בלא"ה הרי שהקפנדריא היא לקצר דרכו ולא בשביל המצוה. ולהפמ"ג מ"מ הריהו הולך עכשיו לקיים מצוה והקפנדריא אף יורז ויקדים קיומה.
- י. אין לעשות קפנדריא דרך האלמעמברא [בימה]. [ואם הולך לד"מ, תלוי בנ"ל]. ואפשר דלא מהני לזה קריאת פסוק.

ובכוא עם הארץ לפני ה' במועדים הבא דרך שער צפון להשתחוות יצא דרך שער נגב

והבא דרך שער נגב יצא דרך שער צפונה לא ישוב דרך השער אשר בא בו כי נכחו יצא:

והנשיא כתובם כבואם יבוא וכצאתם יצאו:

## נתן פערלמאן

## בענין מעשה דתמר היאך מסרה את העוברין למיתה

לכבוד הקובץ החשוב "בית אהרן וישראל" אבקש אם תסכימו לפרסם במדור ההערות, ייש"כ. הנה ידוע דעת הרמב"ם שלא הביא הא דנוח לו לאדם שיפיל א"ע לכבשן האש ואל יליבין פני חבירו ברבים שלמדו זאת מתמר שלא רצתה להליבין פניו של יהודה, והטעם שלא הביא משום דס"ל שאינו חיוב גמור רק "נוח" שהוא מעלה בעלמא, וקשה לדבריו דהרי בן נח מוזהר שלא להרוג את העוברין ומסתבר שגם ע"י גרמא אסור לו להרוג, ולכאורה ג"כ חייב להציל, א"כ היאך היה מותר לתמר להתחסד ולמסור את עצמה על חשבון עובר שבמעיה.

והנה במתניתין דערכין [דף ז'] איתא שאשה שעומדת ליהרג אין ממתניין לעובר שבמעיה והורגין אותה מיד א"כ נעקר העובר עיי"ש בגמ' שלמדו זאת מקרא ומתו גם שניהם, והיה מקום לומר שגם כאן אין מתחשבין בעובר כיון שהיא עומדת למות, אבל א"ז נכון כלל דדוקא התם שמחויבת מיתה בגופה אין להתחשב בולד, אבל בתמר הרי באמת לא היתה חייבת מיתה, ומהיכ"ת להרוג הולד.

ונראה לומר דהנה במנ"ח מצוה רצ"ו ר"ל שבן נח לא חייב למסור עצמו על העוברין ואם אמרו לו שיהרוג לעובר איננו חייב למסור עצמו לכך משום דעובר אינו בכלל נפש רק אעפ"כ אסור להרוג מה שלמדו בסנהדרין מקרא דשופך דם האדם באדם, אבל אינו חייב למסור עצמו בשביל זה דכל מאי דחייב למסור הוא ממאי חזית וכאן אדרבה דמא דידיה סומק טפי, ונראה לפ"ז דכ"ש שבן נח אינו מחויב בהצלת חבירו דכל מאי דילפינן דחייב בהצלת חבירו הוא מקרא דוהשבותו לו ק"ו להשבת גופו ואצל ב"נ ליכא והשבותו לו, ואף אם נתעקש ונאמר שבן נח מחויב בהצלת חבירו אפשר דבהצלת העובר ודאי אינו חייב.

ולפי"ז א"ש דתמר שלא התחשבה בעוברין דאינה חייבת לדאוג להם כלל דליכא מצוה להציל בעוברין וצריכה רק להתחשב בחסידותא דילה דנוח לו לאדם לכן הותר לה למסור עצמה.

### הרב מיכאל שמרן

בני ברק

## בענין השולח חלות לחבירו ושכח להפריש חלה

כבוד מערכת החשובה בית אהרן וישראל המתנוסס לשם ולתפארה

בגליון קל"ה קל"ז דנו הת"ח בענין אם אחד שלח חלות לחבירו וזכר ששכח להפריש חלה, האם מותר לו להפריש בשבת, ולכאורה לענ"ד יש ראייה מפורשת להתיר בזה דאיתא במגן אברהם סימן רנ"ד ס"ק כ"א ובמחצית השקל שם דאם חבירו לא פשע ונתן בשוגג פת לתוך התנור בשבת, יעשה חבירו איסורא זוטא לרדות הפת כדי שחבירו לא יבוא איסור חמור של איסור סקילה, וא"כ הוא הדין כאן דאיסור הרמת חלה נראה דהוא יותר קיל מאיסור אכילת טבל.

הכותב בכרכה

לוי שיש

## בענין הדלקת נר שבת ע"י נר של שעוה

### ובענין הוספת נרות לנולדים

על דברי המחבר (סי' רס"ג ס"א) יהא זהיר לעשות נר יפה וכו' מביא העטרת זקנים מהפענח רזא (פרשת בשלח) שכתב טוב לאשה יראת ה' שלא תדליק את הנרות של שבת בקינסא רק יהיה לה נר של שעוה מיוחד לה להדליק מדי שבת בשבתו עכ"ל, [וכן הביאו הא"ר על דברי הלבוש ריש הסעיף, בשינוי לשון מעט, ויעוין בהגהות והערות בהוצאת הדר קודש אות א'].  
הנה מה שכתב להדליק בנר שעוה והוא כעין שמוכא בנר חנוכה [וכך הוא מנהג קרלין] שאף שהנרות משמן, השמש יהיה משעוה דוקא, ויעוין בנטעי גבריאל הלכות חנוכה פ"כ אות י"ב מקורות לזה ממהרי"ל ועוד ושכך נהגו רוב האדמורי"ם [ומעט שעשוהו משמן], ויעוין שם מספר קהלות יעקב הענין של שעוה ע"פ קבלה, רק ששם הנר של שמש "הדולק" הוא משעוה, ואילו כאן הנר "המדליק" הוא של שעוה, [ואינו ענין למה שמוכא שם ס"ו ואות י"ב שיהיה עוד נר חוץ מנר השמש להדליק בו, ששם אינו מודגש שהמדליק יהיה ג"כ של שעוה, וגם לפי המבואר שם שהטעם הוא שיהיה סך הכל מ"ה נרות, אינו שייך לכאן], (ושם בסוף אות י"ב מהתיבות וראיתי מחבר אחר וכו', נכתב בטעות שם, ושייך המשך לאות י"ג).

אך יש מי שרצה לומר שאולי לא התכוין דוקא לנר שעוה אלא שזה היה מצוי בימיו אבל העיקר לא בקינסא שאינו חשוב, וממילא אם תדליק בקיסם חשוב כגפרורים ארוכים ויפים, או אף אם דוקא בשעוה אולי לאו דוקא נר, אלא במדליקונים שמדובקים בשעוה ג"כ סגי, אך פשטות דבריו "נר של שעוה", וכן שגומר דבריו, להדליק "מדי שבת בשבתו" [וכן שכותב פעמים תיבת "לה"] שמשמע שתדליק באותו [הנר שעוה] מדי שבת בשבתו, [וכהיום מצוי כלי יפה בצורת יד להכניס הנר שעוה בו, וגם מונע טיפטוף השעוה].

והנה הביה"ל ד"ה שתי וכו' על המשך המחבר שכתב ויש מכוונים לעשות ב' פתילות וכו', דן באריכות איך מותר בשבת להדליק מנר לנר ואילו להדליק הקינסא מנר הדולק אסור אף בשביל להדליק שאר נרות שבת, וגומר דבריו וז"ל, "והא"ר כתב בשם פענח רזא שטוב שיהיה נר מיוחד להדליק בו תמיד כל הנרות של שבת" עכ"ל, הנה הוראה דבריו יפרש שהא"ר בא לתקן הדבר שלא תבוא להדליק מנר לנר או שלא תבוא להדליק הקינסא מהנר להדליק בו, שעל כן יהיה לה נר מיוחד להדליק בו וממילא תחילה תדליק אותו הנר ובו תדליק כל הנרות, וע"פ המבואר זה אינו שהוא כתב כן אפי' באופן שיש לה קינסא שבו תדליק כל הנרות דלאו שפיר דמי, אלא דוקא בנר של שעוה.

והנה בעיון נמצא שהעתיק את דברי הפענח רזא בששה שינויים: א) שהא"ר והעט"ז הביאו בריש דברי המחבר, על עצם ההדלקה ושיהיה יפה, ואילו הביה"ל הביאו בהמשך בדין שני נרות וכו' שמורה שכוונתו על מה שנוצר אחר שמדליק ב' נרות, איך והאם מותר להדליק אחד מהשני. ב) שלא העתיק "וטוב לאשה יראת ה'" אלא "טוב" שמורה יותר על חשש מדין, ואילו "יראת ה'" מורה על יותר מהמחויב בדין [כדברי קבלה], ג) שהחסיר "שלא תדליק בקינסא" שזהו עיקר דבריו שאף שמדלקת ע"י דבר עדיף טפי להדליק בנר שעוה. ד) שהחסיר תיבת [נר] "שעוה" וכתב "נר", שכתבאר שאפשר דוקא של שעוה [אם מפני חשיבות, או ע"פ קבלה]. ה) שהוסיף שני תיבות [להדליק בו תמיד] "כל הנרות, שמורה על החשש הנובע מכל הנרות, ואילו לנתבאר הוא ענין אחר דדוקא בנר של שעוה, ושייך אף בנר אחד, [ותיבת "תמיד" יעוין בהמשך], ו) שכתב תמיד כל הנרות של שבת, ולא העתיק [מיוחד להדליק] "מדי שבת בשבתו", שגם מורה על הענין וחשיבות שיהיה הנר מיוחד שכל שבת תדליק באותו הנר, [וגם לא העתיק תיבת "לה" וכדלעיל], ואף שכתב "תמיד" הא סמכו לתיבות "כל הנרות" שמורה על דבריו שלא יהיה מנר לנר או קינסא מנר.

ויש מי שפירש דדוקא העתיקו כאן ולא חשש להעתיק לשונו ממש, שאיה"נ רצה לתקן בזה גם מה שהעיק לו על ההתר להדליק נר מנר, שע"י דברי הפענח רזא שוב אין חשש גם מזה, אך פשוט שזה אינו כלל כוונת הפענח רזא וכתבאר, וגם שלביה"ל סגי בקינסא הפך דבריו.

### הוספת נרות והוספתן לנולדים

נהוג אצל רבים דלכל בן ובת הנולדים להוסיף נר על הנרות, ובספר מבואר ועד צאתו. ליקט מקורות לזה, תחלה מהמהרי"ח וז"ל והנה מנהג הנשים כאשר יולד להם בן או בת מוסיפים נר אחד, וסמך לדבר משום דאמרינן בפרק במה מדליקין (כג): דבשכר שמרבין בנרות בשבת הויין ליה בנין וחתנים רבנן ע"ש, לכך בכל פעם שיוולד להם בן או בת, מרבה בנרות שעל ידי זה יזכו לבנין וחתנים ת"ח עכ"ל, הנה יש לעיין שבש"ס נאמר א"ר הונא הרגיל בנר הויין ליה בנינים ת"ח, שלא נאמר "חתנים" ת"ח, אלא "בנינים" ת"ח, [ובהמשך הגמ' נאמר אמר רבא דרחים [אוהב] רבנן הווי ליה בנין רבנן דמוקיר רבנן הווי ליה חתנותא רבנן, וכו'] ואין מוסיף כאן "חתנים" "לבנים".

אך במעשה שהובא שם בש"ס דרב חסדא הוה רגיל דהוה חליף ותני אפיתחא דבי נשא דר' שיזבי, חזא דהוה רגיל בשרגי טובא, אמר גברא רבא נפיק מהכא נפק מנייהו ר' שיזבי, וברש"י ד"ה דבי נשא, אביו ואיכא דאמרי חמיו, הרי לאיכא דאמרי בזכות הדלקת הנרות זכה גם לחתן רבנן אך למה בש"ס לעיל ברגיל בנר לא נאמר שזוכה גם לחתנים ת"ח, [וכנזכר שבהמשך הש"ס חילקוהו שיש דבר שזוכה בו לבנים רבנן ויש שזוכה לחתנים רבנן].

וכן יש לעורר שבדברי ר' הונא כתוב "הרגיל בנר", ופירש הטור, והובא כן במחבר ובכל האחרונים דהיינו שזהיר לעשות נר יפה, דהיינו שמיפה הנר, וכן מוכח שאין הכוונה על הוספת הנרות שהרי נאמר הרגיל ב"נר" ולא "בנרות", [וכן הוא אמור גם לחנוכה שאין שייך הוספת נרות חוץ מענין המהדרין] ואיך העתיקו המהרי"ח לענין הוספת הנרות אלא שבאמת במעשה דבי נשא דרב שיזבי, וכן ברב אבין נגרא

אביהם דרב אידי בר אבין ור' חייא בר אבין נזכר נרות טובא, וא"כ תמוה למה מפרש הטור דברי ר' הונא על יפוי הנר ולא על תוספת הנרות, אלא שאם דברי ר' הונא קאי על הוספת נרות קשה כדלעיל למה נזכר "נר" ולא "נרות", וכן מהו גדולת ר' אבין ודבי נשא דר' שיזבי דוקא, וכן במחבר הזכיר הוספת הנרות רק משום זכור ושמור, או שאר ענינים ולא הוזכר כלל מה שמובא בש"ס ענין הוספת הנרות, ומה שזוכה לזה, ובהמשך ידויק עוד, [ויעזיב בביה"ל ד"ה שתי וכו'] וכן במשנ"ב ושעה"צ שתמה שאין כלל מקור להוספת הנרות בש"ס, והא הוא מפורש במעשים הנ"ל].

אלא נראה שיש שני דרגות בתוספת של החובה ענין הראשון שמה שמחויב והוא נר אחד לראות לעשותו יפה, ודרגה גדולה מזו הוא הוספה על המחויב, [וכידוע מאמר חובות הלכות שבאין העיקר אין לתוספת, שממילא כל שלא ממלא כל חובותיו אין שייך וחשיבות לתוספת ודו"ק], ובה מבואר שר' הונא איירי בדרגה הראשונה לפות המחויב שזה דרגה פשוטה יותר ולכן הזכיר נר ולא נרות, וגם הזכיה לזה הוא לבנים "ת"ח" ואילו דרגה גדולה יותר והוא בתוספת נרות בזה זוכה יותר לבנים "רבנן" וכמו שזכר ע"י כן לר' אידי בר אבין ור' הונא בר אבין, ור' שיזבי.

וא"כ אולי גם במהרי"ח נפרש כן, שבענין הוספת נרות שהוא יותר גדולה כתב זוכים לבנין וחתנין "רבנן", ולא רק לת"ח, ולכן גם הזכיר "חתנין" שזה נזכר רק בהוספת הנרות בר' שיזבי [לאיכא דאמרי ברש"י] ולא ביפוי הנרות, [אלא שבסוף גמר "ת"ח", וצ"ב, אך עכ"פ בדברי הש"ס הוא נראה מוכרח ואמיתי כנתבאר].

ועוד הביא מקורות להוספת הנרות משו"ת חיי הלוי וז"ל אפשר לומר הטעם ע"פ מש"כ הא"ר שב' הנרות הם כנגד איש ואשה, וע"כ מוסיפים ג"כ בשביל הילדים וכו' ע"כ, אלא שהמעייץ בא"ר יתמה ע"ז שז"ל, וי"א נגד איש ואשה כי "נר" "נר" כמנין אברים שבאיש ואשה, כי באשה יש ב' אברים יותר מרמ"ח שבאיש ב' צירים וב' דלתות ע"כ, [דהיינו שברמ"ח יש פחות מ"נר" ב', ובשני פעמים נר חסר ד' וזה נשלם מד' אברים שבאשה], א"כ זה לא שייך בכך או בת הנולדים או שחסר ב' או שמיותר ב'.

וממשיך שם בשו"ת חיי הלוי, ואפשר לומר עוד טעם לזה דבשעת הלידה שהאשה היא בעת צרה טוב לקבל על עצמה דבר טוב, ועל כן נוהגת לקבל על עצמה להוסיף עוד נר לכבוד שב"ק עכ"ל. [אמר הכותב אך זה לא שייך בלידת תאומים שלמה מוסיפים ב' שדי באחד, וכן באופן שלא יכלה לנדוד וכו'].

### נחום אברם גולומב

כולל "השתלמות בהלכה" ו"משנת דוד"

סטולין קרלין ביתר

## מצות תוספת שבת בקבלה דוקא או בפרישה

### א. אם לא יספיק לסיים מנחה לפני השקיעה

כתב בספר שמירת שבת כהלכתה פמ"ו סעיף ה, המתפלל תפלת מנחה בצבור ישתדל שיתפללו מבעוד מועד, דהיינו שאפשר יהא לקבל את השבת לפחות זמן מועט לפני השקיעה, ואם הוא רואה שאין דבריו נשמעים - כלומר שהציבור עתיד לסיים את תפלת המנחה בלחש רק עם השקיעה או אחריה - מוטב שיתפלל ביחידות ויקבל את השבת לפני השקיעה, מאשר לבטל מצות תוספת שבת.

ובהערות אות כ"ו כתב: שלפי רוב הפוסקים תוספת שבת [היא מצוה] דאורייתא. ושם בסעיף ב כתב: קבלת שבת ויו"ט אינה ע"י פרישה ממלאכה גרידא, אלא היא נעשית ע"י דיבור שאומר בפה שמקבל עליו את השבת, אמנם גם אם לא הוציא בשפתיו אלא רק גמר בלבו לקבל את השבת - הרי זו לו קבלה<sup>1</sup>.

היינו שהאמור לעיל, שאם אין הצבור מספיק לסיים את תפלת מנחה בלחש לפני השקיעה, עדיף להתפלל ביחידות, בנוי על יסוד האמור בתחילת הפרק שקיום מצות תוספת שבת הוא רק ע"י דיבור או

1 במ"ב שם כתב: ואם מהני לזה קבלה בלב ע"י לקמן סי' תר"ח ס"ג בהג"ה ובמ"ב שם. ושם כתב הרמ"א שקבלה בלב לא מהני, אמנם במ"ב שם כתב, דהב"ח והגר"א ס"ל דגם קבלה בלב מהני.

מחשבה לקבל, ואם הוא עסוק בתפילה הרי אינו יכול לקבל עליו תוספת שבת, נמצא שמחמת התפלה הוא מבטל מצוה דאורייתא, ולכן עדיף להתפלל ביחידות כדי שיוכל להספיק לקבל שבת מבעוד יום לפני השקיעה.

## ב. תחילת התפלה בחול וסיומה בשבת

לפי דבריו נראה, שגם מי שרואה שהזמן קצר ואם יתחיל להתפלל לא יספיק לסיים מנחה לפני השקיעה, שלא יתפלל מנחה כעת, [אע"פ שבחול פסק המ"ב שיתפלל], משום שאם יתפלל לא יספיק לקבל שבת בעוד יום, ונמצא שמחמת התפלה שהיא מדרבנן יבטל מצות תוספת שבת, אלא עדיף לקבל שבת מבעוד יום, ואח"כ יתפלל ערבית של שבת שתים לתשלומין, כדין מי שקבל שבת לפני מנחה.

אמנם לדעת הרמב"ם שתוספת שבת אינה אלא מדרבנן, אפשר שעדיף להתפלל מנחה שהיא תדירה יותר מאשר לקבל תוספת שבת, אך לרוב הפוסקים שהיא מצוה דאורייתא ודאי שהיא עדיפה מתפלה שאינה אלא מדרבנן.

אמנם גם בלי מצות תוספת שבת יש לדון בזה, שמא אי אפשר להתחיל בתפלה כשיוודע שיסיים בשבת ונמצא שגמר התפלה כבר יהיה בחיוב תפלת שבת,<sup>2</sup> אך נראה שזה דוקא אם בכניסת השבת יעמוד לפני שלש ברכות האחרונות, שברכות אלו אינם נאמרות בשבת נמצא שהוא מתפלל של חול בשבת, אך אם עומד בג' אחרונות נראה דשפיר יכול להמשיך בתפלה, כיון שברכות אלו נאמרות גם בשבת לכאורה מה איכפת לן שתחילת התפלה היתה בחול, וא"כ נפק"מ במה שנאמר לעיל לענין תוספת שבת, במי שמשער בעצמו שיוכל לסיים כל הברכות עד לאחר שומע תפלה לפני השקיעה, האם להתחיל להתפלל או לקבל שבת ואח"כ להתפלל ערבית שתים.

## ג. עיקר חיוב תוספת אינה תלויה בקבלה אלא בפרישה ממלאכה

המקור לדבריו שמצות תוספת שבת היא ע"י קבלה בפה ולא סגי בפרישה ממלאכה, צוין בהערות אות י. משנ"ב סי' רס"א ס"ק כ"א, ועי' ריטב"א ר"ה ט, א.

אך המעייין במ"ב יראה שאין הדברים מוכרחים כלל. שכן ס"ק זה נכתב על האמור בשו"ע שם, וז"ל: "א שצריך להוסיף מחול על הקודש וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה וכו' עד זמן בין השמשות, והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביעי, רצה לעשותו כולו תוספת עושה רצה לעשות ממנו מקצת עושה, ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש.

וע"ז כתב המשנ"ב בד"ה רצה לעשותו וכו', היינו ע"י דיבור שהוא מקבלו לשם תוספת שבת או ע"י אמירת ברכו וכו', ולכאורה אין שום ראייה מדבריו שמצות תוספת שבת היא ע"י דיבור וקבלה, אלא שבא לבאר, שמה שנאמר בשו"ע שזמן התוספת שהוא ג' מילין ורביעי אפשר לעשותו כולו או אם ירצה רק מקצתו, זה אינו אלא בדיבור או באמירת ברכו, [ואפשר לדעת הב"ח והגר"א אפילו בקבלה בלב], ואמנם זה נכון שבפרישה ממלאכה בלבד אין בזה שום קבלה, וגם אם הפסיק ממלאכה כ"ז שלא קבל עליו

2 עי' שו"ע הגר"ז סי' רס"ג סכ"ד שכתב, שאם בא לבהכנ"ס סמוך לברכו יכול להתחיל להתפלל מנחה אע"פ שלא יסיים לפני ברכו, כיון שמה שאסור להתפלל תפלה של חול אצל צבור המתפללים של שבת אינו אלא חומרא בעלמא, משמע שאם יסיים בשבת אינו יכול להתחיל להתפלל של חול.

3 ונראה להביא ראייה לכך, ממ"ש שאמרו בגמ' ונפסק להלכה בשו"ע או"ח סי' שמ"ב, כל הדברים שהם אסורים מדברי סופרים לא גזרו עליהם בין השמשות, והוא שיהא שם דבר מצוה או דוחק. היינו שאע"פ שביה"ש הוא ספק לילה, ושלא במקום מצוה יש בדבר איסור מספק, מ"מ במקום מצוה לא גזרו. ועי' במ"ב שכתב שזה דוקא כשלא קיבל עליו שבת אך אם קיבל עליו שבת אסור אף לצורך מצוה, [אמנם יש פוסקים שנקטו שרק בקבלה של תפלת ערבית או קבלה של ציבור, דהוי קבלת עיצומו של יום, או נאסר בכל השבותים, אבל בקבלת שבת כסתם או אמירת מזמור אינו מקבל אלא תוספת שבת, ואין השבותים ככלל זה, וכ"כ בשו"ע הגר"ז סי' רס"א ס"ב, אך המ"ב נקט להלכה כהפוסקים שבכל קבלה נאסר בשבותים]. ואם נימא מצות תוספת שבת חובה הוא ע"י קבלת שבת, נמצא שכל דין זה לא נאמר אלא לעוברי עבירה שלא קיימו מצות תוספת שבת ולא קבלו עליהם את השבת, ובגללם חז"ל לא גזרו באופן זה, בודאי שהוא מילתא דתמיהה, וע"כ שדין תוספת אינה תלויה בקבלה והיא מתקיימת גם ע"י פרישה ממלאכה גרידא, ועל מלאכות ואיסורים דרבנן במקום מצוה לא גזרו.

תוספת שבת להדיא יכול לעשות עדיין כל מלאכה שירצה, דהפרישה ממלאכה אין בה משום קבלת תוספת שבת, אבל מעולם לא דן המ"ב בעיקר חיוב ומצות תוספת שבת שדינו ע"י קבלה, וגם הוא מודה שתוספת זו מתקיימת ע"י פרישה מלאכה זמן מה לפני השקיעה בלבד, ואי"צ לזה שום קבלה בפה או בדברי קדושה, אלא גם אם לא קבל על עצמו תוספת כיון שפרש ממלאכה לפני שבת קיים מצוה זו, ואין לנו שום מקור להלכה זו בגמ' ולא בראשונים<sup>3</sup>.

ומה שצ"י לריטב"א ב"ה ט, א גם שם איירי בענין זה שנתבאר לעיל בשו"ע, והנידון שם הוא מה הוא הזמן שאפשר להוסיפו על השבת, אם בין השמשות מהשקיעה עד צה"כ לדעת ר"ת, שהוא ג' מילין ורביעי, או מפלג המנחה עד השקיעה לשיטת הגאונים, שאם רצה מוסיף כולו או מקצתו, וע"ז כתב שתוספת זו היא ע"י דיבור של קדושה בלבד, ולא סגי בקבלה בעלמא, אך גם הוא לא מדבר מענין המצוה והחיוב להוסיף וגם הוא יודה שהוא ע"י פרישה מלאכה ואי"צ בקבלה.

ואם כנים אנחנו בזה, נמצא להלכה שהרוצה להתפלל מנחה והזמן קצר שלא יוכל לסיים שמונה עשרה לפני השקיעה, אם יגיע לברכת רצה לפני השקיעה יכול להתפלל מנחה של חול, אך אם רואה שבעת השקיעה עדיין יעמוד לפני רצה יתכן שעליו להמתין ולהתפלל ערבית שתיים.

שמעון בר"מ הלוי - בני ברק

## בענין עיגול מספרים בתורה

לכבוד מערכת הקובץ נפלא בית אהרן וישראל.

ברצוני להוסיף נקודה חשובה בקשר למאמריו הנפלאים של הרב יעקב ישראל הגר בקובצים האחרונים בענין המספרים שבתורה אם הם עגולים או מדוייקים, דהנה בפרשת במדבר אנו מוצאים במנין הבכורים (פ"ג פ"ג) דבר מעניין, שמנינם הוא 22,273 בעוד שבכל המנינים שנמנו השבטים המספרים הם עגולים למאות, הלא דבר הוא!

והנה מנין הלויים היה 22,000 (כמבואר שם פ"ט) וכתב האבן עזרא מנין הלויים "שנים ועשרים אלף: בכלל, ושאתה מחבר הפרטים תמצא שיתורו שלש מאות (בכורות ד.), ויש אומרים שהכתוב אחז דרך קצרה להזכיר האלפים ועזב המאות, וזה לא יתכן, בעבור מספר העודפים שהם פחות משלש מאות", כוונתו שאין לומר שבאמת היה יותר לויים כיון שמפורש בהמשך הפרשה שהיה "שלשה שבעים ומאתים העודפים על הלויים", ומבואר שלולי זה היה אפשר לומר שזה מספר עגול, וזה לכאורה חידוש גדול שמעגלים מאות אלפים.

ומידי עסקי בענין מנין הבכורים מצאתי בזה עוד ב' מראי מקומות ואמרת להביאם ולא למנוע טוב מבעליו, ואין טוב אלא תורה, הראשון זה בספר יקרא דאורייתא פרשת במדבר פ"ג פמ"ג שכתב בשם הרה"ג ר' צבי רוטברג ר"י בית מאיר, וז"ל:

"והנה, בכל המנינים, שמנו את כלל ישראל ואת הלויים, כולם מספרים עגולים בעשרות ואין מספרים יחידים, ושואל זאת הרמב"ן, כיצד יתכן, שלא היו מנינים, של יחידות וכל המנינים, יבואו במדויק, בעשרות וכי לא היו יחידים. ומתוך הרמב"ן, כי זה היה כך מהשמים, שלא היו יחידים, כיון שזה ציבור וציבור זה דבר שלם ואם יש יחידות זה חסר בשם הציבור, כי מספר שפחות מעשרה פוגע בשם הציבור, שם הציבור, צריך להיות, מעוגל בעשרות ואחרת חסר בשם הציבור.

וא"כ י"ל, דכיון שבכורים אינם ציבור, אלא ליקוט של מספר יחידים, לכן כאן בבכורים, שפיר יכולים להיות יחידים, ולא היו צריכים ליצור עבור זה נס מיוחד, שהרי לפי הרמב"ן, הקב"ה היה צריך לעשות, נס מיוחד, כדי להראות, שכלל ישראל הוא ציבור וא"כ, כיון שבכורים אינם ציבור, לא היו צריכים לברוא נס עבור מנינם, שיצא במספר עגול, לכן, יכול להיות עשרים ושתים אלף מאתים שבעים ושלוש, ומענין שאצל הלויים באמת היה, מספר עגול, עשרים ושנים אלף, במדויק כולל הלויים הבכורים, כי שם היה שבט לוי ולכן זה ציבור ולכן היה מספר עגול".

ויל"ע היטב כמה שכתב בשם הרמב"ן שחיפשתי רבות דבר זה ברמב"ן ולא מצאתי, וגם הרי"י הגר שציין לכו"כ מראי מקומות ברמב"ן וכו' לא הביא דבר זה, אמנם כבר אמרו חז"ל "לא ראינו אינו ראייה".

המראה מקום השני הוא בספר משך חכמה שם פט"ז, וד"ל:

"ויפקוד אותם משה עפ"י ד' כאשר צוה (ג,טז). יתכן, דכתיב במספר ישראל מכן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא בישראל תפקדו אותם לצבאותם. דלא נמנו רק עשריות לא אחדים. לכן בכל המספר לא נזכר אחדים. והוא, כי כל ראש מבני ישראל נתן מספר אנשיו, והיו שרי עשרות, ומכל מספר הקטן עשו מספר הכולל, ופחות מעשרה לא היה ראש עליהן בלבד, לכן כתיב לצבאותם, שאין מחנה פחותה מעשרה, כמבואר ירושלמי פ"ק דעירובין. ובמספר הלויים מכן חדש ומעלה, שמשנה נכנס על פתח האהל ובת קול יוצאת ואומרת כך תינוקות, לא מנו ג"כ אחדים, וכאשר צוה במספר ישראל, משא"כ במנין הבכורים נזכרו אחדים. ודו"ק.

ולפי דבריו הנפלאים מבואר שפיר מדוע במנין הבכורים המספר איננו עגול, כי הרי שם לא מנו אותם בצורה של מחנה צבא ועל ידי שרי עשרות וכו', אמנם לפי דבריו צ"ע איך בכל המנינים יצא מספרים של מאות עגולים (חוץ משבט גד שיצא חמשים) ולא יצא אף פעם מנין של עשרות בלבד.

כמו"כ לפי ב' הביאורים עדיין אין מבואר ענין העיגול במנינים שאינם של בני ישראל וכגון בפרשת מטות של הביזה שבזו במלחמת מדין היה באלפים עגולים (דרך אגב, שם מוזכרים רק אלפים ולא מאות, וצ"ע, וכבר הזכרתי לעיל שרואים באב"ע שיש מושג של עיגול מאות לאלפים) וכן בעוד כו"כ מקומות בתורה, וביותר בנ"ך.

ואחתום בהודאה לשעבר ובברכה לעתיד שתזכו להפיץ תורה בישראל

מאיר גולדשמיד בני ברק

## אכילת ענב בנעני בתרומה

לפני כמה שבועות בשבת חברים מקשיבים ב"שלום-זכר" שאלתי שאלה לחידודא - היכן יש מצוה שעבד כנעני יכול לקיים ואילו ישראל לעולם לא יזכה לקיימה? וסמכתי ותמכתי יתדותי על דברי התוס' בגיטין (יב: ד"ה השבתוני) שכתבו: שאם היה עבד כהן פוסלו מן התרומה הוי חוב לו לפי שנותן לו הרב מזונות בריוח בשביל שיש תרומה הרבה לכהנים, "או משום שיש מצוה באכילת תרומה". עכ"ל. ומבואר מדבריהם שעבד כהן מקיים מצוה באכילת תרומה.

ולמחרת חברו עלי כמה אברכים כתרגולים של בית בוקיא (עי' יבמות פד. וברש"י שם) והביאו לי כמה וכמה אחרונים שתמהו על דברי התוס' (שיהיה לעבד מצוה בזה, דלכאוי' הוי רק כבהמתו שאוכלת תרומה), ולמדו אותם אברכים שכוונת התוס' שלא כפשוטם אלא שלאדון יש מצוה כשהעבד אוכל. ועי' בזה באיילת השחר ובברכת אברהם בגיטין שם, וע"ע בחדושי רבי נחום (פרצוביץ) שם (אות ש) ובסוכת דוד (אות סד).

והנה בעצם דין תרומה אי יש מצוה באכילתה ומהי מצוה זו, יעו' בדרך תבונה (ריש פ"א מהל' תרומות בבאור ההלכה ד"ה התרומה, וע"ע שם פ"ו בציון ההלכה אות ג) שהביא כמה צדדים בזה, ועי' בהגרי"י פעלא על סה"מ לרס"ג (ח"ב דף שיו ע"א) שהאריך. והנה אם הוא מצד משמרת תרומתי לכאוי' גם כשהעבד או אשת הכהן אוכלים הרי הם מקיימים מצוה זו הגם שאינם קדושים בקדושת כהונה (ולא דמי לבהמתו דאינה בת מצוות). ואפי' אי נימא שיש מצוה עצמית באכילת תרומה (ועי' פסחים עב: בסוה"ע דחשיב כעבודה), אינו מן הנמנע שגם לעבד תהיה מצוה זו, וה"ה מחויב במצוות כאשה. (ומה שרצו לעיל ללמוד הפשט בתוס' באופן אחר הוא מסברא בלבד). וצ"ע.

ומצאתי במשנה ראשונה בתרומות (ריש פ"ח) שהוכיח מהמשנה שם כמשמעות פשוטת התוס' הנ"ל שיש מצוה לאשת כהן ולעבדו כשאוכלים תרומה, דבמשנה שם נחלקו ר"א וריה"ו באשה ועבד שאכלו תרומה ונודע להם שהבעל מת או גרש ושחרר וכו' אי חייבים לשלם דמי תרומה או לא, והגמ' ביבמות (לד.) מעמידה מחלוקתם בדין טעה בדבר מצוה ואזלי לשיטתם, יעו"ש. ומבואר להדיא שיש להם קיום מצוה בזה. (ולהעמיד שם שהמצוה שייכת לאדון והנדון הוא שהעבד באכילתו ייחשב טועה בדבר מצוה של האדון הוא רחוק ביותר!). ומצד הברכה "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן" כתב המשנה ראשונה שכאשר אשה או עבד אוכלים תרומה יברכו רק על אכילת תרומה בלי התוספת דאשר קדשנו כו', או שיכולים אפילו לומר אשר קדשנו כו' מכיון שאוכלים מכוחו של הכהן. יעו"ש. וכ"כ דבריו בבית האוצר

(ח"א כלל קסז), והוא למד בתוס' הנ"ל כדברינו, יעו"ש. [ומה שהקשה על הצל"ח ריש ברכות - כן הקשה גם בפרדס יוסף (ויקרא פכ"ב אות ז) ע"ש].

ולכאור' יל"ע בזה דהנה הגמ' בפסחים (עב:) שהביאה המשנה בתרומות הנז"ל כתבה עוד מהלך שר"א וריה"ו נחלקו בפסוק ד"פועל ידיו תרצה" אי עבודתו כשרה בדיעבד, וטעם זה לא שייך כלל באשה ועבד אלא רק בבן גרושה וחלוצה, וצ"ע מרישא דאשה ועבד? (וע"ע בתוד"ה בערב ביבמות שם שהקשה מדוע הגמ' ביבמות לא הביאה מהלך שני זה, וע"ש במצפה איתן שמיישבו, וע"ע בשו"ת בית יצחק או"ח סי' נב אות ז, ואכ"מ). וידידי הרה"ג ר' יצחק ולדומירסקי שליט"א רצה לחדש מכאן שכל מחלוקת ר"א וריה"ו קאי רק אסיפא שם בבן גרושה וחלוצה אבל באשה ועבד דרישא לא נחלקו (וזה א"ש אי נימא שאין להם קיום מצוה, ואז לא שייך שם הנדון דטועה בדבר מצוה). וא"כ נפלה ראיית המשנה ראשונה בכירא?

אמנם לא מצאנו מי שלמד כן, וכל הראשונים והאחרונים למדו המשנה בתרומות שר"א וריה"ו נחלקו על כל שלשת המקרים שם (אשה עבד ובן גרושה וחלוצה) וכן פשוט לשון המשנה ע"ש. (וע"ש ברע"ב). ובאמת האחרונים התקשו בשאלה זו (מה מרויחה הגמ' בתירוץ הנוסף דפועל ידיו תרצה, והרי אכתי רישא דאשה ועבד לא יתישב), עי' תוס' רע"א במשנה שם ובשו"ת רע"א (ח"א סוס"י עה) שנשארו בצע"ג, וע"ש בתפארת ישראל (בכוזו אות א) מה שנשא ונתן עם הגרע"א בזה, ובמשנה ראשונה שם. ועכ"פ יוצא מדבריהם שיש לאשה ועבד קיום מצוה באכילת תרומה וכמשנ"ת.

היוצא מזה ששאלתנו לחידודא הנ"ל ריש דברינו קמה וגם ניצבה, ואכילת תרומה היא מצוה שעבד נעני יכול לזכות בה (אם רבו כהן), ואילו ישראל לא יוכל לקיימה לעולם!

בכבוד רב  
יואב רוזנטל

## הארות להלכה בענין ליקוי לבנה

### בענין ההסתכלות בה

א. נראה שיש לדון בדבר זה ע"פ מה שמצינו מחלוקת הפוסקים בשיעור הזמן שאפשר להסתכל על הלבנה בשעת הברכה דהנה הטור (בסי' תכו' סעי' ב') כתב דתולה עיניו כנגדה ומיישר רגליו ומברך, ומזה כתב לדייק השיירי כנה"ג (הגה"ט אות ה') דאפשר להסתכל על הלבנה מתחילת הברכה עד שיסיים כל הסדר אבל מוסיף ששמע מספר חרדים (פמ"ה אות ה') שכתב שלא יביט בה כי אם בשעת הברכה בלבד ואח"כ אסור להסתכל בה כמי שמסתכל בקשת ובפר"ח (שם) ג"כ מביא הכנה"ג מה ששמע מס"ח, אבל במג"א (סק"ח) מביא מהשל"ה (שער אותיות ד"ה יש מצוות) והגהת י"נ שלא יסתכל בה רק בפעם הראשון שיראה עמידתה ואח"כ אסור להסתכל בה, ומבואר דהשל"ה סובר דאפי' בשעת הברכה אסור להסתכל ורק קודם הברכה מותר בראיה אחת ומיד אח"כ אסור ובמשנ"ב (שם סק"ג) הביא שני הדיעות ולא הכריע בזה ובערוה"ש (שם סעי' ה') מביא שיטת השל"ה ומסיים וכן נוהגים ע"פ קבלה. נמצינו למדים מכל זה שיש איסור להסתכל בלבנה בסתם ורק לצורך מצוה של ברכת הלבנה מותר להסתכל. אמנם אפשר לומר לפי מה שהובא לעיל מדברי הכנה"ג בשם ס"ח בטעמא דהאי מילתא משום דהוי כמסתכל בקשת דאיתא ע"ז בגמ' חגיגה (ט"ז,א) דהמסתכל בקשת רתוי שלא בא לעולם ועיניו כהות משום דהוי כמסתכל בפני השכינה כדכתיב כמראה הקשת אשר היה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הלא מראה דמות כבוד ד' והובא להלכה במחבר (סי' רכט' סעי' א') בזה הלשון ואסור להסתכל בו "ביותר" וכתבו בבאר הגולה ובביאור הגר"א (שם) דהוא ע"פ דברי הרא"ש (הובא באבודרהם בברכת השבת והואה וכו"מ בטור) שהשיב לשאלה איך מסתכלין בקשת כשמברכים והרי אסור להסתכל בקשת, דאין המסתכל כמו הרואה כי המסתכל מוסיף ומדקדק בראייתו יותר מהרואה, וכו"כ המג"א (שם סק"ב ובעוד כמה מקומות בשו"ע) וכ"מ בעוד פוסקים (אמנם יעויין בדע"ת (סי' רכה' סעי' ח') מה שהביא דברי הסמ"ע (חו"מ סי' קנ"ד סק"ד) בגדר הסתכלות א"כ י"ל דה"ה לגבי איסור הסתכלות בלבנה מותר בראיה בעלמא וכ"כ באמת בספר זכור לאברהם (ח"ג) ואפשר דנידוד' חשיב הבטה בעלמא, אמנם יותר נראה דחשיב דרך התבוננות בעיניו. וביותר נראה דכל מה שכתבנו שייך רק לפי שיטת הכנה"ג

כפי ששמע בשם ס"ח שרק בשעת הברכה מותר אבל אח"כ אסור מטעם דהוי כמסתכל בקשת א"כ מותר בשעת הברכה כתשובת הרא"ש דראיה בעלמא מותר אמנם באמת צ"ב לפי מהיכן יצא לו להסיח חידוש זה דה"ה למסתכל בלבנה הוי כמסתכל בפני השכינה כמו בקשת הרי בגמרא מפורש רק קשת כדיליף מקראי דהוי כפני שכינה אבל לא מצינו כן לגבי לבנה (ואפשר דיצא לו כן ע"פ דברי הגמ' בסנהדרין (מב, א) וא"ר אחא בר חנינא אמר ר"א אמר ר"י כל המברך על החודש כאילו מקבל פני שכינה הרי מזה דגם בלבנה שייך זה דהוי כפני שכינה א"כ שפיר הוי כמו בקשת ועדיין צ"ב ולא ראיתי מי שרמוז לזה, ועוד אפשר לומר דכוונת הכנה"ג הוא דהוי רק כעין הענין דמסתכל בקשת אבל באמת אינו מטעם אחד ממש דכיון דהלבנה פגומה ונראה חס ושלום מעשה ידיו של הקב"ה שיש בהם חסרון ולכן הזהירו לא להסתכל בלבנה, אבל לפי שיטת המג"א בשם השל"ה ושא"פ הנ"ל שכתבו לאסור אפי' בשעת הברכה רק פעם אחת קודם הברכה ולא יותר נראה דאפי' ראיה בעלמא אסור דלכאורה צ"ב מ"ש ברכת הלבנה מברכת הקשת דכתב הרא"ש דבשעת הברכה מותר לראות בקשת א"כ ה"ה בברכת הלבנה יהיה מותר (ולא משמע כלל דהוא משום דהוי ברכה ארוכה יותר קצת מבקשת) וכן צ"ב מ"ט לא הזכירו בדבריהם הטעם משום דהוי כמסתכל בקשת אלא נראה דסברי שיש טעם אחר בזה וכמו שרואים באמת במקור הראשון שכתב דבר זה שלא הזכיר כלל הטעם מפני דהוי כמסתכל בקשת אלא דהוי ע"ד האמת והקבלה והוא בספר שושן סודות המובא בס"ח ובשל"ה והחיד"א בספרו ברכ"י (סי' תכו' אות ה') מביאו בלשונו הזהב, וז"ל: מצאתי לאחד מחכמי הקבלה וז"ל שמעתי אומרים על מורי רבינו מאיר הלוי שהיה מזהיר שלא להסתכל בלבנה עכ"ל וכו' מפורש בשל"ה ובחיד"א דהוי ענין ע"ד האמת והקבלה והוא חמור מאד ולפ"ז את"ש מ"ט שונה ברכת הלבנה רק פעם אחת קודם הברכה ואפי' ראיה בעלמא אסור בסתם, וצ"ע בכל זה למעשה, ואיטיע מילתא שראיתי תשובה מכת"י מהגר"ח קנייבסקי שליט"א שהשיב בדבר זה שאסור להסתכל בליקוי לבנה (אפי' שיש בזה ענין של נפלאות הבורא)

### בענין פרסום הדבר ברבים

ב. נראה לדון בדבר זה ע"פ מה שכתב החי"א (כלל ס"ג סימן ד') בשם ספר אחד ששמו נעלם ממנו שאין להגיד לחבירו שיש קשת מטעם מוציא דיבה, ונראה הכוונה משום דקשת הוא סימן רע לשונאיהם של ישראל שאינם עושים רצונו של מקום והיה ראוי לבוא מבול לעולם רח"ל הרי הוא מוציא דיבה על ישראל, הובא במשנ"ב (בסי' רכ"ט סק"א) ובכה"ח (שם אות א'), לפ"ז נראה לדון דה"ה שאין לפרסם ולהודיע ברבים שבעוד זמן יהיה ליקוי לבנה משום מוציא דיבה ע"פ מה דאיתא בגמ' סוכה (כ"ט א') ת"ר בזמן שהחמה לוקה סימן רע לעובדי כוכבים לבנה לוקה סימן רע לשונאיהם של ישראל מפני "שישראל מונין לבנה" ועובדי כוכבים מונין לחמה וכו' ובשביל ד' דברים מאורות (ירח וכוכבים-רש"י) לוקין וגו' וכ"כ איתא בספר חסידים (סי' ר"ל) שהרואה ליקוי לבנה יתענה באותו יום והובא במג"א (סי' תק"פ בהקדמה) ובמשנ"ב (שם סק"ב) הרי דליקוי לבנה אינו סימן טוב ודומה לראית קשת, אמנם מצינו מחלוקת המפרשים באיזה סוג ליקוי לבנה איירי הגמ' בסוכה בהיערות דבש (ב. נה. א ד"ה אבל) ועוד כתבו דא"א לפרש דהגמ' איירי בליקוי טבעי שבא מזמן לזמן וצפויה מראש דזה אינו סימן כלל בין לרע בין למוטב אלא הגמ' איירי מסוג ליקוי שאינו צפויה מראש כמו שלפעמים יש ליקוי בהארה של השמש עצמה מחמת נקודות חשורות, אבל הערוך לנר (שם) ועוד מפרשים פירשו דהגמ' איירי גם מליקוי טבעי והוי סימן בין לרע בין למוטב לפ"ז נידו"ד תלוי בשני הפירושים הנ"ל דלהיערות דבש אין שום סימן בליקוי טבעי ומותר לפרסמו אבל להערוך לנר אפי' ליקוי טבעי הוי סימן ואין לפרסמו, ונראה דההלכה הוא כפירוש הערוך לנר מדסתמו הספר חסידים ושאר פוסקים הנ"ל שיש להתענות ביום ליקוי לבנה ולא חילקו בין סוג ליקוי אם הוא טבעי אם לאו וכן מבואר במאמר מרדכי (שם אות ה') הובא בכה"ח (שם אות ה') ונראה שיש להוכיח שכן הוא ההלכה מדמצינו נידון זה ממש גם לגבי הברכה על ראית קשת אם הוא דוקא בראית קשת שאינו טבעי וכ"כ באמת ביערות דבש (ח"א דרוש יב') וכמו שכתב לגבי ליקוי לבנה ועפ"ז כתב הבא"ח (פרשת עקב אות יז') ללמד על אלו הנוהגים שלא לברך על ראית קשת דיש להם סמך מדברי היצו"ד הנ"ל דעל קשת טבעי אין מברכים אבל למעשה כתב הבא"ח שיש שאין להקל בזה ויש לברך גם על ראית קשת טבעי וכמו שכתב בשל"ה (פרשת נח על הפסוק את קשתי נתתי בענן, דהכוונה הוא גם על קשת טבעי כמו שבליקוי לבנה הכוונה הוא על ליקוי טבעי ה"ה בקשת הכוונה הוא קשת טבעי (ומפורש יוצא מדבריו שהוא ג"כ פירש הגמ' לגבי ליקוי לבנה כהערוך"נ ודלא כהיערוך"ד) מוכח מכל זה דההלכה הוא בין לגבי ברכת הקשת ובין לגבי ליקוי לבנה הכוונה הוא קשת וליקוי טבעי .

ואפשר לומר סברא שאינו דומה ליקוי לבנה לראית קשת ע"פ מה דמבואר בגמ' (שם) דבזמן שישיראל עושין רצונו של מקום אין לפחד כלל מסימנים אלו כדכתיב כה אמר ד' אל דרך הגויים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו, א"כ נמצא דאי"ז מוציא דבה בוודאי דאפשר שהוא זמן שעושים רצונו של מקום ואי"ז סימן רע כלל וצ"ע בזה, ואפשר שכל הדין הוא רק כשיש כבר קשת לפנינו אז אין לפרסם אבל לפרסם כמה ימים קודם ובפרט אם מפרסמים זאת בלוח שנה בראשית השנה אין חשש בזה. וכן יש סברא לומר להיפך שיש ענין לפרסם הדבר בכדי שידע הציבור להתענות למחר כמבואר בס"ח או לכה"פ להתעורר בתשובה, (אבל בקשת ג"כ מפסיד הברכה ויל"ע) ולא ראיתי מי שיעורר בזה.

### בענין תענית ביום זה

ג. במג"א (סי' תק"פ בהקדמה) כתב בשם ספר חסידים (סי' רל') כשהלבנה לוקה יש להתענות הובא במשנ"ב (שם סק"ב), ובדעת תורה (שם) מביא שראה כתוב בשם הרה"ק ר"פ קאריץ דאם אירע ליקוי לבנה בשבת ויו"ט וחודשי ניסן ותשרי אין זה סימן רע לשונאיהם של ישראל, ולכאורה כוונתו לומר דולכן אין צורך להתענות בהם, ומוכח מזה קצת דאם באמת כן היה סימן רע היה מן הדין להתענות בשבת ויו"ט, והוא תמוה, ואפשר לומר דלפי מה שמבואר בס"ח (בסי' רל"ו) שכותב שם דתענית זה הוי כתענית חלום את"ש דהיה מן הדין להתענות בשבת ויו"ט כמו שבתענית חלום מתענים בשבת ויו"ט, ועדיין צ"ב, ובספר בירור הלכה (חאו"ח ח"ב שם) כתב לומר דבט"ו בשבט ובט"ו באב (המצוי להיות בהם ליקוי) אין צריך להתענות בהם אע"פ שבס"ח מבואר דהוי כתענית חלום מ"מ נראה שרק תענית חלום שהוא תענית יחיד מתענה בשבת ויו"ט אבל בליקוי דהוי תענית של כל הציבור (לכאורה הוא רק לאנשי המקום שרואים את הליקוי) לא נראה שיש לקבוע תענית זה בימים אלו, ומוסיף דגם אי"צ להתענות ביום אחר תחת יום הליקוי דבזה הוי כתענית חלום שאם עבר יומו בטל קרבנו, ובספר פסקי תשובות (שם ציון 5) מוסיף דה"ה באירע בחנוכה ובפורים ואסרו חג (נראה שבחנוכה ובאסרו חג טעות הוא דלא שייך ליקוי לבנה רק ביום ט"ו) אין להתענות בהם ולכאורה צ"ע מדברי הדעת שמשמע שבשאר ימים שהוא סימן יש להתענות חוץ משבת ויו"ט וחודשי תשרי וניסן שאינו סימן רע בזמנים אלו, ואה"נ דפורים אפשר דחשוב בכלל יו"ט אבל ט"ו בשבט וט"ו באב מנלן לומר כדברי הביורור הלכה, וכן יש לעיין מה הדין בפורים קטן בזה שלכאורה הוא תלוי במחלוקת הראשונים אם מותר בתענית והספד בפורים קטן כמבואר המחלוקת במחבר (סי' תרצ"ז סעי' א') והרמ"א כתב דנהגו להחמיר שאסור בתענית וא"כ אין להתענות בו משום ליקוי. ואפשר שאין כוונת הדעת כלל לומר דמטעם זה אין צריך להתענות בהם דזה פשוט שאי"צ להתענות בימים אלו וכיוצא בהן אלא כתב לידיעה בעלמא שבימים אלו אינו סימן לא טוב כלל ואין מקום לתענית כלל וצ"ע בכל זה להלכה, ובדעת (שם) כתב מהזוה"ק פ' תצא בפסוק והיה בהניח וגו' דיש חילוק בין אם הליקוי בזמן מילואה סימנא לא טוב לישראל ואם בחסרונה סימן רע לישמעלים, ומוסיף עוד משמו של הרה"ק ר"פ מקוריץ דרק בנלקה כולה הוי סימן לא טוב.

### ליקוי לבנה כהיום הזה

ד. ראיתי בלוח דבר בעיתו בשנה העבר על תאריך ט"ו אדר א' שושן פורים קטן כותב דברים תמוהים מאוד שרוצה לחדש דכהיום שהמוסלמים מונים ללבנה אין לחשוש כלל לליקוי לבנה [המבואר בגמ' דהוי סימן רע לשונאיהם של ישראל שמונים "ללבנה" וליקוי חמה סימן רע לאומות העולם שמונים "לחמה"] משום דלכאורה היה מן הדין שגם ליקוי חמה יהיה סימן לישראל כיון שישיראל מונים גם לחמה וגם ללבנה אלא ע"כ צ"ל דכיון שהאומות מונים ג"כ לחמה הוי הסימן רע לאומות משא"כ ליקוי לבנה שרק ישראל מונים ללבנה הוי הסימן רע לשונאיהם של ישראל אבל כהיום שהמוסלמים ג"כ מונים ללבנה הוי הסימן רע למוסלמים ולא לישראל ונפל כל הגמרא לבירא ומאידך כותב בעצמו דמדברי הסי"ח ומג"א וש"א משמע דלא כדבריו מדכתבו להתענות גם כהיום הזה, ובאמת דבריו אינם נכונים כלל דהרי מפורש בגמרא ובפוסקים וברמב"ם דישיראל מונים ללבנה ולא לחמה א"כ היאך הוסיף מדיליה שישיראל מונים גם לחמה [כלשון בלוח שם] ונראה שטעותו נובעת מזה שמעברים מהנהגה כד שישתנה שנות החמה לחדשי הלבנה הרי שמונים גם לחמה אבל אי"ז נכון כלל דישיראל מונים רק ללבנה אלא כדי שיהיה פסח בתקופת האביב כמפורש בפסוק שמור את חודש האביב מעברים השנה אבל לא שאנו מונים לחמה, ועוד לא אבין מה הבין בדברי הגמרא הרי פשוט דברי הגמרא הוא דכל מי שמונה לאחד מהם או החמה או הלבנה הליקוי בו הוי סימן רע למונים לו א"כ לדבריו שישיראל מונים בין לחמה בין ללבנה

א"כ מן הדין שיהא סימן רע בין בליקוי חמה בין בליקוי לבנה אלא פשוט שישראל מונים רק ללבנה ולכן רק בליקוי ירח הוא סימן לישראל אפי' שיש גויים שמונים ללבנה ואת"ש מה שכתבו הס"ח ומג"א להתענות ביום זה.

### נישואין ביום זה

ה. המחבר (באבה"ע סי' ס"ד סעי' ג') כתב נהגו לא לישא אשה רק בעוד שהלבנה במלואה, ובערוה"ש (שם סעי' י"ג) ושדי חמד ועוד כתבו שנהגו להקל בזה כל חודש אדר שכל החודש נהפך מיגון לשמחה, לפ"ז נראה לומר בדרך אפשר דמה שהביא בלוח דבר בעיתו (שם) מהבני יששכר שאין לישא אשה בזמן ליקוי לבנה אין דבריו אמורים בחודש אדר דנהפך מיגון לשמחה. אמנם יל"ע מה הדין בזה באדר ראשון, דבספר נטעי גבריא (נישואין ח"א פמ"ח אות נ"א) כתב בשם הרבי מלובביטש שגם באדר ראשון יש להקל להנשא בסוף החודש א"כ לכאורה ה"ה בנידו"ד אפשר להקל וצ"ע, ולכאורה דבר זה תלוי באם יש דין משכנס אדר מרבים בשמחה באדר ראשון דבנטעי גבריא (פורים פרק י"א אות ב-ג) הביא מחלוקת בזה דממשמעות הגמ' מגילה (ו, א במשנה) ומשו"ת חת"ס וכן מדברי הקדושת לוי (פרשת כי תשא) ומליקוטי מאמרים להרה"ק ר' צדוק הכהן (אות ט"ז) ושפ"א (בליקוטים לר"ח) שמבואר מדבריהם שגם באדר ראשון הוא מזל דגים מוכח מזה שיש בו ג"כ דין מרבים בשמחה כמו באדר שני שנהפך כל החודש מיגון לשמחה מפני המזל דגים שבו, וא"כ אין חשש להינשא בו, אבל בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' שפ"ח) כתב להוכיח מרש"י (דף כ"ט ע"א) דבאדר ראשון אין דין שמחה וכ"כ בתשובה מאהבה (ח"ב סי' ש"א) ומועד לכל חי (ס"ה ל"א אות נ"ב) וכן יש ראייה מהלבוש (סי' תרפ"ה ס"ד) שכתב באדר ראשון מזל דלי ומזל אדר דגים הוא רק באדר שני וא"כ אין עדיין מזל שמחה ויש לחשוש מלהנשא בו בסופו וצ"ע, אבל להלכה למעשה יש ממילא הרבה פוסקים שכתבו דאין להחמיר כלל במנהג זה בכל חודשי השנה.

חיים משה בנימין הכהן גומשטיין

# כתבים

אברהם אביש שור

ב

מפקד של "כולל קארלין" בירושלים ובטבריה בשנת תרל"ה  
שהוגש ע"י ממוני "כולל קארלין" לסיר משה מונטיפיורי  
לאחר ביקורו בארץ הקודש

בעזה"י

לוח שמות בני ישראל מכולל חדש כולל קארלין נמחזותי ה"ו  
היושבים בעה"ק ירושלים תוב"ב : נת"סדה בשנת תרלד לפ"ק

לוח שמות בני ישראל  
מכולל חדש כולל קארלין  
דפעהק  
ירושלים תוב

תם מעה"ק  
טבריא תוב



שנה כד גליון א (קלט) **לוח שמות בני ישראל לפני כולל קארלין הי"ח חיושבים בעת"ק וירושלים [תנ"כ] פ עיקר בני הכולל והעניה בעת"ק סביבא תיז כאשר נעשה בשנת תרל"ז לבי"יע**

מספר תנפשות במשפחה	מספר הנשים	מספר הילדים ושנותם	שם האשה	נשוי	מליציהם ופלאותם פני	מדות כספם	ע"ת בואם לאר"ק	שני חיהם	מקום מולדתם	ואלה שמותם
2	ב' / א'	עזר ברהלואה עניה כלי הכשר	שרה אריושפאט	נשוי	במשד ופרן	מקבל ח"ק	תרכ"א	ס"ו	מדינה רוס עיר קארלין	הי"ח יהודא ליב ברה"א <sup>1</sup>
3	ב' / א'	הלואה ב"ל הכשר לבית ולמסחר עיר בקניית נחלה בחתונה	מנוחה	נשוי	סוחר בחנות	בניל ובקבל ח"ק	תרכ"א	כ"ז	בניל	הי"ח אב"ל אר"ק שפאט
2	ב' / א'	יעקב בקניית נחלה בחתונה	שינדל	נשוי	עוסק בחורה	חמישים לי"ט	תרכ"א	ב'	בניל	ר' אברהם אייזן שפאט <sup>4</sup>
6	א' / ב'	יעקב מאיר משה רבקה חיים	יוסא	נשוי	עוסק במתי"ט	שני אלפים לי"ט	תר"ט	ל"ח	בניל	ר' יצחק בריב"א <sup>5</sup>
2	ב' / א'		יהנא וייזל	נשוי	בלגיה חנוך ו ר	מקבל ח"ק	תרפ"ח	ע"ה	בניל	ר' דוב ביז שפאט <sup>6</sup>

<sup>1</sup> הרה"ח ר' לייבאק מקארלין בן הרה"ח ר' משה יוסף מקארלין, נפטר בי"ב אדר שנת תרל"ז. חתום על פנקס חברת המשניות לקארלין בירושלים בשנת תרל"א. החתום על פנקס כולל זה כממונה על "כולל קארלין" בירושלים.

<sup>2</sup> הרה"ח ר' זאב ביז יהודא ליב ליפקין מקארלין, עלה יחד עם אביו לירושלים והתפלגו בחיבת מורדנינו, והיו המעשרה הראשונים שהמלכוד חתמו דגל קארלין בירושלים. הוא חלם בסו"כ סוף תרל"ב שצונטרק ללוות מרן אדמו"ר בעל ה"בית אהרן" במעלה הר הזיתים וקברו נכדה לפראשווי של הרב הקדוש בעל פתח ה"א. נפטר כ"ז שבט תרפ"ז ומנו"כ הרב חזקיהו ליד אביו ע"מ. מ. מהיסי חברת המשניות לחסיד קארלין בירושלים בשנת תרל"א.

<sup>3</sup> הרה"ח ר' אהרן פינסקער שרה' מתפלל בחיבת מרדנשו בעיר העתיקה.  
<sup>4</sup> נפטר בי"ב חשוון תרע"ג. נמנה על מייסדי חברת המשניות לחסיד קארלין בירושלים.  
<sup>5</sup> הרה"ח ר' משה יוסף ראזני של רבי לייבאק מקארלין, סוחר בבגדים וכותב "אבו כסל".  
<sup>6</sup> יצחק מאיר כי הוא הרה"ח ר' בערל שמש הלוי פפינסק שופטר כ"ט חשוון [2] והוא ב"שמות האנשים מהחברה אשר ספרו למנוחתם להוכיח נשמתם בלמודי משניות ביום היא"צ" מפנקס חברת המשניות.

האשה יאנתה רייזל בת ר' אברהם יצחק ד"ל באחה להחבר יום ד' כ"א אייר תרל"ב, נתנה ששה וארבעים יחצי גרוש" מפנקס חברת המשניות לחסיד קארלין בירושלים.

מספר תמונת המשורה במשורה	הערות	שנות הכנים		שמות חזילים ושגורים	מספר מילותיו	שם האשה	נשוי	פניו מציגים ומבאבים פניו	מרות כספם	עוד בואם חיהם	שני חיהם	מקום מולדתם	ואלה שמותם
		לפנה מ"ג	למעלה מ"ג										
2	ב'י					הי"י גמיל <sup>8</sup>	נשוי	עוסק בחורח	ממבל ח"י"ק	חל"ב	ע'י	בגיל ע'י לאהשיין	י' אהרן עקב <sup>8</sup>
2	ב'י					הד"ס	נשוי	עוסק בחורח	המשה וארבעי' לייס בח"י"ק		ב'י	גולד פערד'ק	י' דוב מאיר ב"י יעקב <sup>10</sup>
4	ד'י			חיים שיגא	ב'י	פיליא	נשוי	מלמד	ממבל ח"י"ק	חל"י	מז"ה	פנינת חסי"ק	י' יוסף מאיר <sup>11</sup>
4	ד'י			הי"י אשר	ב'י	גאלדא	נשוי	במ"ב	ממבל ח"י"ק	חל"י	ל"ה	בגיל	י' ליוו מייכל <sup>12</sup>
6	ו'י	א"ב ו'ג	י"ח	הכלה רייזל משה, הירשעל, ח"י, הירשעל <sup>13</sup>	ו'י	ריגא	נשוי	עוסק בחורח	ממבל ח"י"ק	חל"י	מ'י	בגיל	י' יהושע <sup>13</sup>
2	ב'י					דינה	נשוי	עוסק בחורח	ממבל ח"י"ק	חל"י	ב"ה	בגיל ע'י קרעק	י' צבי <sup>15</sup>
6	ו'י			יוסף, דרת, פישל, י"ח	ו'י	שרה	נשוי	נגר	בגיל	חל"י	ג"ח	בגיל ע'י פלאגנא	י' יעקב

<sup>8</sup> בן הרה"ח י' עזרא ועליג מלאהשיין, הגמלה עם מיסודי חכרת המשניות קארלין בירושלים. לפי גיל הדו בנאח מהאברכים של מוזן הרה"ח ש'א הגדול מסטאלין. "שוד נדן בעלה יום ג' ט' אייר סד' שמונה בראש עבודת ר"ק ג"ח עדיין א' אר"י קרי"ה שלמה הא' אר"י קרדה" שטבת יום ב' כ"ה בו נפטר ר' אהרן יעקובל ב"ר עזריאל זעליג מלאהשיין חרל"ש"י" פנקס המשניות לחדסי קארלין בירושלים.

<sup>9</sup> ה'אשה הי' גיסיל בת ר' אייזק הל"ק נתנה יום כ"ז ניסן חל"ג לע"ע עשרים ג' ד"ק, א' ר' אהרן יעקב מלאהשיין מפנקס המשניות לחסיד קארלין בירושלים חתום על מכתב התמנות של כולל קארלין להגד"ח רבי יעקב מנדלברג אב"ד טוואר ז"ל מיום כ"י אדר חמ"ז, משה אהרן עמ"י עמ"י של הרה"ח ר' בעריל מאיר אייזנשטיין (הערות הרה"ח ר' אהרן חיותמן שיח).

<sup>10</sup> בן הרה"ח י' יעקב מהוראדנא, מהאברכים המקושרים אל מוזן ארמו"ר הצעיר, ממבל חמפלה ברכת מדרשנו בכ"ר העניקה, בשנת התי"ז נסע למוזן ארמו"ר אור ישראל כסטאלין, נשם גל"ב ביום ר' חשי" (חמ"ג ז') עמ"י י' נכנס לחכרת המשניות לחסיד קארלין בירושלים.  
<sup>11</sup> בן הרה"ח י' מרדכי מהוראדנא, חתום של הרה"ח ר' מאיר דוד שטאלאבנר, לגל"ג ביום כ"ב ניסן תרס"ט, ומנו"כ בחר חזיתים, עמ"י י' נכנס לחכרת המשניות לחסיד קארלין בירושלים ב"י"ח שבת חרל"ה.  
<sup>12</sup> נאח כ"י הוא ב"י יהושע ב"י חיים אר"י (מהוראדנא) נכנס להחבורה [חכרת משניות לחסיד קארלין בירושלים] ר"י"ח שבת חרל"ה, הוא חתום בכ"ב ההתמנות להרב מטוואר ר' יהושע רובלבוסקי (מהוראדנא) בטה אהרן עמ"י ע"ב.  
<sup>13</sup> נאח כ"י הוא הרה"ח ר' צבי הירש ב"י יהושע מהוראדנא מטה אהרן עמ"י ע"ב.  
<sup>14</sup> הרה"ח ר' יחזקאל צבי מוגלית בן הרה"ח ר' בעליאל בן הרה"ח ר' יחזקאל צבי אב"ד סקאלקא, וסתופק בעל מוזן ארמו"ר הצעיר, מוזן אור ישראל כסטאלין, ומזן רבי אברהם אלימלך מאראלין בשנת התי"ז נסע לסטאלין, ב"קן על"ה הוא נעצר בכסרביה יחד עם רצחו חרל"ה רבי חיים ב"י אבדח דוד, כעבור חודשים הם שוחזרו, היה מחשוכי החסידים ומסר מהלכותיהם, בווי"ש היה לחתום של החסיד רבי יוסף מאיר מהוראדנא, לגל"ג ביום י' ניסן חמ"ד.

<sup>15</sup> נאח כ"י הוא ב"י יהושע ב"י חיים אר"י (מהוראדנא) נכנס להחבורה [חכרת משניות לחסיד קארלין בירושלים] ר"י"ח שבת חרל"ה, הוא חתום בכ"ב ההתמנות להרב מטוואר ר' יהושע רובלבוסקי (מהוראדנא) בטה אהרן עמ"י ע"ב.  
<sup>16</sup> נאח כ"י הוא הרה"ח ר' צבי הירש ב"י יהושע מהוראדנא מטה אהרן עמ"י ע"ב.  
<sup>17</sup> הרה"ח ר' יחזקאל צבי מוגלית בן הרה"ח ר' בעליאל בן הרה"ח ר' יחזקאל צבי אב"ד סקאלקא, וסתופק בעל מוזן ארמו"ר הצעיר, מוזן אור ישראל כסטאלין, ומזן רבי אברהם אלימלך מאראלין בשנת התי"ז נסע לסטאלין, ב"קן על"ה הוא נעצר בכסרביה יחד עם רצחו חרל"ה רבי חיים ב"י אבדח דוד, כעבור חודשים הם שוחזרו, היה מחשוכי החסידים ומסר מהלכותיהם, בווי"ש היה לחתום של החסיד רבי יוסף מאיר מהוראדנא, לגל"ג ביום י' ניסן חמ"ד.

מספר הנפשות במשפחה	תעריף	שנות הכנס		שמות יולדים ושנותם	מספר ילדיהן	שם האשה	נשוי	פנוי	מעשרים ומלאכה פנוי	מדות כספם	עיר בואם לאחרי	שני חיתום	מקום מולדתם	ואלה שמותם
		למטה מ"ט	למעלה מ"ט											
	לו למלאכה	ה'		יעקב										
2	ב'					תרה	נשוי		מגולד	בג"ל	חול"י	עז"ה	פראס	ר' משה ב"ר <sup>16</sup>
2	ב'					חיי	נשוי		עוסק בחורה	בג"ל	חול"ה	ם		ר' מרדכי ב"ר <sup>17</sup>
3	ג'			חיה חיי	א'	בת שבט	נשוי		בג"ל	ארבעים ל"ט	חבר"ה	כ"ח		ר' נישת צבי לאנר <sup>17</sup>
2	ב'					רחל	נשוי		עוסק בחורה	מאה ל"ט בג"ל	חול"י	כ'		ר' חיים <sup>18</sup>
1	א'						פנוי		עוסק בחורה	בג"ל	חול"ה	ע'		ר' מרדכי
1	א'						פנוי		סופר	בג"ל	חול"ה	ל"י		ר' יוחאל סל"ט

**כאשר נפרדנו בני בולגינו הי"ז מבולג וואלין שלא בצעוננו כדוע לדה"ג הי"ז וההכרח אלצנו לייסר כדק בית חיינו כה"ל בעיר מולדחזנו, שישלחו אלינו נדכרתם כוהה כשאר בני הבולגים שנאד"ק ת"ז, וכעת נעשה כולל כפ"ע כבן עתהרנו מכבוד השר הצדיק שר"י שרתן פקידנו כוסרו הג' להכנסם הג' ולמנהלי עי"ק וש"א הי"ז ופרישו מהנכרה שיעלה בידם להלקינו, ויפסדו לודנו.**

<sup>16</sup> הרה"ח ר' משה בהרה"ח ר' יעקב מפאסאט, גלב"ע בילב וואו ר' סלוי (חול"ה) כנזבא פנפנס המשיחית.

<sup>17</sup> אמר מרדכי בוכה היחה בת הדה"צ רבי שלמה אב"ד סטאלין בן הדה"ק רבי יצחק אחי מרן הדה"ק רבי אהרן הרב מקארלין זיע"א – ואחת הרב החסיד רבי אברהם אשר אליאד, הוא אשר כב את פנקס המשניות לוסויד קארלין פיודשלם.

<sup>18</sup> אילי הוא הרה"ח ר' חיים בהרה"ח נתמיה מלאהשיין שחתום על מכתב התמנות, מטה אהרן עמ"ע.



לוח שעות בני ישראל הדרומים והדרומות והאלמנות מכלל קארלין ה"ו היושבים בעק"ק ויושבים ה"ו כנאשר נעשה בשנת תרל"ה לפ"ק

תעודות	מעשרים ופולאכרם	פדות כספם	ענת באם לאר"ק	שני הייחם	מקום מולדתם	ואלו שמותם
		ל לוי'ע פ' במקבלת חו"ק	חרב"ג	60	מידנת חוס' ק' לאהרשין	א' שרה
		מת"ק	תרל"א	50	ק"ק קארלין	א' חנה
		מת"ק	תרל"ב	70	ק"ק קארין	א' אסתר
		מת"ק	תרל"ד	65	ק' הוראדנא	א' ציפורה
עקר כי היא בע"ח גדולה ואין לה אפי' יד פחיימה	ישבת הגנות מופרת בזון	מת"ק	תרפ"ח	40	קארלין	א' עשיל יתומים מפולל תמ"ל
עודת להכניסו לחופה כי דל הוא מאד ואין לו אפי' יד פחיימו		מת"ק	תרפ"ח	18	קארלין	מרדכי ב"ר יעקב י"ל
		מת"ק	בנ"ל	12	קארלין	דוד ב"ר אפרים ב"ר
		מת"ק	בנ"ל	9	בנ"ל	
עקר להכניסו לחופה כי אין ידו משנת אפי' על הלבשה		מת"ק	תרל"ד	16	הוראדנא	דמופולג ישראל ב"ר שכבא
וצרבת עורה		מת"ק	תרפ"ח	6	קארלין	ה"י ב"ר יעקב
	חולנית ועוסק בהפאות	מת"ק		10	נולדת פעוד"ק חנ"ב	רייכיל ב"ר יעקב







לוח שמות בני ישראל מכולל קאולין הייזי היושבים בעיר"ק פבריא זרוב"ב נעשת בשנת תרל"ח לבי"יע

בני"ד

מספר הנפשות במשפחה	הערים	שנות הנונים		שמות הילדים	מספר הילדים	שם האשה	נשי	פניו	מעשרים ומלאכה	מותר כספם	קני באום לאר"ק	שני חיתום	מקום מולדתם	ואלה שמותם
		למטה בי"ע	למעלה בי"ע											
ג		הי"ז	שלמה יסחק	א	א	נישקע	נשי	עוקב בת"ע	מקבל ח"ק ועוקב פקדוני	מקבל ח"ק	תר"ז	ב"ד	בטאלין	הר"א אברהם אשר <sup>31</sup>
ג		הי"ד	הנאה ריינא	א	א	רוי"ה	נשי	עקוב בת"ע	מקבל ח"ק ועוקב פקדוני	מקבל ח"ק	ג"ח	ג"ח	הוראדנא	ר' אבנש"ב <sup>32</sup>
ב		ה'ג	שטערנלי רעכל'ל	ב	ב	נעפל	נשי	ביזשנב בירמ"ד	בני"ל והח"ק עני	בני"ל והח"ק עני	תרל"ד	ב"יה	קארלין	ר' אשר
ב		י	פרידא	א	א	פנו	נשי	ביזשנב בירמ"ד ובאדור ספר	בני"ל והח"ק	מקבל ח"ק	תר"ז	ג"א	לודבור	ר' אשר <sup>33</sup>
ב				ב	ב	פעריל	נשי	סורח	מקבל ח"ק	מקבל ח"ק	תר"ע	כ"א	פונסק	ר' ברוך חיים <sup>34</sup>
ד		ה'ג	יעקב שפינצא	ב	ב	הנאה	נשי	סורח	מקבל ח"ק	מקבל ח"ק	תר"ע	כ"ה	פונסק	ר' ברוך חיים <sup>35</sup>
ב						מרים	נשי	תר"ק נעסק	מקבל ח"ק	מקבל ח"ק	ע	פונסק	חיי' דוב בער ריי שרי"ב <sup>36</sup>	

<sup>31</sup> ראה הערה 15 במאמר

<sup>32</sup> נולד בתקני"ז בהוראדנא לאביו ר' מודנר, נמצא חתום על פנקס המסעות לחסידיו קאולין בירושלים, גלבי"ב כ"ב שבט תרל"ט (פנקס בית החיים בטבריה הנמצא במכון) ומני"כ בטבריה.

<sup>33</sup> כנראה שהאב הוא ר' משה בער אחיו של מרן אדמו"ר חזק"ן, אבן מרמזים רב מרן הרד"ק רבי שלמה מלודז'ער שהוציא לאור את הספר אור הגנוז בשנת תרכ"י ושאף הוא הגיע לטבריה בשנת תר"ח, כנראה שגם אביו הרד"ק רבי משה בער הגיע בשנת תר"ח לטבריה, ואחיו היה הרד"ק רבי מרדכי (השני) מלעכוויטש.

<sup>34</sup> ראה דברי אהרן עמ' רמח

<sup>35</sup> ראה של חסיד המופלג רבי צבי ארי' הלוי פנינסק ואחיו של הרב החסיד ר' זאב מנינסק הנוכח לדון, והיה נקרא ר' בנימין פנינסקי עלה לירושלים, גלבי"ב ביום כ"ז כסלו תרע"ג.

<sup>36</sup> בהור"ח שמואל אליעזר [ברגמן], והיה חתנו של הרד"ח, ר' משה גלם, גלבי"ב כ"ב סיון תרמ"ג [גז]. (מותר פנקס בית החיים בטבריה, הנמצא במכון) ומנחתו בטבריה.

היה מחסידים המבורקים של מרן אדמו"ר הגון שאליי יחד הדבר, הפילתו זהה לזה-שלהבת מדבר מרן אדמו"ר זי"א, לאור הסתלקות מרן אדמו"ר זי"א, ראו הסתלקות מרן אדמו"ר זי"א וננו מרן אדמו"ר זי"א עלה למקום מגוריו דובראביץ והשתקע בטבריה, גלבי"ב ביום כ"ב דר"ח מרחשון, ומנחתו כבית החיים העומק בטבריה.

מספר התפילה במשפחה	הקרות	שנות הכנים		שמות ילדיהן	מספר ילדיהן	שם האשה	נשוי	פגוע	מיעוטהם ונפלאהם	מזרות כספם	עמ בואם לאהרן/ק	שני זיוהם	מקום מולדתם	ואלה שותרים
		למשה	לנחמה											
ב/י						רבי'ה ישע	נשוי		תרומת אגנתו	כני'ל	ת"צ	ל"ח	פונסק	ת"ר זאב <sup>37</sup>
ד/י		י	י"ב	בער'ל: דוואשא	ב'י	אסתר	נשוי		גנר	כני'ל	תרל"ד	ב"ח	טארעוו	ר' זיים
ב/י				קשען חיים		נשוי	נשוי		ת"ח	כני'ל	תרס"ב	ע"ב	קארלין	רבי' ל'בוש <sup>38</sup>
א/א						פגוע	נשוי		ת"ח	כני'ל	ת"ח	ע'	סקאלקא	רבי' מרדכי <sup>39</sup>
ב/י				פרידע		נשוי	נשוי		ת"ח	כני'ל	תרי"ז	ב"ג	במענ'ן	ר' מרדכי שענפילד <sup>40</sup>
ב/י				מלכה		נשוי	נשוי		סוחר וקובנע לותרה	כני'ל	תרי"ב	ב"ח	לודבור	ר' נחשו' דוב <sup>41</sup>
ב/י				שפרה		נשוי	נשוי		מיושבי כרמל'ד ברי' צער	כני'ל	תרל"ד	ט"ש	סטאלין	ר' משה <sup>42</sup>
ג/י		י"ב		באלע	א'י	נשוי	נשוי		מלמד	כני'ל	תרל"א	ג'י	פונסק	ר' משה
ב/י		י"א		שרה	א'י	פגוע	נשוי		חייט	כני'ל	תרל"ד	ג"ח	טארעוו	ר' מנחם

<sup>37</sup> ת"ר זאב ר' יהושע זאב בן החסיד המופלג רבי צבי אריה מפינסק. היה חשוב אצל מרן אדמו"ר חזקן ואצל מרן אדמו"ר הצעיר. עלה לירושלים ונשא את זוגתו השנייה, ותחיש בה.

<sup>38</sup> נולד בשיתחור אור חסידי ר' יהושע זאב בן החסיד המופלג בהר הזיתים בירושלים.

<sup>39</sup> נולד בקארלין בשנת תקס"א לאביו הרב החסיד ר' טוביה ז"ל. היה ממלמדיהם של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין ומרן אדמו"ר חזקן. הוא אשר העלה על הכתב חלק גדול של החומה ששמע מפי קודש מרן הרא"ש הגדול מסטאלין מרן אדמו"ר חזקן מקאלין שנפטר מסטאלין בית אהרן, היה מטיס את כל שמה את כל השי"ס וכתבי הארז"ל, בשנת תרכ"ג עלה לטבריה, ונלכד י"ב ניסן תרמ"ג ומנצח בטבריה.

<sup>40</sup> חתנו של הרב החסיד ר' אברהם אשר. אבי משפחת ורתפטיג.

<sup>41</sup> נבראה שהיא בנו של הרב החסיד ר' אשר בן הדוד ר' רבי משה בער אחיו של מרן אדמו"ר חזקן זיע"א, יאה דברי אהרן זמ"ר. לפי הירושם נולד תרי"ג, ועלה מלודמיר תרי"ב, בעוד חתנו של הרב החסיד ר' אברהם אשר. אבי משפחת ורתפטיג.

<sup>42</sup> ואביו עלה תרי"ג. נבראה שחור ללודמיר אחיו הסלקות אביו רבי משה בער ביום י"ב מנ"א תת"ג, וחזר ועלה עם בניו זה.

<sup>43</sup> נראה כי הוא מופיע במפקד חצי סטאלין בשנת ה'ת"י, משה בן חיים בלוגוסקי [בלוגוסקי?] בן 46 [נולד תקנ"ד], שם אשתו שפרה בת 33. בניו: יעקב בן 24, [נולד תקפ"ו] וגדליה ששולד בתקפ"ב נפטר בתקצ"ט. בנחתי: חיה בת 17 ופרמי בת 15 והיה כנראה מחסידי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין.





שנה כד גליון א (קלט) כע"ד  
 לוח שעות בני ישראל הירושפים והירושמיות ואלמנות מכולל קארלין בעד"ק מברא ת"ז: שי תרל"ה לכ"ע

מקום מולדתם	שני הורים	עזת כואם לאד"ק	מזות כפסם	מעשיהם ופלאותם
הרבנות אסתר פינר <sup>47</sup>	ז"ב	תר"ז	מקבלת חו"ק	מתפרנסת ברוחן
א' מאבא	ס"ח	תר"ז	מח"ק	
א"ד נח	ס"ח	תרל"ד	מח"ק	
א"ד צבי	ס"א	תרל"ב	מח"ק	
א' ביילע	ל'	תרפ"ה	מח"ק	
א' אסתר חיי'	ס"ח	תרפ"ח	מח"ק	
יתומת פכולל תי"ל			מח"ק	
יתומה של ר' אשר	י"ב		מח"ק	
יתומה של ר' משה	ו'		מח"ק	
יתומה של ר' נוסיל	ט'		מח"ק	
א' רחל	ג'	תרל"ג	מח"ק	

כאנו לפי השם הצדיק שהי' בכקשיתנו, אנו כעת שיעלה על לבנו המורה לשלוח אל הקודש, שקלי דקי אשר דכנו  
 לכנו המורה ישא נא את ראש היל בני כולל, בהר רשמת שאר הכוללים, כי עך חנה היינו חתה רד מו"ם וואלין.  
 ועתה כלי' נתיסדה כוללנו כפייע ואי' לנו שיבות עם תכולל תי"ל, ויכול לשלוח חלקינו ליד הרבנים חג ולקום" עיר  
 קרשנו וירושלים ויעע לידנו כמת בעד"ח מו"ם מפכולל תי"ל.

כ"י חנוני שי' תי"ל  
 נאום אברדום אשר בחרה ר' שלמה זלחח"ה  
 והודיא ל"ב כדמ"י מקארלין

<sup>47</sup> אלמנת הגאון החסיד רבי שלמה יוסף זצ"ל אב"ד סטאלין. יאה הערה 15 במאמר, ובהערה 31 לעיל.

# לוח שם בית הכנסת בית אהרן מכולל קאלין בעדה 'ספריא חובב נעשה בש"ה תרל"ה לפריע

שם ברוב"כ	מקומן	נפא' חזן	קירא	שבוש בניגוני חומש	שם המורה בהנה"ח	מדות המורה	נבאים	הוצאות בה"כ והמורה	הכנסות	שנוש	סופר הכלל והמורה הערות
בית אהרן	פונק' לפפת ב"ס	ר' חיים ר' יוסף נילמא' לזנב	ר' אהרן פנק' מאנער	מורה משניות ישע	גבל, מחשבים משיינים משניות, ופ"א נשיבה משיי"ח, ור' אש"א על האשכנזי; ויחנכם יורב שוב	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים
חיסודו הבידבב ה"ל	בית אהרן	ר' חיים ר' יוסף נילמא' לזנב	ר' אהרן פנק' מאנער	מורה משניות ישע	גבל, מחשבים משיינים משניות, ופ"א נשיבה משיי"ח, ור' אש"א על האשכנזי; ויחנכם יורב שוב	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים
שנת תר"ב	שנת תר"ב	ר' חיים ר' יוסף נילמא' לזנב	ר' אהרן פנק' מאנער	מורה משניות ישע	גבל, מחשבים משיינים משניות, ופ"א נשיבה משיי"ח, ור' אש"א על האשכנזי; ויחנכם יורב שוב	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים
שנת תר"ב	שנת תר"ב	ר' חיים ר' יוסף נילמא' לזנב	ר' אהרן פנק' מאנער	מורה משניות ישע	גבל, מחשבים משיינים משניות, ופ"א נשיבה משיי"ח, ור' אש"א על האשכנזי; ויחנכם יורב שוב	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים	ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים; ר' אהרן נגדן ממש"ס פוסקים

ה"ה ר' רובינ' ר' נחמ"ס  
 פונק' מורי נעמסק  
 ז"ל

לוח שם בית המנוחת ברת אהרן מנבול ממאלין בעת"ק מברא חופ"ב נעשה בשנת תרל"ד לכה"ע

תעורת	סופר הנבול והתי	שמש החי	המנוחת	הוצאות כבודת"ע והמנוחה	נמאים	מנוחת המנוחה	שם המנוח/כבודת"ע	שמש כבודת"ע ומת"ב	קורא	חזן	נבאי	סקננים	שם כבודת"ע
היה זה בליל השישי הנצרך הדין שיפנהו החינו על הכרמלים המלי' שנוכל לנפוח כל המנוח המפא' מקישי ענפי עשומות ומקיי' חסר' לנו סך מאה ומעשים פנים ועומת כר' דר' המנוח עתה נם קידרין קלינון זרבות עצובים וירבות אכזרית' זגורחם' עלינו מיום ליום עתה אנו מוכרחים להתפלל בבת הענוה' חתם תהיבתי והיא כפי מדרת' ובמחננו ישפן ברתמ"א איתי למען טובת בית ה' והישי' עלי ישעיה' 38	ר' יחיאל אהרן ב"ר מרדכי אברהם <sup>47</sup>	ר' אהרן מפאסר' <sup>48</sup>	הנהגה דת' אשר ונתן בנדרה לכבד' <sup>49</sup>	לעדר הכשרים <sup>50</sup> נמאלי' <sup>51</sup>	ר' האב"ן ל"ב הכה"ג <sup>52</sup> ור' ישעיה' דוב ש"ח <sup>53</sup>	ככל ג' חרשים כסופים בשנתו ופלא בשנת מוטיה' כל השנים והנפחים	מרתה בשנתו ישיש פאלין	ר' אהרן בקרן פאלין <sup>54</sup>	ר' ל"בש <sup>55</sup> מנאלי' <sup>56</sup> ר' ייסק <sup>57</sup> ר' אהרן שאטיל <sup>58</sup> כרמלי' <sup>59</sup> כרמלי' <sup>60</sup>	ר' חיים שייס <sup>61</sup> ר' חיים שאטיל <sup>62</sup> כרמלי' <sup>63</sup> כרמלי' <sup>64</sup>	ספר לישפת הים כרת אצל חברי מנוחת דת' מק"מ ספרים ואישנים ר"ח ונבנת על חרבות חת"מ רבני ר' יצחק בעניניו שנת' 46 <sup>65</sup> חרפ"ג <sup>66</sup>	בית אהרן <sup>67</sup> גריסבורג <sup>68</sup> גריסבורג <sup>69</sup> גריסבורג <sup>70</sup> גריסבורג <sup>71</sup> גריסבורג <sup>72</sup> גריסבורג <sup>73</sup> גריסבורג <sup>74</sup> גריסבורג <sup>75</sup> גריסבורג <sup>76</sup> גריסבורג <sup>77</sup> גריסבורג <sup>78</sup> גריסבורג <sup>79</sup> גריסבורג <sup>80</sup> גריסבורג <sup>81</sup> גריסבורג <sup>82</sup> גריסבורג <sup>83</sup> גריסבורג <sup>84</sup> גריסבורג <sup>85</sup> גריסבורג <sup>86</sup> גריסבורג <sup>87</sup> גריסבורג <sup>88</sup> גריסבורג <sup>89</sup> גריסבורג <sup>90</sup> גריסבורג <sup>91</sup> גריסבורג <sup>92</sup> גריסבורג <sup>93</sup> גריסבורג <sup>94</sup> גריסבורג <sup>95</sup> גריסבורג <sup>96</sup> גריסבורג <sup>97</sup> גריסבורג <sup>98</sup> גריסבורג <sup>99</sup> גריסבורג <sup>100</sup>	

47 על שמו של מרן אדמו"ר זנוקן בעל ד"י בית אהרן וירשאל ט' עמ' קה, וקובץ קול עמי קל.  
 48 על שנת יסוד בהמניס' דאה קובץ בית אהרן וירשאל ט' עמ' קב  
 49 שערבש בשנת חרמ"ט.  
 50 נולד בשנת חרמ"ז.  
 51 נולד מרן אדמו"ר אור ישראל מנסאלין, נלב"ע ביס' ה' אלול תרי"ט, ומנוי"כ בסבירי, ואח' עליו עוד בקרבן באר"י כה בהעדה 29  
 52 נולד והוא החרשים במקנס בית החיי' בסבירי, הנמצא בחי"ל, ר' מאטיל ב"ל, ר' נוס' חת"מ.  
 53 נולד בממלצ'ק בשנת תקע"ט לאביו הרב החסיד ר' מרדכי אברהם שויה סמתי' בבל הדין מרדכי' עלה לאחר הסתלקות מרן אדמו"ר נפס' יחד עם החסיד ר' אברהם אשר ושהו בחצרות הקודש במסאלין עד אשר זכה לראות מרן אור ישראל מנסאלין ורשב על כסא ממלכתי, נלב"ע כ"ד שבט תרי"ז ומנוי"כ בסבירי.  
 54 יראה ליעל בהמנוח 38.  
 55 יראה לעל שאקוב בשנת רי"א לאביו הדין ר' אברהם אבא, וילך עם אביו לטבריה בשנת תרי"ג, לאחר מספר שנים נפס' לנגד בצפת, והיה מחבורת החסידים של מרן אדמו"ר זנוקן ושל מרן אדמו"ר תעציר. בשנת תרל"א היה בחצרות הקודש בקאלין ובמסאלין והביא כסלתי לזכרה"ק ורש"א את שטרי ההתקשרות של תלמידיו האר"י משנת של"ה שנוכש עבורם בצפת"י.  
 56 נלב"ע ביס' כ"ח ט"ב חרמ"ז ומנוחתו בצפת"י.  
 57 נולד בהר"ק בשנת ל"ד לאביו הרב החסיד רבי משה ל"ב הלך ז"ל אחר הגאון רבי שמואל הלך ז"ל רבה של צפת. מחבורת החסידים בסבירי של מרן אדמו"ר זנוקן ושל בנו מרן אדמו"ר העציר ושל בנו מרן אדמו"ר אור ישראל מנסאלין, נפס' מאה"ק בשנת פנמים לוסתופ בל קידשם בקאלין ובמסאלין, והיה ש"י"ב של עידה"ק בסבירי, נפטר בצפת ער"ח סיון תרי"ט ונטמן בהעציר ושל בנו מרן אדמו"ר אור ישראל מנסאלין ולמרו.  
 58 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 59 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 60 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 61 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 62 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 63 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 64 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 65 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 66 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 67 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 68 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 69 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 70 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 71 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 72 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 73 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 74 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 75 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 76 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 77 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 78 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 79 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 80 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 81 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 82 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 83 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 84 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 85 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 86 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 87 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 88 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 89 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 90 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 91 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 92 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 93 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 94 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 95 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 96 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 97 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 98 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 99 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.  
 100 ר' אהרן ליעל השלמה בניית בית המנוח, ראה על כך בהרחבה "לוחות בית המנוח וצעות" בית אהרן" לחסיד קאלין בסבירי חו"ב, קובץ באר"י ט' עמ' צט ואילן.

פסק דין בין כולל קארלין וכולל וואלין, משלהי תרל"ה, בחתימת גדולי ירושלים ובראשם הגאון רבי מאיר אורבך בעל "אמרי בינה" יבוא בעזה"י בגליון הבא.