

ב"ה
שנה כד
גליון ה (קמג)
סיון - תמוז 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 ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, 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 להוראה "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

התוכן

גנוזות

עמוד

ה	רבי שמואל הלוי ברזאני זלה"ה ראב"ד אשור ועמאדיה (ש"כ -)	דרוש לקנין התורה והמצוות
י	רבי פינחס הלוי הורביץ זצ"ל הגה"ק בעל ה"הפלאה" זיע"א (תצ"ה - תקס"ה)	הספד על הגאון רבי טעבלי שייאר זצ"ל אב"ד מגנצא
יט	רבי ברוך משה לאבל זצ"ל ר"י אור תורה פרעשבורג (תרמ"ט - תשי"א)	דרוש למברכין חודש סיון

חידושי תורה

כא	הרב אברהם ישעיה וולפא ראש ישיבת "יגדיל תורה", ירושת"ו	בענין מיגו להוציא
לא	הרב דוד בריזל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	ישוב סתירת הטור בדין חתיכה שמקצתה ברוטב
מו	הרב ישראל וינמן ר"מ בישיבת הר"ן, רמות, ירושת"ו	בענין אינו יודע מתי שבת
נד	יוסף שווארץ ישיבת "תפארת יוחנן", קארלין סטאלין, ביתר	בסוגיא דכותב אדם עדותו בשטר

בירורי הלכה

סא	הרב יחיאל טויסיג קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין פורס מפה ומקדש
סו	הרב מאיר דוד הירשמן ראש כולל ללימוד ש"ס קארלין סטאלין, רמות, ירושת"ו	בענין מתעסק ומקלקל בחבורה והבערה
עט	הרב חיים רבינוביץ, ב"ב	בענין חריצין ניכרים בתפילין
פו	הרב נתן פערלמאן קארלין סטאלין, גבעת זאב	בענין אסרו חג דשבועות

מנהגי ישראל

קג	הרב יעקב חיים סופר ראש ישיבת "כף החיים", ירושת"ו	בענין שיטת מרן הב"י ז"ל בקיום והעמדת מנהגי ישראל
קכד	הרב ישראל נאה אנטווערפן	מנהג אכילת מאכלי חלב בחג השבועות וטעמיו

הערות

קמא

הערות שונות - הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג, ירושת"ו / בענין קבלת שבת עם טלית - הרב משה מנחם הכהן שפירא, ר"מ ישיבת ראשית חכמה, ירושת"ו / בענין שיעור כזית מצה בליל פסח - הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון, מו"צ בקהילת קארלין סטאלין, ירושת"ו / בענין מצות סוכה לקטן - הרב אפרים פישל שטיין, מח"ס "גוילי אפרים" ועוד, ב"ב / האיסור להשתמש בכלי לפני טבילה, דאורייתא או דרבנן - הרב יואל כהן, ב"ב / תגובה בענין חלזון התכלת - הרב יעקב גולדשטיין, ירושת"ו / בענין הסתומה בפרשיות התפילין - הרב חיים רבינוביץ, ב"ב / בענין שליטת עין הרועה - הרב אליהו שטינציגר, ב"ב / בענין שמחת יו"ט - הרב דוד ליסציץ, ב"ב / הידור בחנוכיה ובמגילה מה עדיף - הרב משה והב, ב"ב / בדין נותן טעם לפגם - הרב יואל עהרנרייך, מודיעין עילית / המקבל על עצמו קבלה על ארבעים יום ונושע בינתיים אם צריך להשלים - הרב יעקב ב"ר אליהו ברגמן / המתנת שעה בין חלב לבשר - הרב אליהו אולידורט, ברוקלין, ניו יורק / מצה בגל ובכותל ישן - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך" ב"ב / בענין הרמת קול בתפילה - דוד זעליג זלצמן, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו.

כתבים

קסג

הרב אברהם אביש שור

ה'בעל שם טוב קטן' מקארלין
וחבורת צדיקים 'בעלי שם' פרק א

גנוזות

רבי שמואל בראוני זלה"ה

ראב"ד אשור ועמאדיה

ראש וראשון לחכמי כורדיסטאן היה רבינו שמואל אדוני. עד ימיו, כל תלמיד שנפשו חשקה בתורה, היה נאלץ לנדוד למרחקים, כדי ללמוד בישיבות. לכן אור רבינו חלציו, וכיתת רגליו מעיר לעיר ומכפר לכפר, ובכל מקום דאג לייסד עוד ישיבה ועוד ישיבה, עד שקול התורה החל להדהד בכורדיסטאן ביתר שאת וביתר עז. חוטר מגזע אראלים ותרשישים. נצר למדקדק המפורסם רבי דונש בן לברט, מחבר הפיוט לשבת "דרור יקרא". נולד בשנת ש"כ לערך בכפר ברזאן. את עיקר תורתו קיבל מאביו הגאון המקובל רבי נתנאל.

כבר בצעירותו נהג בפרישות ובחסידות יתירה. נוהג היה להתבודד עם קונו ולשקוד בלימוד התורה. הוא זכה לגילוי אליהו הנביא, אשר הורה לו לעבור לעיר אשור ולייסד שם ישיבה, אשר הפכה עד מהרה לאבן שואבת, אליה נהרו תלמידים מכל עבר.

בשנת שס"ו אירעו פרעות בכל יישובי הסביבה, ורבינו נאלץ לברוח לדמשק. מהרח"ו פגש אותו בבית המדרש ותיארו כ"איש נבון וירא שמים, עוסק בתורה ופרוש מן הבריות". עם שוך הפרעות חזר לעיר עמאדיה, וגם כאן ייסד ישיבה גדולה. שיטת הלימוד האופינית בישיבות אותן הקים היתה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וזו היתה גם דרכו בחיבורים התורניים שלו.

התודה והברכה להרב משה הלל זרי שליט"א שעמל שנים רבות בפיענוח ובהגהת ספריו. והעביר אלינו לפירסום דרשה בענין קנין התורה מתוך אוסף המבורג - לוי מס' 149/11 עמ' קא - קג. והתודה נתונה להם על רשותם להדפיסה.

דרש לקנין התורה ולקנין המצות

גרסינן באמור רבתי¹ ולקחתם לכם ביום הראשון², רבי אבא בר כהנא פתח קחו מוסרי ואל כסף³, קחו מוסרה של תורה. ואל כסף למה תשקלו כסף בלא לחם⁴ [וכו'], על שלא שבעתם מלחמה של תורה. ויגיעכם בלא לשבעה⁵, למה אתם יגיעים ואומות העולם שבעים בלא לשבעה על שלא שבעתם מיינה של תורה, דכתיב⁶: ושתו בין מסכתי. רבי ברכיה ורבי

1 ויקרא רבה ל, א.

2 וירא כג, מ.

3 משלי ח, י.

4 ישעיה נה, ב.

5 שם.

6 משלי ט, ה.

ורש לקנן תורה ולקנן המצות
 צדקנות באהור דבתי לקחתי לבס מיס האטון ר' אברהם
 בני בינא כתיב זמן חוסר ולא בסוף חן חוסר
 על ידו לאספה למה תקנן בסוף בלא לבס על טלף אבתיס
 בלתיס ללונה ועעבס בלא לעבער לתי אים עעטס על
 נאחית הענא טעמס בלא לעבער על טלף אבתיס חוסר
 על ידו דפתיא זמנו טון דכסבתי ר' ערביה דר חיה אבתי
 בטס דר אקה בן נחרי אורי כפרתי על כל נחלתי אפי' על
 נחל לדיק חוק תעפר סופרים וזעטס עאינס טוליס אל
 טפר פתרי בלפר אכל טפרין תן חזרה אין כל פתיס אול
 ליקן יתן עפרין תפי פתיס טללכין דקנפתיא על אים חוק
 תתי עתליל בטלפתיס ויתן ואלעו יחד לוס ויהי טחתיסוקות ל
 יחליפין לשיק דפן אס עסיקס חוספין לר א פתור פוזיקין
 ל וחתן חיה עתיל סלק יתפריד ללפרי ויהי ר' אברהם
 ער אכל חסדך ליה תמיל תר שית תקנן אורי דדתי בתיס
 חקלא חודי חופ נכפיתר ינה עולל לתוכי בלוי בתיס
 יצוע חר דפתיס בתיס אורי יתן פתיס בתיס חזקת אורי
 ינה עולל לתוכי באורייתא יתקע חר דפתיס בתיס

צילום כתיבת יד רבי שמואל בראזני זלה"ה

חייא אבוי בשם רבי יוסי בן נהוראי אמר, כתיב⁷: ופקדתי על כל לוחציו אפילו על גבאי צדקה חוץ משכר סופרים ומשנים שאינן נוטלין אלא שכר בטלה בלבד אבל שכר [דכר] אחד מן התורה אין כל בריה יכולה ליתן מתן שכרן.

תני מראש השנה נקצצין מזונותיו של אדם חוץ ממה שמוציא בשבתות וימים טובים וראשי חודשים ומה שהתינוקות מוליכים לבית רבן, אם מוסיף מוסיפין לו אם פוחת פוחתין לו. רבי יוחנן הוה מטייל סלק מטכריא לצפורי, והוה רבי חייא בר אבא מסמך ליה. מטיל חד בית חקל אמר הדין בית חקלא דידי הוה וזבינת יתיה בגלל למזכי באורייתא, מטון חד דבית כרמא אמר הדין בית כרמא דידי הוה וזבינת יתיה בגלל למזכי באורייתא, מטון חד דבית זיתא אמר הדין בית זיתא דידי הוה וזבינת יתיה בגלל למזכי באורייתא. שרי ר' חייא בכי, אמר רבי יוחנן מה את בכי. אמר על דלא שבקת לסיבותך כלום. אמר לו קלה היא בעיניך מה שעשית, שמכרתי דבר שנכרא לששה ימים וקניתי דבר שניתן לארבעים יום, שנאמר⁸: ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה, וכתיב⁹: ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה.

כד דמך רבי יוחנן היה דורו קורא עליו: אם¹⁰ יתן איש את כל הון ביתו באהבה שאהב רבי יוחנן את התורה בוו יכוזו לו. כד דמך רבי הושעיא (בר) [איש] טיריא ראו מטתו שפרחה באויר והיה דורו קורא עליו אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה שאהב הקב"ה לאבא הושעיא איש טיריא בוו יכוזו לו. כד דמך רבי אלעזר בר שמעון היה דורו קורא עליו¹¹: מי זאת עולה מן המדבר [וגו'] מכל אבקת רוכל, [מהו מכל אבקת רוכל] אלא דהוה קריי ותניי ופיטון ודרשן. אמ רבי אבא בר כהנא משכר לקיחה אתה למד שכר לקיחה, במצרים [כתיב]¹²: ולקחתם אגודת אוזב, בכמה הוית טימי דידיה בד' מיני והוא גרם לישראל לירש ביזת הים ביזת סיחון ועוג וביזת ל"א מלכים, לולב שעומד על האדם בכמה דמים וכמה מצות יש בו על אחת כמה וכמה, לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם ולקחתם לכם ביום הראשון. ע"כ.

ולקחתם לכם² רבי אבא בר כהנא פתח קחו מוסרי ואל כסף³ קחו מוסרה של תורה וגו' עד לולב שעמד על האדם בכמה דמים. למדנו ממאמר הזה אלה הדברים, א' שאין לאדם תועלת לקנות כסף וזהב ושאר דברים אלא לקנות תורה ומצות. והוה שאמר קחו מוסרה של תורה רוצה לומר מצות של תורה כגון לקנות תפילין וציצית ולולב וכיוצא אם כן מוסרה היינו תורה בעצמה שהיא נקראת מוסר. ב' למדנו אוי לטפשים שמקיי' פסוק זה בעצמן למה תשקלו כסף בלא לחם רוצה לומר ששוקלין כסף לגוים בלא לחם והנאה אינם שוקלין כסף להשם יתברך שיתן להם לחם בעולם הזה ובעולם הבא.

ג' למדנו למה גלות תוקפת על ישראל ששוקלים כסף הרבה למלכות על שלא שקלו כסף לקנות להם לחמה של תורה היינו דת או מצוות התורה. והוה שנאמר⁴ למה תשקלו כסף ובעון זה ישראל יגיעים ואומות העולם אוכלים ושבעים והוה שנאמר⁵ ויגיעכם בלא לשבעה. ד' למדנו שהקב"ה פורע מכל מי שלוחץ את ישראל אפילו מגבאי צדקה שלא יקח צדקה מישראל באונס אלא במתן ובנחת ודוקא לאדם נדיב אבל לאדם צר עין מותר אבל חוץ

7 ירמיה ל, כ.

8 שמות לד, כח.

9 דברים ט, ט.

10 שיר השירים ח, ז.

11 שם ג, י.

12 שמות יב, כב.

משכר סופרים ומשנים מותר ללחוץ. ה' למדנו כל מזונותיו של אדם נקצצין לו מראש השנה עד ראש השנה חוץ משטח"ם ממה שמוציא לשבתות ולימים טובים ולראשי חדשים וממה שתינוקות מוליכין לבית רבן ומשכר שנותנין ללמד וממה שמוציאין בעלי בתים לצ"ת כגון לקנות תפילין ציצית מזוזה ולולב וגו'. ו' למדנו צריך אדם למכור שדותיו כדי שיקנה למוד תורה או פרמיות התורה או ספרים או מצות וכמעשה רבי יוחנן וכרבי אושעיא¹³ שמתמא שבזבז כל הונגו לשם שמים עד שאהבו השם יתברך מאהבה הגדולה ההיא כל כך וכן כרבי אלעזר¹⁴ עד שנתחכם ונעלם יפה. ז' יש ללמוד לקיחה מלקיחה רוצה לומר בשכר שקנו אגודת אוזב בפרוטה אחת ועשו בו מצות השם יתברך זכו לביות מצרים והים מי שקצר תורה או מצות במעות על אחת כמה וכמה שיזכה לשכר הדבר וזהו שנאמר ולקחתם וגו'.

שבעה קניינים של המצות הם שאדם קונה אותם ובזכות כך הוא קונה לו שבע מעלות של גן עדן ואלו הן א' קנין חפץ של המצות כגון שיקנה לולב ותפילין ומלית וגו' ולא יהיה בגזל. ב' קנין תלמוד תורה [...] שכר המלמד ולימדהו שאסור לאכול שכר של המלמד לו או לבניו תורה. ג' קנין הספרים של תורה שבכתב וספרים של תורה במשנה וגמרא ולא יהיו בגזל דמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה אדרבה היא בעברה וכמעשה דלולב הגזול דסניגור נעשה לו קטיגור. ד' קנין תפלה שצבור קונים להם שליח צבור חכם נאה בחכמתו ובקולו ובמדותיו ויתפלל להם. ה' קנין השוחט שיש ליתן שכר לשוחט מן הכשרות מן הטרפות כדי שיוהר במלאכתו יפה. ו' וכן קנין מנקה א' ירא ה' ובקי ויתנו לו שכרו כדי שינקר הבשר יפה שמלאכה בחנם אדם קץ בה ולא ידקדק בה יפה. ז' קנין עשרה בטלנים שיש לצבור לשכור עשרה צדיקים שיהיו עוסקים בצרכי הצבור בתוכחות להוכיח לחטאים ולעצלים ויעסקו בכבוד חתן וכלה וכן בכבוד חולים ובכבוד מתים ואבלים וכן ישהו תמיד בבית הכנסת להשלים מנין עשרה לכל מי שיבוא לבית הכנסת להתפלל ולילך לסעוד במנחה וכיוצא והם ישלימו לו המנין וכיוצא מצרכי הצבור.

וכן שבעה קניינים אחרים לתורה כפי המנהג של אלו המקומות שקונין שבע פרשיות התורה למניין שקורין בספר תורה עם כהן לוי שלישי רביעי חמישי ששי שביעי.

הרי שבעה קניינים לשבע פרשיות התורה וכנגדם יקנה אדם שבע מעלות של גן עדן ושיקנה אחד משבע מיני האורות שיש לצדיקים בגן עדן ולישב עם שבע כתות הצדיקים שיש בגן עדן שמאירים פניהם כחמה ויש ככוכבים וכן קונה הפטרה שיש לו שכר כנגד ז' שקורין בתורה שהרי קיימא לן¹⁵ דאין העולה לקרות בתורה קורא פחות משלשה פסוקים שהם כ"א פסוקים לשבעת העולים [...] וכן אין מפטירין בנביא פחות מכ"א פסוקים כחשבון זה [...]

וסליק עניינו כבציר מהני.

וכן יש שבעה קניינים בספר תורה כפי המנהג שנהגו אלו המקומות שקונין אנכי והם ג' פעמים בפרשת וישמע יתרו ובפרשת ואתחנן וכן בשבועות וכן קונין שירת הים שקונין אותה ב' פעמים פעם אחת בפרשת בשלח ופעם בשביעי של פסח. וכן קורין קריאת מגילה בפורים וכן קורין פרשת ויעל משה. הרי ז' קניינים אחרים. הרי מי שמוציא ממנוגו לז' קניינים אלו ובפריעת שכר לאלו הז' מיני זכיות ועבודות של השם יתברך, שהם לחפץ של המצות, וללמוד

13 שמות רבה מז, ה.

14 ברכות כז, ב.

15 מסכת סופרים פ"ד ה"א. מגילה כד, ב. תענית כז, ב.

התורה, ולקנין ספרים, לשכר למתפלל, ולשכר השוחט, ולשכר המנקה, ולשכר עשרה במלנים. וכן שיזכה לקנות א' מו' פרשיות של ספר תורה או שיזכה לקנות ההפמרה או שיזכה לקנות קניינים אחרים אנכי ושירה ומגילה ויעל הוא קונה לו חלק ב' מעלות של גן עדן ויזכה לישוב עם ז' כתות של הצדיקים ולזכות לא' מו' מיני האורה ואוי למי שאינו מוציא ממנו לז' אלו הקניינים ואינו קונה קנין אחד מאלו לגבות אחריתו אם כן איך יאמר בתפלתו שמשקר בה שאם חלקנו בתורתך כיון שאינו בכלל אחד מו' אלו הקניינים וגו'.

ויש ליתן מעם על מה שקונין לשליח צבור להתפלל מו' מעמים. א' משום חבוב המצוה דמצוה בחנם אין בה שכר וכל שכן לדעת בעלי הזוהר¹⁶ שאמרו דלא אתכפיא ההוא סמרא במצוה דהיא במגלה ומ"ש בפרשת ויקחו לי תרומה¹⁷ וזוה הטעם לא אמר ויתנו תרומה אלא ויקחו לשון קניין ובמחיר. ב' וכן משום אימת המלך ואימת החוב ומשל למה הדבר דומה לאנשי העיר שהיו חייבים למלך ולא די זה אלא ששמע מהם המלך תרעומות שסרחו שהיו עושין לפניו שלא כהוגן והיו מתייראין מן המלך ומן הסרחון ושכרו אדם הגון כדי לפייס להם המלך [...] נמשל מלך זה הקב"ה שיש לו חוב על ישראל להתפלל [...] ג' פעמים ביום ולא עוד אלא שעושים חמאות וקלקולים ואין השם יתברך נרצה להם אלא בתפלה ושוכרין שליח צבור להליץ עליהם.

המעם השלישי וכן כדי שלא יהיה להם בגזל שאוכלים יגיעת שליח צבור לחנם ואין ראוי לאכול יגיעת אחרים לחנם וכענין שנאמר¹⁸ יגיע כפיך כי תאכל. ד' ועוד כדי שיתפלל יפה וילמד יפה דיני תפלה ותנאיה ודקדוקיה יפה שבדבר בחנם הוא גרוע. וכן מעם לקונין ז' פרשיות לתורה שאין רשות לאדם לקרות בתורה ולא לראות פניה בחנם וזהו שנאמר¹⁹ ולא יראו פני ריקם וקל וחומר מאנשי התופת²⁰ שהיו מכניסין עבודה זרה לפניו מו' חדרים מי שהיה מקריב קרבן סולת היו פותחין לו שער אחד, ב' יונים ב' שערים, כבש פותחין לו ג', איל ד', עגל ה', פר ו', ומי שהיה מקריב לו הבן פותחין לו ז' שערים וגו'.

באיכה רבתי²¹ על פסוק טומאתה בשוליה²² וכל זה היו עושין לעבודה זרה משום כבודו שלא היו רואים עבודה זרה לחנם בלי מנחה גדול ומחיר גדול. וכן קל וחומר מכומר של ערלים כשיתארח להם בני העיר יוצאין לקראתו זה אומר לביתי יבוא וזה אומר לביתי יבוא וסוף כל שידור לו שוחד ומנחה ומחיר הרבה אליו יבוא וכן עושין הערלים שבארצותינו. וכל שכן לראות פני השם יתברך ולראות פני תורתו אם הגוים יעשו כך לעצביהם ולאליהם ולמלכיהם ולכומריהם וכל שכן שיעשו כך ישראל מלכים בני מלכים לאלהיהם ולתורתם ולחכמיהם ולגדוליהם ולנכבדיהם. ומטעם זה יש גם כן לכבד התורה ולחכמיה שהתורה היא כתר המלכות ולומדיה נקראו מלכים שנאמר כי מלכים ימלוכו. יש גם כן לכבד לשם שמים תלמיד חכם כדמוכה בפרק שבועת העדות.

שמואל הלוי יצ"ו אני כתבתי



16 זח"ב קכח, א.

17 שמות כג, ב. ועייין במגיד מישרים תרומה מ"ק.

18 תהלים קכח, ב.

19 שמות כג, טו.

20 ילקוט שמעוני ירמיהו פ"ז.

21 איכה רבה א, לו.

22 איכה א, ט.

רבי פנחס סג"ל הורוביץ זלה"ה*
אב"ד ור"י דק"ק פ"פ דמייזן יע"א
בעל ההפלאה, המקנה, ופנים יפות עה"ת

הספר שהספיד רבינו ההפלאה בעירו פ"פ דמייזן על הגאון האדיר מוהר"ר טעבלי שייאר זיע"א רבה של מייזן [מגנצא]

ערש לידתו של רבי טעבלי עמדה בעיר התורה והיראה פראנקפורט דמייזן ויקרא שמו בישראל, רבי יעקב משה דוד טעבלי בהר"ר מיכל הכהן שייאר.

ראשי פרקים מתולדותיו מביא נכדו הרה"ג רבי שמואל בונדי שהוציא לאור את הספר "תורי זהב" להרה"ג נפתלי הירץ שייאר בנו של רבי טעבלי שייאר.

רבי טעבלי שייאר קיבל רובי תורתו בעירו פראנקפורט מהגדול בדורו מוהר"ר יעקב הכהן בעל שב יעקב, אחר פטירת רבו עת כיהן בעל הפני יהושע כרב העיר, ישב רבי טעבלי בבית דינו, כן כיהן כראש ישיבה, ובין תלמידיו נמנה הנשר הגדול רבי נתן הכהן אדלר.

כיהן גם כדיין בבית דינו של רבי אבוש"ל פראנקפורטר.

בחודש מנחם אב תקי"ט נבחר לרבה של באמבורג, ובשנת תקכ"ז נתקבל לרבה של מייזן-מגנצא, ועמד בראשה עד ליום פטירתו ביום שמחת תורה כ"ג תשרי תקמ"ג.

במייזן עמד רבינו בראש הישיבה, ובנו הגאון מוהר"ר רבי מיכל, הרביץ שם תורה יחד עם אביו.

בשנת תקל"ו שלח מרנ"א הכהן את תלמידו הגדול החת"ם סופר למייזן שיקבל תורה מרבו רבי טעבלי שייאר, והחת"ם מזכיר בספריו הרבה שמועות ששמע מרבותיו רבי טעבלי שייאר ומבנו הגאון רבי מיכל שייאר.

אודות האב ובנו כותב החת"ם בדרשות חת"ס ח"א דף עז: ...כי יום מספד קבענו על מיתת הגאון אלוף נעורי מה"ו מיכל שייאר זצ"ל אב"ד דק"ק מנהיים, המפורסם בחריפותו, עוקר הרים וטוחנן, היה זקן ומופלג בחכמה והרבה בישיבה, ובשנת תקל"ו ותקל"ז עמדתי לפניו בהיותו ראש הישיבה בק"ק מענץ, לא זאת עוד זאת אהני לי קומרא דאביו הגאון המפורסם בעולם מה"ו טעבלי שייאר זצ"ל...

רבי מיכל שייאר הוכתר כרבה של ורמייזא בחודש אייר תקל"ח, ובשנת תקמ"ב לרבה של מנהיים.

אחיו מוהר"ר נפתלי הירץ, ירש את מקום אביו במגנצא-מייזן אחר פטירת רבי טעבלי, בשנת תקמ"ג.

בשמיני עצרת שנת תקמ"ג חזרה תורה למקומה ושבה נשמתו לנדנה. וככלות ימי השבעה בב' מרחשון יום חמישי בשבת הספיד רבינו בעל ההפלאה רבה של פראנקפורט את רבי טעבלי בעיר מולדתו שרבים מגדולי העיר היו תלמידיו, וכפי

* מאמרים מקיפים לתולדותיו ועל דרכיו של רבה"ק בעל ההפלאה זיע"א וספריו התפרסם בקובצנו בגליונות נא, נב, נג, נד (שנת תשנ"ד) במדור ספונות.

שמדגיש בעל ההפלאה בדבריו "זורח שמשו פה, שהיה אחד מבני עירנו פה, ארי שבחבורה".

הספד מהגאון אב"ד ור"י דק"ק פ"פ דמיין יע"א להספיד על אור הגנוז הגאון מופת הדור מוהר"ר טעבלי שייאר זצ"ל אב"ד דק"ק מענץ שהלך לעולמו שבק חיים לכל חי בשמיני עצרת תקמ"ג [פ"ק] וספד יום ה' ב' מרחשון.

הספד זה נמצא בכתב יד שטרסבורג 3937 שהעתק ממנו נמצא באוסף כתבי יד הספריה הלאומית, מצאנו הספד זה, התודה והברכה לספריית שטרסבורג שנתנו רשות לפרסם ההספד כמו"כ להנהלת הספרייה הלאומית בירושלים.

התודה והברכה להוצאת ספרים 'מישור' אשר במסגרת הוצאה חדשה של הספר "פנים יפות" עה"ת יגעו ומצאו עשרות קטעים ופירושים בתוך כתבי יד של תלמידי ההפלאה, ובתוכם הספד זה, כל הזכויות שמורות להוצאות ספרים 'מישור' ואסור לפרסם בלי רשותם.

דוד המלך ע"ה בצחות לשונו התחיל ואומר (תהלים פד, א) למנצח על (הנגינות) [הגתית] לבני קרח מזמור, מה ידידות משכנותיך ה' צבאות, נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה' לבי ובשרי ירננו אל אל חי, וגו' עד סוף כל המזמור, לפרש המשך הפסוקים. אשר לא לדרשה קאתינא הכא רק לעורר הלבבות על שבר בת עמי, שנפלה עמרת ראשינו, אוי נא לנו כי חטאנו. חגרו שקים ספרו והיללו בשער בת רבים, הביטו וראו אם יש מכאוב כמכאובינו, שהתנצלו ישראל את עדים מעליהם, והוסר המצנפת והורם העטרה, ה"ה הרב המאור הגדול מעוז ומגדול, הגאון המפורסם שהרביץ תורה בישראל, וימים ימימה היה רועה עדרי צאן קדשים¹, שנחלם ומנהיגם להנחילם דת מורשה, זורח שמשו פה שהיה אחד מבני עירנו פה ארי שבחבורה, וחברא קדישא דג"ח, עד שזכה לעלות במעלות מחיל אל חיל, אשר על זה דוה לבנו. ובוודאי קעת ועונה הזאת ראוי להתאונן ולקונן על פמירת הצדיק הנאבד ממנו, אין לנו אלא לבכות, ולא עת דרשה היום. אבל לכבודו ולכבוד נשמתו הקדושה והטהורה אשר היא בבית הכנסת, כמו דאיתא במפרשים (גמ' שבת קנג. דהתם קאמינא²) שנשמת הצדיק עמדה אצל ההספד לשמוע אל הרינה והבכיה. נפרש הלכה אחת.

1 מורנו רבי אלעזר קאליר מקעלן כותב בהספרו אשר מובא בספרו 'אור חדש' וז"ל: דרוש הספד שדרשתי על פטירת הרב הגאון הגדול המפורסם בדורו החר"ף מו"ה טעביל שייאר שהיה אב"ד דק"ק מעגענצא והמדינה ביום ה' א"ך טבת ראשון לשו"בכים - [פר' שמות] תקמ"ג לפ"ק בהקהל רב בבהכ"נ דק"ק קעליץ יצ"ו סמוך לתפלת מנחה וכו', אחרי שמאריך שם במוסר והלכה הוא מסיים: ואין להאריך עוד בזה כי היום קצר והמלאכה מרובה, ובפרט כי לא לדרשא קאתינא, על האי שופרא דבלי בעפרא ודאי קא בכינא, ווי ווי דחסרא ארעא צנא מלא ספרי וספרא, גדול כרב באיסורי, וכשומאל בניני, הוא הרב הגאון החר"ף נחית לעומקה של הלכה, והעלה מרגניתא, המפורסם לשבח בכל עבר ופנה מוהר"ר טעביל שייאר ז"ל, אשר היה בק"ק באמבורג והמדינה, ובק"ק מאגענצא והמדינה, והרביץ תורה בישראל יותר משלשים שנה, והעמיד תלמידים הרבה, ועתה בעונותינו כי שב החר"ף לנדנה?, מאי שייך דהאי שייך לא הניח אחריו כמוהו, ועליו נאמר ואבדה חכמת חממיו (ע"פ ישעיהו כט, יד) - שנאבד חלק גדול בחכמתו, וראוי ונכון הוא מיד ביום השמועה לעשות לו מספד מר כלענה, רק הוא הדבר שדברתי שעיקר ההספד ראוי להיות לכבוד הצדיק אשר דרכו היה כל ימיו לזכות את הרבים ולהרביץ תורה בישראל כמו כן במיתתו נקרא חי רב פעלים, והחי יתן אל לבו ויאמר אם בארזים נפלה שלהבת, ארו הלכנון אדיר התורה, מה יעשו אזובי הקיר (ע"פ מו"ק כה:), ויתנו אל לבם לשוב אל ה' בכל לבבם, הרי גם במיתתו יזכה את הרבים אם יתעוררו בתשובה...

2 ופי' רש"י בשעת הספד, ואשמע איך תתחמם. וע"ע מה שכתב רבינו בהפלאה כתובות דף ח: בגמ' אמר ליה קום וכו'.

והיא במס' כתובות דף ג' ע"ב, ואיבעית אימא מאי מחמת האונס כדתני' הרי שהיה פתו אפוי ומטכו מכווח ויינו מוזג ומת אביו של חתן [או אמה של כלה מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובעל בעילת מצוה] וכו', אבל איפכא לא. [ובתוס' ד. ד"ה אבל איפכא לא, תימא דאמר וכו' וי"ל דלא לתר וכו' ומיהו לבעול אסור] דברי תו' אלו צריכין ביאור לקשר האי ומיהו לבעול אסור [עד לאחר ל' כדמוכח בתר הכי במעשה שמתה אשתו של יוסף הכהן] וכו' שהביא תו' דלא שייך לכאן, דכבר קושית תו' מתורץ, והאי דאסור לבעול מוכח ממילא ממעשה דיוסף הכהן התם.

ואומר אמ"ו הנ"ל לתרץ. דהנה הרא"ש הביא בשם הרי"ף וז"ל מתוך לשון הרי"ף משמע דאין חילוק בין היכא [דאיכא פסידא בין היכא] דליכא פסידא, (אבל) [אלא] בדאיכא פסידא נוהג ז' ימי משתה תחלה, ובדליכא פסידא נוהג ז' ימי אבילות תחלה, אבל בשניהם בועל בעילת מצוה קודם שיקבר המת. וכן מצאתי בשם בעל הלכות ובשם הרי"ף גיאת ז"ל, דבשאר קרובים מכניסין את המת לחדר ואת החתן וכלה לחופה ובעל בעילת מצוה ופורש ונוהג ימי אבילות תחלה [ואח"כ] וכו', ולא מסתבר כלל וכו'. ע"ש. ואמר [אמ"ו] הנ"ל לתרץ דהרי"ף הוכיח שיטתו שפיר דאף בשאר אבילות בועל בעילת מצוה תחילה, ואין חילוק ביניהם רק לענין דנוהג דין אבילות ברישא או לא, דלכאורה יש לדקדק למעמו דמותר לכנוס משום פסידא, למה התיירו לו לבעול בעילת מצוה, יכניסו את המת לחדר ואת החתן לחופה ויתחילו ז' ימי משתה ואח"כ וכו' משום פסידא, ובעילה יהיה צריך להמתין עד לאחר ימי אבילות. אלא מדקאמר דבועל מיד, מוכח שפיר דבעילת מצוה מותר מיד אף בשעת אבילות, א"כ אין חילוק בהכי בין אביו של חתן וכו' או איפכא, ובין שאר אבילות, ושפיר הוכיח הרי"ף דאף בשאר אבילות בועל בעילת מצוה, ואין חילוק רק לענין ימי משתה אם הם תחלה או ימי אבילות תחלה.³

אבל עדיין (י"ל) [יש לדקדק], דילמא אמרינן כשיטת הרמב"ם ז"ל דפסק (פ"ד מאישות הי"ב) חופת נדה אינה חופה דצריך להיות חופה הראויה לביאה. ולפ"ז י"ל דבאמת באביו של חתן ואמה של כלה [בועל] בעילת מצוה דיכנסו לחופה משום דהוי חופה שאינה ראויה לביאה [אם נאסר בעילת מצוה] לכך צריך לבעול תחלה. אבל בשאר אבילות באמת אף בעילת מצוה אסורה וקו' התוס' קמ"ל.

ונ"ל דהרי"ף הוכיח שיטתו שפיר בשאר אבילות נמי בועל וכו', משום דאל"ה קשה קושית תוס' (בר"ה אבל איפכא) דהתם במו"ק (כג.) משמע דמותר לישא מיד באין לו בנים, ותירוצו של תוס' דוחק דלא לתר יהי' (פורש) [פירושו] לאחר זי"ן ימים, זה לא נראה לרי"ף. ואי תקשי להרי"ף ממעשה דיוסף הכהן דלא נשא מיד ובעל מיד, נראה לתרץ דאיתא במס' נדה (סו.) אמר רבא תבעה לינשא ונתפייסה צריכה ז' ימי' נקיים דשמא מחמת חמוד ראתה, וא"כ י"ל בוודאי התם במו"ק דמייירי בא' שמתה אשתו, י"ל דמייירי בנושא אשה המשודכת לו כבר בחיי אשתו ראשונה, דהא מותר לישא כמה נשים בזמן הגמרא, רק אנו צריכין לחוש לחרם דר"ג. וא"כ י"ל דכבר ישבה ז' נקיים קודם שמתה אשתו ראשונה, ולכן מותר לישא מיד. אבל

3 כל הענין כאן, הן שיטת הרי"ף, והן ענין חופה הראויה לביאה, והן ענין ספירת שבעה נקיים כדלא שדיך, מבואר יפה בחידושי רבינו ההפלאה כתובות ד' ע"א בחמשה קטעים נפרדים, קטע ראשון ד"ה בגמ' ודוקא אביו של חתן, קטע ה' בא"ד ונראה לר"י וכו'. דבריו כאן, יחד עם הרחבת דבריו בספר ההפלאה משלימים אחד את השני, ויעלו בידי הדורשם כמין חומר.

במעשה דיוסף הכהן התם אין לומר שהיתה משודכת מקודם בחיי אשתו ראשונה דהא אין רשאי לישא ב' אחיות, שהשניה היתה אחות אשתו הראשונה, א"כ ע"כ לא היה לה ז' נקיים מקודם, לכן הוצרכו לישב זי"ן נקיים לאחר מיתת אשתו ואז כבר חל עליה אבילות, ולא היה יכול לבעול אותה עד לאחר למ"ד. אבל תוס' לשיטתם, דהנה קושייתם דהתם במו"ק איירי נמי לאחר זי"ן ולא סברי האי סברא דיש לחלק משום זי"ן נקיים כנ"ל, א"כ סוברים דאף לאחר קבורה קודם שיתחילו ימי אבילות אסור לבעול, שפיר הוכיחו דאסור לבעול כל למ"ד דייקא, ומקשר היטב האי דמייתי לדבריהם הקודמים.

לפ"ז הוכיח הרי"ף שפיר, דס"ל חופה שאינה מסורה לביאה הוי חופה. וכן פסקינו נמי באמת, דאל"כ קשה ממעשה דיוסף הכהן האיך נשאה לאחר זי"ן הא אסור לבעול עד לאחר למ"ד, והוי חופה שאינה ראוי לביאה, אלא וודאי דהוי חופה, וא"כ הדרינו לסברתינו הראשונה למה ליה למימר בועל בעילת מצוה, אלא הכי הול"ל יכניס את המת לחדר וחתן וכלה לחופה וכו', אלא מוכח שפיר כשיטת הרי"ף דבעילת מצוה מותר באבילות. וא"כ בזה אין חילוק בין אביו של חתן או איפכא. שפיר שיטת הרי"ף ודו"ק.

והנה פסקינו, דאף להפוסקים דסברי חופה שאינו ראוי לביאה הוי חופה, היינו בדיעבד, אבל לכתחלה חופת גדה דהיינו יחוד אסור. ולפ"ז י"ל דהאי דקאמר במס' שמחות, מותר לישא תוך למ"ד היינו דייקא בדיעבד אבל לכתחילה אסור משום חופה שאינו ראוי לביאה, דלבעול וודאי אסור תוך למ"ד ואסור משום חופה שאינו ראוי לביאה ויחוד הוא, ודו"ק.

היוצא מזה, דיחוד לגבי חתן וכלה אסור. ולפ"ז י"ל המשך הפסוק מה שאמר אדם הראשון להקב"ה (בראשית ג, יב) האשה אשר נתת [עמדי. וקשה דהול"ל] לי תחת עמדי, ועוד קשה קושית המפרשים הלא כל כוונתו של נחש היה להמית את אדם ולישא אשתו, וא"כ למה צריך להשיאה את חוה לאכול הו"ל לילך מיד אל אדם. ונ"ל על פי המדרש (ילק"ש ג, כט) על פסוק (בראשית ג, יג) הנחש השיאני דרשו השיאנו לשון נישואין. ואיתא בכתבי האר"י זצ"ל דהקב"ה קבע זמן חתונתם לאדם וחוה להיות בשבת, והם עשו נישואין קודם זמן, דהיינו בע"ש וזוהו הסיבה שאכלו קודם זמנם גרמו להם לאכול מעץ הדעת. וז"ש (אדם) [חוה], הנחש השיאני כלומר הנחש יצה"ר גרם לי לקדם זמן נישואין ומתוך כך באתי לאכול מעץ הדעת. [וזהו] שאמר אדם האשה אשר נתת עמדי, דהיינו עמדי דייקא שנתחדה עמי בלבד, ויחוד אסור לחתן היא גרמה לי לאכול. אבל עדיין קשה למה באמת יחדה הקב"ה אצלו קודם זמן נישואין, הלא ביהודא היו מתיחדין שעה ולא יותר (ברייטא כתובות יב.). ונראה דאיתא שם במס' כתובות הני מילי באבילות דיד' אמרינן הוא ישן וכו', אבל באבילות דידה מותר יחוד, דגבי דיד' תקיף ליה יצרו, אבל גבי דידה לא והיא לא סברה וקבלה, דאשה מזהיר זהירי טפי בהכי, ע"כ. א"כ נאמר ג"כ כאן בחוה היתה מצווה להמתין עד שעת זיווגם דהיינו ש"ק כמו אדם הראשון, א"כ שכשהיא מצווה מזהיר זהירי טפי מאדם, דלא תקיף יצרה, לכך הלכה אצלו ודו"ק. והקב"ה יחדה שהיא ג"כ נצטווית ומזהיר זהירי ביה ויחוד מותר כמו באבילות דידה ודו"ק.

(וא"י) [ואל יאמר] תקשה ממעשה דיוסף הכהן שנשא [אחות אשתו] לכתחילה תוך למ"ד, הלא חופה דהיינו יחוד לכתחלה אסור בשאינו ראוי לביאה. זה אינו דהתם היא היתה נמי אבלה ומותר ליחוד עמה משום דמזהיר זהירי טפי דלא תקיף לה יצרה, ולכך היה מותר כנ"ל.

מדברי אלה יצא לנו תוכחת מגולה מאוד, ... והשומע לי ישכון במח שאנן.

נחזור לענייננו לפרש פסוק בתהילים שהתחלנו, בהקדם פסוקים אחרים קאפיטל פ"א (יד-יז), "לו עמי שומע לי ישראל בדרכי יהלכו, כמעט אויביהם אכניע ועל צריהם אשיב ידי, משנאי ה' יכחשו לו ויהי עתם לעולם, ויאכילהו מחלב חטה ומצור דבש אשביעך". יבוארו בהקדם מאמר חז"ל במס' ברכות (ה.) לעולם ירגזו אדם יצ"ט על יצה"ר אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה, אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע, אם נצחו מוטב ואם לאו יזכיר לו יום המיתה. יל"ד לכאורה תמוה למה צריך לג' תקנות, בחד סגי ליה. ונ"ל דוודאי תקנה ראשונה שיעסוק בתורה אינו שוה לכל אדם, כי אם לת"ח, אבל לעמי הארץ שאינם יכולים ללמוד ליתא להאי תקנתא. אף לפי מה דאיתא (קידושין ל:) אם פגע כך מנוול זה משכהו לבית המדרש, שילך לביהמ"ד משמע ללמוד ובזה נמי יוכל לגרשו, כל זה ניהא אם עמי הארצים מחבבים את התורה ומתקרבים לת"ח, אבל בעו"ה הוא להיפוך כי בזמן הזה אם שומעין תורה בורחים מפניהם, ע"כ ליכא להאי תקנתא. לזה אמר דוד המלך ע"ה לו עמי, דהיינו עמי הארץ שאינם יודעים ללמוד שומע לי, כלומר יקראו קריאת שמע בכוונה גדולה וימסרו נפשם לשמים, ובזה יכולים לגרש היצה"ר. ישראל אלו ת"ה, כמ"ש בפרשת יתרו שכינה ת"ח בשם ישראל, דכתיב (שמות יט, ג) כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל. ופירש"י ישראל הם ת"ה, בדרכי יהלכו, תורה שהיא דרך של הקב"ה דאין השכינה שורה אלא בתוך ד' אמות של הלכה בלבד. כמעט אויביהם אכניע, דהיינו היצה"ר והקליפות, ועל צריהם אשיב ידי וכו'. אבל כל זה אינו שוה, כי העמי הארץ הם קוראים ק"ש בפייהם ולבם כל עמם בלי כוונה רק מלא מחשבת חוץ וזרות. כי היצה"ר אינם מניחים לקרות ק"ש ולקבל מלכות שמים בשלימות. ע"ז אמר משנאי יכחשו לו, דהיינו שמביאם לידי מחשבות חוץ, ובפייהם ידברו שמע ישראל ובמחשבותם יחשבו על מחשבות זרות, על זה אמר ויהי עתם לעולם, כלומר יזכרו לו יום המיתה, שזה ישבר ויכניע הקליפות ומבטל התאוה יותר מכולם ודוק.

והנה אמרו חז"ל (ספרי ו, ה) ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך (דברים ו, ה) - בשני יצריך ביצה"ר וביצ"ט, פירשו המפרשים כשהאדם כובש יצרו ומכניע או כשרואה שאינו יוכל לו אף גם הוא נעשה טוב כי הוא מלאך כמו שארי מלאכים, רק שהוא נברא לדבר זה, ואם רואה שאינו יכול לו אז הרף ממנו ונעשה לאותו אדם מלאך טוב. וזה יוכל להיות פירוש הפסוק (ויקרא יט, יז) הוכיח תוכיח את עמיתך, פירוש לעולם תוכיח היצ"ט עם היצה"ר, ומה שהיצה"ר נברא לעשות שליחותו לקלקל האדם להסיתו ועושה את צוותו בכל יכלתו, רק אח"כ כשראה שאין יוכל לו נעשה טוב. ומכל שכן שיצ"ט שנברא לאדם להיות לו עזר וסעד לעסוק ע"י בתורה ובמצוות ומע"ט שיהיה צוות לו מאוד מאוד לעשות מצות ה' כראוי.

והנה כמה שאמרנו דיצה"ר של אדם נעשה טוב לעבוד עבודת בורא, יבואר מזה מה שאמר (שלמה המלך ע"ה) [אויב] (יד, ד) מי יתן טהור מטמא לא אחד.⁴ דאיתא בגמרא (סוכה נב.) דיצה"ר נקרא "טמא", דכתיב (תהלים נא, יב) לב טהור ברא לי אלקים, מכלל דאיכא טמא, וכן נקרא "אבן" בפסוק (יחזקאל לו, כו) והסירותי לב האבן מבשרכם, ונקרא "רע" דהיינו עץ הדעת טוב ורע, מפני שכולל הטוב ורע, כי היצה"ר הוא סמא"ל והשם הזה

4 כל הענין כאן מביא בשם ההפלאה גם תלמידו מרן החת"ס בספרו 'דרשות חת"ס' ח"ב דף רס ד"ה אחד, וכנראה שכאן מקורו.

ב' אותיות ראשונים הם בטומאה והם אותיות סם, וב' אותיות אחרונים שהם אל הם בקדושה. וזה שאמרו בגמרא (תענית ז.) כל העוסק בתורה לשמה נעשה לו סם חיים, פירוש דב' אותיות טומאה שהם סם ע"י התורה נעשה מהם חי, ואז נקרא אח"כ אל חי, א"כ על ידי כן מובדל ממנו כל רע, כי בלא"ה היא בטומאה מחצה.⁵ - סם באותיות א"ת ב"ש נקרא חי. - שהם סם ב' אותיות, ואם נעשה מסם חי, א"כ הוא הכל טהור וקדוש. והנה טהור וטמא יחד בגימ' ר"ע שהוא רע הוא היצה"ר שנקרא רע כולל מטוב ורע, לכך טמא וטהור יחד הוא יצה"ר.

על זה התפלל דוד (תהלים נא, יב), ואמר לב טהור ברא לי אלקים, פירוש שיהיה בתחלה כולו טהור קודש ולא כלול מטמא וטהור יחד. והנה טמא לבדו בגימטריא נו"ן והם נו"ן שערי טומאה, שהם כנגד נו"ן שערי בינה שערי קדושה כי זה לעומת זה עשה אלקים, ומי שיבא אל הטומאה יכול לבוא ר"ל ממדרגה עד שיגיע לנו"ן שערי טומאה ולא עד בכלל, כי לנו"ן עצמו לזה האחד אין מניחין אותו מן השמים לטמא אותו, והקב"ה ברחמיו לא חפץ במות המת, דהיינו שיחטא אבריו ואברי נשמה שהם במנין זו כמו אברי הגוף, ואם ח"ו חטא כנגד כולם נקרא מת ואין לו תקנה, ולזה צריך הקב"ה לתת קדושה גדול ואות גדול מאוד עד בע"כ כל מ"ט שערי טומאה שלו מתהפכים לטובה ולקדושה, דאל"כ לא יכול הקדושה לחול בו כלל מפני אבי אבות הטומאה, כמו שהיתה במצרים שהיו טמאים בכל מ"ט שערי טומאה, אבל בשהגיע להאחד שהוא נו"ן, אז הקב"ה מדלג על ההרים למהר את הקץ כדי שלא יבוא עוד מעט יותר מזה, ולא יהיה להם שוב תקנה.

וכן בקדושה, מצינו בגמרא (נדרים לח.) שמשנה רבינו ע"ה היה משיג בכל מ"ט שערי בינה, אבל בנו"ן לא היה יכול להשיג דכתיב (תהלים ה, ו) ותחסרהו מעט מאלקים, אל תקרא מעט אלא מ"ט, וכנגד זה עשה הקב"ה חסד דהבא לטמא פותחין לו (יומא לח:), אבל אם הוא במ"ט אזי סוגרין אותם בע"כ שאינו יכול לבא יותר מזה. וזה פירוש הפסוק בגמרא ברכות (ד:): מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי, מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל, דכתיב (עמוס ה, ב) נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל. במערבא מתרין לה הכי נפלה ולא תוסיף [לנפול עוד], קום בתולת ישראל. לדברינו הנ"ל יובנו מאוד זה המאמר, והכי פירושו נפלה ולא תוסיף, אם ח"ו נפלה לטומאה עד שאינו יכול ליפול יותר, היכי דמי שהגיע לנו"ן, אז קום בתולת ישראל מן הטומאה אל הטהרה. וזו פירוש הפסוק מי יתן טהור מטמא לא אחד, פירוש

5 וע"ע פנים יפות שמות יז, ח עה"פ ויבא עמלק וד"ל: יש להבין ע"פ מ"ש בחידושי קדושין [מקנה קידושין ל ע"ב] במה שאחז"ל [תענית ז.] ושמתם הלומד תורה לשמה נעשה לו סם חיים, שהענין הוא ששמו של ס"ם חציו בקדושה שם אל, לכך אמחז"ל שע"י התורה נתגבר על יצרו ומתהפך באותיות א"ת ב"ש לשם חי שהסמך מתהפך לחי"ת והמ"ם מתהפך ליו"ד, והיינו דקאמר [דברים ד, ד] ואתם הדבקים בה"א חיים כולכם היום. ובהפלאה כתובות עז: ושמעתי בשם הגאון המחבר ספר פני יהושע שענינו כי המזיקין נקראים בני רש"ף שהם באים מסמאל ונקביה שהסם חציו בקדושה שם אל וסם הוא סם המות בגימטריא ת"פ נמצא סם ות"פ הוא בגימטריא רשף וכשעסקו בתורה שהוא בגימטריא תרי"א והוא שם אל שבו המהפך אותיות רשף לרחמים שרש"פ עם אל עולה בגימטריא תרי"א... ויש עוד לרמוז כי סם מתהפך בא"ת ב"ש ח"י ונעשה מסם חי ע"י שם אל ונקרא אל חי ושם אל חי במלואה אל"ף למ"ד ח"ת יו"ד עולה תרי"ג שהוא התורה כמו שאמרו חז"ל (מכות כג:) תורה צוה לנו משה הוא תרי"א עם אנכי ולא יהיה לך הוא תרי"ג ולכך העוסק בתורה לשמה נעשה לו סם חי וזה סוד יעקב שנקרא אל חי וכמ"ש חז"ל (תענית ה:): יעקב אבינו לא מת והוא ע"י עסק התורה כמו שהעידה עליו התורה בכמה מקומות ויעקב איש תם יושב אהלים והארכנו בזה מאוד בפירוש התורה בכמה מקומות...

מי גורם שהקב"ה יעשה מטמא טהור ויבטל הטומאה, על זה אמר לא אחד, פירוש אינו גורם אלא האחד שהוא הנו"ן משערי טומאה, דהיינו האלף מאותיות טמא הוא גורם, דבלא הא' הם טמא, אבל כשיגיע עוד גם אל א' או נעשה כולו טהור קודש.

וזהו פירוש הפסוק ויאכילהו מחלב חטה ומצור דבש אשביעך, ע"פ דעת מאן דאמר בגמרא (סנהדרין ע:): דעין הדעת חטה היה, והכי פירושו אחר שכבשו בג' דרכים שמפרשים בפסוק הקודם, א"כ נתבטל רע ונשאר רק טוב, וזהו פירוש חלב חטה שהוא הטוב מן העין טוב ורע. והכי קאמר ויאכילהו מחלב חטה כלומר רק טוב ולא רע, ומצור שהוא רע, דבש אשביעך שיעשה ויהיה כלו מתוק דבש ומטיב מאוד, וק"ל.

ובזה יתורץ נמי המשך הפסוקים שהתחלנו בו (תהלים פד) מה ידידות משכנותיך ה' צבאות, דהיינו הבית הכנסת שנקרא מקדש מעט בגלותינו, נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה', בית המדרש, והם מג' תקנות שזכרתי לעיל שיכול האדם לכבוש את יצרו, לבי ובשרי, היינו מלך האברים שהוא רע יעשה לב בשר שהוא טוב, כמו שנאמר (יחזקאל לו, כו) והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר, ירננו אל אל חי, דהיינו לאחר שיעשה בשמחה ורנה ודו"ק.

ובזה מתורץ נמי מאמר חז"ל (כתובות קי:): שאמרו כל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלהי כל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלהי, וח"ו הלא יש בחו"ל כמה וכמה גדולים חסידים ופרושים לומר עליהם שאין להם אלהי. ונראה לתרץ על פי הקדמה בגמ' ברכות (ח). דאמרו ליה לרבי יוחנן איכא סבי בבבל וכו', כיון דאמרי ליה דמקדמי ליה ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו. ומפרש מהרש"א בחידושי אגדות דבבית הכנסת איכא קדושת א"י דכתיב (מ"א ח, מה) והתפללו אליך דרך ארצם והתפללות בביהכ"נ הולכים לא"י ומשם עולים במעל הסולם השמים. ולזה נקרא בית הכנסת אדמה [למען ירכו ימיכם על האדמה] דהיינו א"י. לפי זה הכי פירושו כל הדר בא"י דהיינו שהולך תמיד לביהכ"נ שנקרא א"י דומה כמי שיש לו אלוה, שהתפלה עולה למעלה אבל כל הדר בחו"ל, דהיינו שדר בעיר ואינו הולך לביהכ"נ שהוא חו"ל דומה כמי שאין לו אלקי, ודו"ק.

ומזה יש לנו ליקח מוסר גדול, לבל יתירשל ח"ו שום פעם מלילך לביהכ"נ אם לא בהכרח ובאונס גדול מטעם דפרישית. וזהו פירוש הפסוק (שם, ח) ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים [בציון], כי שם הוא שער השמים. וזו פירוש הפסוק (שם, ו) אשרי אדם עוז לו בכך, כי ע"י קדושת א"י שהוא לנו בגלות הביהכ"נ, ישראל מתדבקים בה' ויצרם מסור להם ע"י"ו. ודו"ק.

ואמר עוד המשורר (שם, ד) גם ציפור מצאה בית וגו'. בהקדם מאמר חז"ל (ילק"ש ישעיה כט, רמז תלו) גדולה מיתת צדיקים יותר משריפת בית אלקינו, דגבי מיתת צדיקים כתיב הפלא ופלא תרי זימנא וכו'. אהובי רבותי הביטו וראו כמה וכמה שנשרפו בית מקדשינו מקום שהשרה הקב"ה שכינתו עלינו, מקום שהקרבנו קרבנותיך ועתה דרכי ציון אבילות, ובוודאי חטאינו ועוונותינו עשו לנו אל כל אלה. שאנחנו מפוזרים בין האומות ואין לנו לא מנהל ולא מנחם ולא מחזיק בדינו, וגלתה שכינה ממקומה ונודדת כציפור נודדת מקינה הולכות מנג אל גג למצוא מקום מנוחתה. על כן נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה אל ה'. וגם זה מוטל עלינו להתאונן על מקדשינו ומה נאמר ומה נדבר על מיתת צדיקים, על מיתת הצדיק הזה שהוא חמור לנו, כי אף כשהשכינה נגלית מביתה ומארמונה עדיין מנוחתה כבוד

אצל הת"ח הצדיקים העוסקים בתורה ה' לשמה, אבל אם הצדיק ג"כ נפטר מן העולם אוי ח"ו השכינה מסתלקת, וא"כ מיתת הצדיק הוזה גורם לנו כמה דברים בעו"ה, אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה, הצדיק שאבד לדורו אבד, כי הוא [הצדיק] מנוחתו כבוד בכל מקום שהוא בין הצדיקים ויסודי עולם, אבל אנחנו לא נדע מה נעשה על שברנו אשר שבר ה' בנו. מיתת הצדיק הזה משל למרגליות שאבדה, כל מקום שהיא היא מרגליות ואינה אבודה אלא לבעליהן. כן הצדיק הזה אין נאבד אלא לנו. אחינו בית ישראל שימו על לבכם בואו ונתאונן ונתקונן על מיתת הצדיק ועל השכינה שהלכו מאתנו ע"י מיתת הנ"ל.

וזהו פירוש הפסוק, כי יקרא קן ציפור לפניך (דברים כב, ו) - זו השכינה הנקראת ציפור, ומתלבטת בדרך לנווד ממקום למקום, והאם רובצת על הבנים או על האפרוחים, המה ת"ח. שלח תשלח תרי שלוחין דהיינו מקדש ראשון ושני שכבר חרבו, ואת הבנים תקח לך, היינו הת"ח שהשכינה שורה עליהם, אבל כשהצדיק ג"כ נאבד, ואנשי חסד נאספו דהיינו הבנים ג"כ תקח לך מה נעשה להשכינה השורה אתנו, אוי נא לנו ווי להאי חושך להאי יומא יום המעונן שהגיע אלינו. כבר אמרו חז"ל (תולדות יעקב יוסף פר' קדושים אות י) כתיב (דברים כח, טא) גם כל חולי וכל מכה אשר לא כתובה זו מיתת ת"ח היא מכה אשר לא כתובה. וזו פירוש הפסוק (תהלים סב, יא) אחת דיבר אלקים שמים זו שמעתי, דהיינו מיתה של ת"ח שהיא לא כתובה בתורה רק נאמר ע"פ. ולכך נאמר אחת דיבר וגו' שמים שמענו דהיינו מה שנאמר הפלא ופלא תרי פליאות על מיתת ת"ח.

אבל רבותי בוודאי מיתת צדיקים מכפר על עוון הדור, אבל כפרה זו מה עושה אם אנחנו בעונותינו גרמא למיתתן, אף שהם מכפרים, לעומת זה נוטלים חלקם בג"ע ואנחנו נשאר ריקם. וזו פירוש הפסוק (תהלים סב, יג) ולך ה' (הצדקה) [חסד] כי אתה תשלם לאיש כמעשהו. פירוש חסד לנו מן ה' שישלם לאיש ואיש כמעשיו הרעים⁶ ולא ליטול ממנו הצדיק לכפר. וכן פירוש נמי (שם מז, ח) "אח לא פדה יפדה כי אלקים יתן כפרו", לא (בדנים) [בחינם] צריך ליתן הצדיק הטוב חייו עבור חטאי הדור, אלא אלקים יתן כפרו, פירוש יתן חלקם (לא) [לן], יקר בעיני ה' המותה לחסידיו (שם קטז, טו), פירוש, לדבר יקר יחשב הוא לפני הקב"ה אם צריך ליטול הצדיק מן העולם עבור עון הדור. וגם לצדיק לא ניחא ליה בהאי שנמל חלקם עבור חייו, כי יפה שעה אחת בתשובה בעוה"ז וכו'. ידין בגויים מלא גוויות, מחץ ראש (שם קי, ו), פירוש ע"א [עובדי אלילים] דבגויים לא שייך להמית אחד עבור שאר גוים כי כולם כאחד ליכא חילוק ביניהם הם רשעים לכך כתיב מלא גוויות, אבל בישראל כתיב מחץ ראש, פירוש שנמל הראש על ארץ רבה, פירוש בשביל ארץ רבה הם המון העם.

על כן שימו זאת על לבכם ויוחש כל אחד לעצמו ולא לסמוך על כפרה כזו, ולא יבלה זמן לילך לשחוק בקארטן ובקאמעטיא, רע ומר לאותן האנשים האלה, תחת אותן יעסוק ויקבע זמן לתורה ולעבודת הבורא. אני עבדך בן אמתך פתחת למוסרי (שם קטז, טז). פירוש יסורים שלי שהוא מיתת צדיקים הוא פתוח בתורה שלא נכתב. ע"כ ראוי לבכות ולספור על הצדיק הזה, כמו שאמרו ז"ל (שבת קה:): כל המוריד דמעות על אדם כשר הקב"ה מניחן באוצר כדכתיב (תהלים נו, ט) אתה שימה דמעתי בנאדך, והצדיק נדמה כשמש כמו שהשמש מאיר

6 ובפ' מטות פירש רבינו... ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, כי העבירה היא גדולה יותר מן העונש והמרותו כנגד הבורא יתברך.

ביום אף בלילה שאינו מאיר לנו לא נכהה אורה רק מאיר תחת ארץ. כן הצדיק לא נכהה אורו אלא הוא מאיר לעולם הבא ונהנה מזיו השכינה. זו פירוש הפסוק (קהלת א, ה) זורח השמש ובא השמש. וזו פירוש הפסוק (תהלים פד, ד) גם ציפור מצאה בית, היינו אעפ"י שנתעלה השכינה ממקומה ע"י הבית המקדש, עכ"פ מצאה בית אצל ת"ח, זו פירוש ודרור קן לה "דרור" הוא ת"ח לשון חירות, שהיא תורה שנקרא חרות. אשר שתה אפרוחיה את מזבחיך ה' צבאות, פירוש האפרוחים הם ת"ח שניקחים לקרבן על מזבח לכפר בעדינו. אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה (תהלים פד, ה), פירוש הת"ח גם יהללוך שהם עוסקים בתורה בישיבה של מעלה. וזו פירוש הפסוק (משלי יד, כג) בכל עצב יהיה מותר, כלומר על כל מכות אשר כתב בתורה אם עושין תשובה יהיה לו רפואה למכתה, ואדרבה נוסף לו רפואה יותר על המכה, ודבר שפתיים אך למחסור פירוש אבל מיתת צדיקים שהיא מכה אשר לא כתובה בתורה, דבר שפתיים, הוא אך למחסור שאין לנו עוד רפואה על מכה כזו שצדיק שמת לא הניח אחריו כמותו מה שהיה הוא לא יהיה.

ובעונותינו הרבים דורותינו מתמעטים בכל יום ויום ובפרט התורה, כדאיתא (ב"ב עה.). פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה, ומכ"ש בדורינו השפל הזה, עוברי בעמק הבכא דהיינו אנחנו שעוברים בעמק הבכא על מיתת הצדיק שלקח אלקים מאתנו, מעין ישיתוהו, היינו אחינו ישראל תיולו דמעה כמעיון, מי יתן ראשנו מים ועינינו מקור דמעה לבכות על האי צדיק, ופרידה טובה שנאבד ממנו, וכבר אמרו ז"ל (מו"ק כה.). ת"ח שמת הכל קרוביו וחייבים להתאבל עליו בבכי ובלילה, כי מיתת צדיקים דומה לקרבן ואינו קרבן בלא נסכים, ע"כ הסך נסך המים המה הדמעות, דמע תדמע כל עין וכל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה'. הביטו וראו חרפתינו אשר נהפך לאבל מחולינו, זמן שמחתנו חג הסוכות ובפרט שמחת תורה אשר בו ראוי לשמוח בשמחת תורה אבל בעונותינו הרבים באותו זמן נלקחה התורה מאתנו.

אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי כי אעבור בסך, הוא חג הסוכות שיש בו קדושה יתירה, ישבו לארץ ידמו זקני בת ציון, בואו ונשב לארץ ונבכה על פמירת האי צדיק וחסיד שהלך מאתנו ולא יבוא עוד אלינו, נאונן ונקונן עליו בקינה ונהי, ונברך אותו על הרעה כשם שמברכין על הטובה. וזו שאמר גם ברכות יעטה מורה. וה' יגדור פרצותינו ויקויים בנו ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר. ויגדיל תורה ויסר לב אבן ממני ובא לציון גואל אמן.

(כת"י מישור, ש"ט 3937)



רבי ברוך משה נחמיה לאבל זצ"ל*

דרשה למברכין החודש סיון

עש"ק פר' במדבר כ"ח אייר תש"ט

סיון אפשר על שם סיון והוא כמו זיוין וזיו שלנו זיו תנן הוא כמו יונתי תמתי - תאומתי של הקב"ה ושל ישראל שמתפאר הקב"ה בישראל מי כעמך, וישראל בהקב"ה מי כה' אלוקינו, ועוד אפשר לפרש מהו הנון סופית של הסיון לרמוז על נון שערי חכמה שברא הקב"ה וכולם כלולים בתורה"ק וזהו זיון-סיון.

איתא במדרש רבה (במדבר א-ז) בשלשה דברים נתן הקב"ה תורה לישראל באש ובמים ובמדבר, באש שנא' (שמות יט-יה) והר סיני עשן כולו, במים שנא' (שופטים ה.ד.) נטפו מים ובמדבר שנא' (במדבר א-א) במדבר סיני לומר לך מה ג' דברים הפקר לכל אף דברי תורה רשות ביד כל אדם ואין אדם זוכה לתורה עד שיעשה עצמו הפקר.

וביאור הענין למה דוקא הג' דברים אלו נר' בע"ה לפרש דהנה ידוע מ"ש רבינו הרח"ו כי המדות הם יסוד לכל התורה, והמדות רעות כולו נחלקו לשלשה והם גאווה ומוזה הכעס שהיא שורש כל הרעות והצומח שהוא התאוה והרוח שהוא המדבר, וכתב הגר"א זיע"א במשלי (יג.ג.) עה"פ שפתיו מחתה לו - אף מי שיש בידו מעלות ומדות ע"י נעשה לו מחתה. והנה כלל התורה הוא בג' דברים והם ענוה חכמה יראת ה' (מדרש ש"ר - א) וכתבו התוס' במס' יבמות (קג.ב.) ד"ה המסוליים) כי הענוה בראש וראשון ועי"ז זוכה ליראה ולתורה. וכל אלו הג' יסודות שהאדם נוטה לרע עליו להפכם לטוב, כמ"ש [באש] (ירמיה כג-כט) הלא כל דברי כאש, ומים שנא' (ישעיה נה-א) כל צמא לכו למים, ואמרו רז"ל (תענית ז.ב.) מה מים אין שורין אלא במקום נמוך אף דברי תורה כן, ובמדבר שנא' (במדבר א-א) במדבר סיני ואמרו רז"ל במס' סנהדרין (מד.א.) אצל יואב מה מדבר לכל אף בית מופקר לכל, וכמו ששמעתי בשם הגאון"ק החפץ חיים שאמר "הפקר דמעיקרא" וכך גם ידוע מהקדוש ר' נתן אדלער, ובאופן כזה אין הוא מקפיד על שום דבר [וזהו הפיכת רע לטוב].

ובאבות (ד-יג) איתא ר' שמעון אומר ג' כתרים הם כתר תורה כתר כהונה וכתר מלכות, וכתר שם טוב עולה על גביהן. ופירשו המפרשים (שם) כי אלו הג' כתרים המה כתרים אם כתר שם טוב עולה על גביהן שמעשיהן לשם שמים, וג' כתרים אלו מכוונים נגד ג' דברים שנתן ה' לישראל, כתר כהונה כנגד האש שנא' (דברים יח.א.) אשי ה' ונחלתם יאכלון (ובפסוק ג') וזה יהיה משפט הכהנים ויראת ה' משולה לאש שבווער בלבו אהבת ה' ויראת ה', כתר מלכות כנגד מדבר שהמלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו כדא"ב בסנהדרין כ.ב., ובכתוב שהרשות ביד המלך ליקח עבדו ועבדו פמליא שלו מכל ישראל ככל אשר ימצא לשלום, וכתר תורה כנגד מים שמצמחת הכל ונאמר (ישעיה נה,א.) כל צמא לכו למים והמה כנגד ענוה שהוא נמשל למים [ששורין במקום נמוך] וחכמה שמשולה למדבר שאין אדם זוכה לתורה עד שיעשה עצמו כמדבר ואמרו בג' נדרים נה.א. (ובמ"ר יט-לג) כיון שעושה את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל תורה נתנה לו במתנה שנא' (במדבר כא,יח) וממדבר מתנה, וכתר שם טוב עולה על גביהן זהו אם הג' כתרים הנ"ל כוונתו לשם שמים.

* ראה אודותיו קובץ באו"י בשנה כא גליון א (קכ"א) נמסר ע"י הר"ר אהרן ויס שליט"א.

והנה כל ההכנות מיציאת מצרים הי' לקבלת תורתינו הקדושה ונא' (שמות יט-ה) ועתה אם שמוע תשמעו בקולו ומפרש רש"י אם עתה תקבלו עליהם יערכ לכם מכאן ואילך שכל ההתחלות קשות, ויסוד מוסד הוא מידת ה"שלום" ואמרו במדרש (ילקו"ש שמות רמז רע"ג) אמר הקב"ה התורה כולה שלום ולמי אני נתונה לאומה שהיא אוהבת שלום אבל מקודם לזה צריך תשובה כמו שדרשו רז"ל (מכילתא יתרו יט) עה"פ (במדבר לג-טו) ויסעו מרפידים ויחגו, מקיש ביאתן למדבר סיני לנסיעתן מרפידים מה ביאתן למדבר סיני בתשובה אף נסיעתן מרפידים בתשובה, ואמרו רז"ל (פסחים נד,א.) תשובה ותורה וכו' קדמו לבריאת העולם עי"ש.

ובכל חודש סיון וביו"ט דשבועות מתעורר האהבה אליו יתברך כמו שביאר הגר"א זיע"א מה שאנו מתפללים בתפילת יו"ט אתה בחרתנו כו' אהבת אותנו שזהו חג השבועות ורצית בנו זה סוכות עי"ש, לכן נחילה לקל שיסיר מאתנו את השאור שבעיסה ונעבוד אותו ית' מתוך אהבה אמיתית אמון.

★ ★ ★

חידושי תורה

הרב אברהם ישעי' הלוי וולפא

לע"נ א"מ הרבנית שושנה וולפא ע"ה בת הגאון רבי אברהם יצחק גרשנוביץ זצ"ל נלב"ע בכ"א שבט תשס"א ת.נ.צ.ב.ה.

מינו להוציא לא אמרינן

א' דרך ביושב בקרקע אמרינן מיגו להוציא מחזקת המר"ק, וכן הוא בנתיח"מ שם אות ה'. וקשה דאיך מהני המיגו להוציא מחזקת המר"ק ולהעמידה ביד זה שיושב בה, הרי גם גבי חזקת מרא קמא נאמרה הלכתא דהמוציא מחבירו עליו הראיה, וכדאיתא בב"מ דף ק' ע"א, וכיון דבספיקות מוקמינן לה בחזקת המר"ק ולא בחזקת היושב בה, אלמא דהמר"ק הוא ניהו דחשיב המוחזק ולדידיה הוא דאיכא זכותא דהממע"ה ולא לזה שיושב בה, וא"כ גם לענין מיגו נמי ליהוי הכי דהמר"ק הוא ניהו המוחזק, ולא יועיל המיגו להוציא ממנו, כיון דמיגו לא חשיב ראייה מעליא, ומאי שנא דלענין ספיקות יש למר"ק זכות וכח של מוחזק גם כשהשני תפיס בה, ולענין מיגו אין למר"ק זכות של מוחזק הואיל והשני תפיס בה, ומה המעליותא של תפיס בה כיון דאכתי המרא קמא הוא ניהו המוחזק, וכבר עמד ע"ז המהר"י בן לב הובא בש"ש ש"ד פכ"ד. ולכאורה צ"ל דמ"מ גם לתפיסה יש כח כל דהו והיא מסייעת למיגו, ומיגו בסיוע של תפיס בה מהני להוציא ממוחזק. אך מהתוס' משמע דלאו משום סיוע הוא דמהני אלא משום דחשיב להחזיק, דהא פירשו דהוא מטעם דאמרינן מיגו לאוקמי ממונא ואית לן לאוקמי ארעא בחזקת מרה דקיימא השתא, וזה צ"ע.

(א) שיטת התוס' בריש ב"מ ובפ' חזקת הבתים דף ל"ב ע"ב היא דמיגו להוציא לא אמרינן, והובא ברמ"א סי' פ"ב סע' י"ב, ולפום ריהטא טעמייהו הוא משום דהמוציא מחבירו עליו הראיה ומיגו לא חשיב ראייה מעליא, וכ"כ הקצוה"ח בסי' פ"ב סק"ט וי"א דחזקת ממון אלימא טובא ולא מהני מיגו נגד חזקת ממון.

(ב) וקשה, דהא כתבו התוס' בב"ב דף ל"ב ע"ב, דמיגו להוציא הקרקע מחזקת מרא קמא חשיב נמי מיגו להוציא ולא מהני, אלא דאם התובע כבר יושב ותפיס בה אז מהני ליה המיגו להוציאה מחזקת המר"ק ולאוקמה ברשותו אע"ג דלא החזיק ג' שנים, דחשיב מיגו לאוקמי ממונא כיון דקאתי לאוקמי ארעא בחזקת מרה דקיימא השתא, ואע"ג דכל היכא דאיכא ספיקא בקרקע, בין ספיקא דמציאיות בין ספיקא דדינא ובין ספיקא דתרי ותרי, מוקמינן בחזקת המר"ק ומסלקינן לזה שיושב בה, דבקרקע לא נעשה מוחזק ע"י התפיסה אלא המר"ק הוא המוחזק, מ"מ לענין מיגו סגי במאי דתפיס בה כדי שיחשב מיגו להחזיק אע"ג דלא החזיק ג' שנים. והכי מבואר בגמ' ב"ב שם והלכתא כרבה בארעא דהיכא דקיימא ארעא תיקום, הרי דהוא רק משום דקיימא ארעא בידיה, וכ"פ הש"ך סי' פ"ב בכללי מיגו אות

בכולה ע"ש, ולכך הוצרכו התוס' לומר דהאנן סהדי הוא זה שמבטל את הכדא"ג ולא דין הממע"ה. ומעתה קשה דאמאי חשיב מיגו להוציא, הא אמרינן דאין כאן תורת מוחזק ודין הממע"ה, ואינו בא להוציא ממוחזק אלא מתפוס בעלמא, ומאיזה טעם לא מהני מיגו להוציא מתפוס בעלמא, ומה שייך הכא לומר דחזקת ממון אלימא טובא ולכך אין מיגו מועיל כנגדה, הא ליכא הכא דין הממע"ה כלל.

ה) ועוד קשה, דמה בכך שהמיגו הוא להוציא ממוחזקות השני, הא מ"מ גם איהו מוחזק כמותו בכולה ושקולין הן, וא"כ מוחזקותו תסייע למיגו שלו, והלא הדברים ק"ו, ומה תפיס בעלמא בקרקע דקליש מחזקת המר"ק של חבירו, מצי לסייע למיגו כדי להוציא מחזקת המר"ק, תפיסה זו דשנים אוחזין שהיא שקולה לתפיסת חבירו אינו דין שתסייע למיגו שלו כדי להוציא מתפיסת חבירו.

ו) עוד קשה, דמבואר מהתוס' הנ"ל דאע"ג דסברי דאיכא אנן סהדי ודין ודאי שיש לו ג' חלקים, אפה"כ יש לו להמיגו להועיל כנגד זה, וכל מה דלא מהני המיגו הוא רק משום דהוי להוציא, ומבואר דאלימ כחו של המיגו לסתור אפי' דין ודאי של חזקת מטלטלין, [וכך היא גם שיטת התוס' בב"ב ל"ד ע"א גבי נסכא דר' אבא, דנאמן במיגו לומר דידי חטפי אע"ג דזה נגד דין ודאי של חזקת מטלטלין, ודלא כהסמ"ע והגר"א סי' שס"ד], וקשה דכיון דיכול המיגו לסתור דין ודאי של חזקת מטלטלין, אמאי אין בכחו להוציא מתפוס בעלמא של שנים אוחזין.

ז) והנה חידש התרומת הדשן בסי' שי"ד, דגבי שנים אוחזין בטלית, אם יש לאחד מהם רוב שהיא שלו הולכין אחר הרוב וזוכה בכולה, ואע"ג דאין הולכין בממון אחר הרוב להוציא ממוחזק, שאני הכא דכיון דשניהם תפוסים בה לא חשיב הוצאה ממוחזק, ושפיר מהני הרוב לברר שהכל שלו, והוסיף דאע"ג דכתבו התוס' דחשיב

ג) עוד קשה, דהנה הקצוה"ח בסי' פ"ב ס"ק י"ג מוכיח מהתוס' בכתובות דף ק"ט, דמיגו להוציא מחזקת מרא קמא מהני אפי' כשאינו תופס בה, ודלא כהתוס' בב"ב והרא"ש הנ"ל, וביאר הקצוה"ח דזה משום דחזקת מרא קמא לא אלימא כ"כ כמו מוחזקות דתחת ידו וע"כ מיגו מהני כנגדה ע"ש, (וכן הוא בש"ש ש"ד פכ"ד), וקשה דמ"מ הרי גם בחזקת מר"ק יש דין המוציא מחבירו עליו הראיה וכמפורש בב"מ דף ק' ע"א (ועי' בקונה"ס כלל א' סע' ה'), ואיך מועיל המיגו להוציא מחזקת מר"ק לדעת התוס' בכתובות, הא מיגו לא הוי ראיה מעליא, וכדחזינן דאינו מוציא ממוחזק דתחת ידו.

ד) ועוד קשה, דהנה התוס' ריש ב"מ גבי שנים אוחזין בטלית, הקשו אהא דזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי זה נוטל ג' חלקים וזה נוטל רביע, דיהא נאמן לומר חציה שלי במיגו דאי בעי אמר כולה שלי ויטול את כל החצי, ותירצו דמיגו להוציא לא אמרינן דבחציה השני מוחזק זה כמו זה, ופי' בחי' הר"ן דכל אחד מוחזק בכולה וע"כ חשיב להוציא. וקשה איך תירצו התוס' דיש כאן תורת מוחזק ודין הממע"ה, ולכך לא מהני המיגו להוציא, הא לעיל מינה הקשו התוס' דאמאי חולקין נימא כל דאלימ גבר, ותירצו דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי, דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא ע"ש, ואי נימא דיש להם דין מוחזק והמע"ה, מה הקשו כלל התוס' דנימא כדא"ג ולמה להו לתרץ דיש כאן אנן סהדי ודין ודאי שהחצי שלו, תיפו"ל דדין הממע"ה מעכב על הכדא"ג והחטיפה, דאיך יחטפו זמ"ז בשעה דאית להו זכותא דהמע"ה, אלא ודאי ס"ל להתוס' דאין להם תורת מוחזק כלל, דכל אחד מבטל מוחזקותו של השני ואין כאן דין הממע"ה, וכמפורש כן ברש"י שם ב' ע"ב בד"ה תרוייהו תפסי דכיון דתרוייהו תפסי אין כאן מוציא מחבירו ולכך אין שם דין הממע"ה, ורק תפוסין בעלמא הוו כל אחד

עדיף כיון דליכא חזקת ממון, ואילו לענין מיגו להוציא כתב בב"ב דף וברישי ב"מ, דלשיטת התוס' דמיגו להוציא לא אמרינן, גם בשנים אוחזין לא מהני המיגו להוציא אע"ג דליכא חזקת ממון ע"ש, ומבואר מזה דשאני דין ברי ושמא להוציא מדין מיגו להוציא, דגבי מיגו להוציא אפי' תפוס בעלמא נמי מעכב, אבל בברי ושמא רק מוחזק ממש מעכב ולא תפוס גרידא, ומשום דגבי ברי ושמא מבואר בב"ק דף מ"ו דטעמא דלאו ברי עדיף הוא משום דינא דהממע"ה, ולכך בעינן לזה מוחזק גמור דמשווי דינא דהממע"ה, וממילא בשנים אוחזין דס"ל להרמב"ן כרש"י ותרוה"ד הנ"ל דליכא חזקת ממון אלא תפיסה בלבד, שפיר ברי עדיף להוציא מתפוס, משא"כ לענין מיגו התם אפי' מתפוס לחודיה נמי אין בכח המיגו להוציא, דמיגו להוציא אפי' הוצאה כל דהו לא אמרינן, ולכך גם בשנים אוחזין לא מהני מיגו, ונמצא דמיגו גרע בין מרוב ובין מברי ושמא, אך צ"ב מאיזה טעם גרוע המיגו כ"כ, ומאיזה דין אינו מוציא מתפוס בעלמא.

(ט) והנה הרמב"ן גופיה בחי' לב"ב דף ל"ב פליג על התוס', ומסיק להלכה דמיגו להוציא אמרינן ואפי' ממוחזק גמור ע"ש, ואילו רוב או ברי ושמא הא קיי"ל דאינן מוציאין ממוחזק גמור, ונמצא דלשיטתו מיגו אלים מרוב ומברי ושמא, דהרי מיגו מוציא אפי' ממוחזק גמור, ורוב או ברי ושמא אינן מוציאין, וזה היפך מה שנתבאר בשיטת התוס', דלהתוס' מיגו קליש מרוב ומברי ושמא, דהא גבי תפיסה דשנים אוחזין קסברי דלא מהני המיגו להוציא ואילו רוב או ברי ושמא מהני להוציא, [דהרמב"ן בדף ל"ד כתב בפשיטות דברי ושמא מהני ולא הזכיר דלדעת התוס' לא מהני, ומשמע דנקט דאף לשיטתם דמיגו להוציא בשנים אוחזין לא אמרינן מ"מ ברי ושמא מהני], ולהרמב"ן חזינן איפכא, דמיגו מוציא אפי' ממוחזק גמור, ואילו רוב או ברי ושמא אינן מוציאין ממוחזק גמור. וזו מחלוקת מן הקצה אל

מיגו להוציא ואלמא דחשיבא הוצאת ממון ממוחזק, שאני מיגו דסגי בחזקה כל דהו לדחות המיגו ולהחשיבו מיגו להוציא, ובשנים אוחזין איכא חזקה כל דהו, אבל לדחות הרוב בעינן חזקה גמורה בממון שתעמוד כנגד הרוב, וחזקה גמורה ליכא בשנים אוחזין כיון דתרוייהו תפסי עכ"ד, וביאור דבריו הוא עפ"י דברי רש"י בב"מ ב' ע"ב הנ"ל דבשנים אוחזין ליכא דינא דהממע"ה, דתפוסים בעלמא נינהו ולא מוחזקים, והרי מבואר בב"ק דף מ"ו דהטעם דאין הולכין בממון אחר הרוב הוא משום דינא דהממע"ה, וכן הוא להדיא בתרוה"ד סי' שמ"ט שכתב בזה"ל ונראה דהא דקיי"ל אין הולכין בממון אחר הרוב היכא דאיכא חזקת ממון נגד הרוב, אע"ג דבשאר דוכתי אמרינן רובא וחזקה רובא עדיף, דשאני חזקת ממון דאית בה טעמא המוציא מחבירו עליו הראיה, ורובא לא מיקרי ראייה עכ"ל [הובא בקצוה"ח סי' ר"פ], וא"כ הכא דליכא דינא דהממע"ה שפיר אזלינן בתר רובא, אבל לענין הא דמיגו להוציא לא אמרינן סגי במה שיש לו תורת תפוס כדי שלא יוכל המיגו להוציא ממנו, ולא בעינן דליהוי הנתבע מוחזק ושיהא דינא דהממע"ה, אלא אפי' מתפוס בעלמא נמי אין למיגו כח להוציא, ולכן גם בשנים אוחזין חשיב מיגו להוציא. ונמצא לפי"ז דרוב אלים ממיגו, דרוב מוציא מתפוס ומיגו אינו מוציא מתפוס, [והקוב"ש ח"ב סי' ח' הביא ראייה נוספת דלהתוס' רוב אלים ממיגו, דהא רב ס"ל הולכין בממון אחר הרוב ואילו במיגו מודה הוא דלהוציא לא אמרינן, דהרי לדעת התוס' מוכח כן מהמשנה דשנים אוחזין, ולא אשכחן דרב פליג על המשנה]. אמנם צ"ע מאיזה טעם אין המיגו מוציא מתפוס, הרי ליכא בזה דינא דהממע"ה, (דאי הוה ביה דינא דהממע"ה גם רובא לא הוה מהני וכנ"ל).

(ח) וכיו"ב אשכחן להרמב"ן, דבב"ב דף ל"ד כתב דבשנים אוחזין ברי ושמא ברי

דתפיס בה, רוב או ברי ושמא דאלימי ומוציאין בשנים אוחזין ודאי דיוציאו ממר"ק היכא דתפיס בה, וצ"ע דלא נזכר חידוש זה בפוסקים, ומשמע מסתימת דבריהם דאפי' בדתפיס בה לא מהני הרוב או הברי ושמא להוציא מהמר"ק, [שור"ר בספר פירוש הר"ן על הרי"ף (הנדמ"ח) לב"ב כ"ט ע"ב, שביאר דנחלקו בזה רב נחמן ורבא בשכונני גוואי, דלרבא מהני רוב להוציא מחזקת מר"ק היכא דתפיס בה, ואנן קיי"ל כרב נחמן דלא מהני רוב להוציא מחזקת מר"ק אפי' היכא דתפיס בה]. וקשה דא"כ נמצא דלענין הוצאה מחזקת מר"ק היכא דתפיס בה, בזה ס"ל להתוס' דהמיגו אלים מרוב או ברי ושמא, דמיגו מוציא ורוב או ברי אינן מוציאין וכנ"ל, משא"כ לענין הוצאה מתפיסה דשנים אוחזין הוא להיפך, דהמיגו קליש ואין בכחו להוציא מהתפוס לדעת התוס' דמיגו להוציא לא אמרינן, ואילו רוב או ברי ושמא מהנו התם אף להתוס', וזה תימה.

(יא) והנראה לומר בכ"ז, דהא דמיגו להוציא לא אמרינן והא דרוב או ברי ושמא אינן מוציאין שתי פרשיות שונות הן, וחלוקין הן זמ"ז בעיקר דינם וטעמם ולא שייכי אהדדי כלל, וע"כ פעמים דהמיגו עדיף מרוב ומברי ושמא, ופעמים דהרוב או ברי ושמא עדיפי ממיגו. דהנה הטעם דרוב וכן ברי ושמא אינן מוציאין, הוא הרי משום דחזקת ממון אלימא טובא והממע"ה וכדאיתא הכי בב"ק מ"ו, אבל הא דמיגו להוציא לא אמרינן אינו מטעם זה דחזקת ממון אלימא טובא והממע"ה וכדפי' הקצוה"ח, אלא מטעם אחר הוא, וכמו שיבואר. דהנה נשאל הרשב"א בתשובה ח"ג סי' שנ"ג אמאי מיגו להוציא לא אמרינן, הרי מיגו דאורייתא הוא, ומה לי לאפוקי ומה לי לעילוי, והשיב הרשב"א בזה"ל בעיקר הדין אי אמרינן בעלמא מיגו לאפוקי ממונא או לא, נחלקו בו כל גדולי המורים, ונראה עיקר כדברי האומר דאפי' לאפוקי אמרינן, וסבור אני שעמדתי על דברי אלו ואלו ועל

הקצה, דלדעת התוס' מיגו גרע מרוב ומברי ושמא, ולדעת הרמב"ן מיגו אלים מינייהו, וצ"ב במאי פליגי. [ועי' בנתיה"מ סי' פ"ב בכללי מיגו אות י"ב דמיגו במקום רוב אמרינן, וקשה דהניחא לדעת הרמב"ן הנ"ל דמיגו אלים מרובא, אבל להתוס' דמיגו גרע מרוב וכמבואר בתרוה"ד גבי שנים אוחזין איך מהני מיגו במקום רוב, ויש ליישב דהא מיירי כשהמיגו הוא להחזיק, והו"ל מיגו ומוחזקות כהדדי כנגד הרוב ולכך מהני].

(י) והנה כתב הרמב"ן בב"ב דף ל"ד, דברי ושמא לא מהני להוציא מחזקת מרא קמא, [והראב"ד בשטמ"ק ב"מ דף ק' פליג וס"ל דמהני]. וכן לענין רוב כתב השב שמעתתא בש"ד פכ"ד בשם מהר"י בן לב דלא מהני להוציא מחזקת מר"ק, וכן נוטה הקונה"ס בכלל ו' אות י"א דחזקת ממון היא ככל מוחזקות בין לענין רוב ובין לענין ברי ושמא. ומהרמב"ן הנ"ל נמי משמע הכי, דכשכתב הרמב"ן דלא מהני ברי ושמא להוציא מחזקת מר"ק, הביא לזה את דברי הגמ' בר"פ הפרה דקתני זה כלל גדול בדין הממע"ה ומפרשינן לה דקמ"ל דאפי' אומר ברי נמי אמרינן הממע"ה, וס"ל להרמב"ן דהאי כללא נאמר גם לענין חזקת מר"ק וע"כ לא מהני ברי להוציא ממר"ק, וא"כ משמע מזה דגם רוב לא מהני, דהא מבואר התם בגמ' דבהאי לישראל דזה כלל גדול בדין נכלל דגם רוב לא מהני בממון, וחד כללא ממעט לברי ושמא ולרוב, וכיון דלהרמב"ן קאי האי כללא אף אחזקת מר"ק נמצא ממילא דגם רוב לא מהני בחזקת מר"ק. ומעתה יש לדון היכא דיושב בקרקע ותפיס בה, האם יועילו לו רוב או ברי ושמא להוציא מחזקת המר"ק כיון דתפיס בה או דלמא לא, ולכאורה נראה דמהני, דכמו דמיגו להוציא מחזקת מר"ק מהני אפי' להתוס' אם הוא תפיס בה, כמו"כ רוב או ברי ושמא יועילו בסיוע התפיס בה, והלא הדברים ק"ו ומה מיגו דקליש מרוב ומברי ושמא לדעת התוס' ולא מהני בשנים אוחזין אפה"כ מועיל להוציא מחזקת מר"ק היכא

אע"פ שלא טען אותה בפועל, ועוברת היא לטענה שטוען עכשיו. ומעתה הוקשה להשואל ולרשב"א דאמאי המיגו לא מהני להוציא, הרי אינו בא בכח ראייה, אלא בכח הנאמנות וזכות הממון של הטענה האחרת, וכיון דבטענה האחרת היה מוציא מהמוחזק, א"כ אותה זכות שקיימת אצלו היא זכות מעליא שבכוחה להוציא ממוחזק, ולמה לא יוכל להוציא הא זכותו וכחו היא אף להוציא, ולא שייך לדחותו מטעם דינא דהממע"ה, דהא יש לו זכות ברורה שבכוחה להוציא ולא צריך להביא ראייה, ולמה לא מהני המיגו להוציא, וזו היא קושיית השואל, והיא קושיא גדולה, ולא שייך להשיב עליה דהוי כמו רוב, דשם הוא בא לזכות מכח ראייה ובידור ורובא לא חשיב ראייה, אבל מיגו הוא דין של זכות ונאמנות בלא שום ראייה, וע"כ אין חילוק בין להוציא לבין להחזיק.

יד) ולפי"ז תשובתו של הרשב"א צ"ב, דמה השיב לו על קושיא זו. ונראה דתשובתו של הרשב"א היא, דהיכא דבא להוציא לא יהבינן ליה כלל את הנאמנות והזכות של הטענה האחרת ולא חל גביה כלל הכח של מיגו, ולא דיש כאן מיגו ורק אין בכחו להוציא, אלא אין כלל חפצא דהמיגו ולא נוצרה לו הזכות והכח של מיגו, וממילא אין לו במה להוציא. וטעמא דמילתא הוא, דחידושא דמיגו הוא דכיון דבידו לטעון את הטענה ההיא ולזכות בנאמנות על הממון רואין אותו כעשוי, וחשבינן ליה כאילו כבר טען את הטענה ההיא וזכה בנאמנות שלה, דלענין לזכות בזכות ובנאמנות על הממון דנין כאילו כבר טען וכבר זכה בנאמנות, ומשתמש הוא בנאמנות ההיא כדי להיות נאמן בטענה שטוען עתה בפועל, [ומצינו כיו"ב ברא"ש בב"ק דף ח' ס"י ג' גבי סברא דאי שתקת, דכתב וז"ל משום שכל דבר שאדם יכול לטעון רואין אותו כאילו הוא כבר עשוי, כדאמרינן וכו', אלא כל דבר שיכול לטעון פסקינן ביה כאילו כבר עשוי עכ"ל, וזהו כנ"ל, דכל שבידו לטעון ולזכות

ראיותיהם, אבל מדרך הסברא היה ראוי יותר לומר דלאפוקי ממש לא אמרינן, שאינו מן הדין שנוציא ממון מזה בטענה זו מפני שהיה יכול לטעון מה שלא טען, ודי אם נאמר כן להעמיד ואפי' בדבר שהוא עומד בחזקת הבעלים במיגו דאי בעי אמר אנא זבינתה מינך וכיו"ב, אע"ג דקרוב הוא זה לאפוקי ממונא משום דקרקע בחזקת בעליה עומדת, אבל לאפוקי ממש לא, ומה שבאו לסמוך וכו', אלא שרוב הראיות מראות דאפי' לאפוקי אמרינן וכו' עכ"ד.

יב) ויש לתמוה מה שאלה היא זו דכיון דמיגו דאורייתא הוא מה לי להחזיק ומה לי להוציא, אטו לא מצינו כן ברוב או בברי ושמא דאע"ג דאורייתא נינהו אפה"כ אין בכחם להוציא אלא רק להחזיק, וא"כ מה הוקשה לו על מיגו טפי מעלייהו, (ומשאר שאלותיו של השואל שם משמע דגברא רבא הוא), וגם הרשב"א למה לא השיב לו בפשיטות דמיגו אינו ראייה ברורה אלא כעין ראייה של רוב, וע"כ לא מהני להוציא, וגם לא ביאר לו בתשובתו שום טעם בדבר, אלא רק שאינו מן הדין שנוציא ממון וכו', ולא ביאר לו למה אינו מן הדין להוציא ממון במיגו, והעיקר חסר מן הספר, והו"ל לומר דדינא דהממע"ה מחייב להביא ראייה ברורה ולכן אינו מן הדין לסמוך על מיגו, ומה תשובה השיב לו, וזה תימא.

יג) ונראה דבאמת אם מיגו הוא מתורת ראייה ורגלים לדבר שאינו משקר, לא הוה קשה להו מידי אמאי מיגו להוציא לא אמרינן, דהו"ל כמו רוב דלא מהני להוציא, אלא דהרי כבר הוכיחו הגרש"ש בחי' לב"מ ס"י ה' והקוב"ש ח"ב ס"י ג' דמיגו הוא דין שזוכה בכח הנאמנות של הטענה האחרת שהיה בידו לטעון, [ומלבד ראיותיהם מוכח כן גם מהרמב"ן ריש ב"מ ובב"ב דף ל"ב, ומהראשונים בסוגיא דנסכא דר' אבא ובעוד דוכתי ואכמ"ל], והיינו דמזכירותו של הבע"ד היא שזוכה בזכות של הטענה האחרת עי"ז שהיה בידו לטעון אותה, וזכות הטענה ההיא קיימת אצלו גם עכשיו

להוציא מחבירו ולחדש עליו דבר אין לנו להקל עליו ולהוסיף לו זכות שעדיין לא זכה בפועל, דאינו בדין להקל לזה כדי ליטול ממה שביד השני, וזה ק"ו ממש"כ הסמ"ע הנ"ל דאין להקל לגבי שבועה, דכש"כ דאין להקל כדי להוציא מחבירו, ונמצא דלא חל גביה חפצא דהמיגו ולא זכה בנאמנות הטענה ההיא, [וכיו"ב מציינו בדין טענינן, דכתב הקצוה"ח בסי' קנ"ה ס"ק י"ד בשם תשובת הרא"ש כלל צ"ט דלא טענינן להוציא ע"ש, והיינו דאע"ג דטענינן הוא דאורייתא, מ"מ קולא הוא זה שנותנין לו טענה שלא טען בפועל, דעל כח הטענה שהיה למוריש או למוכר אמרינן מה מכר ראשון לשני וכו' ודנין כאילו טוען כן, וע"כ כל שזה להוציא ולחדש על חברו אין להקל עליו, אלא בעי שיטען בפועל, וחזינן דכשבא להוציא אין להקל עליו שיזכה במה שראוי לו לטעון אלא בעי שיטען בפועל. מיהו התם יש לפרש דהוא מטעם אחר, וכדכתב הר"י מיגש בתשובה קכ"א דהטעם דלא טענינן להוציא הוא משום דלא מפקינן ממון מספיקא ע"ש, וביאורו עפ"י מש"כ הקוב"ש ח"ב סי' ה' דטענינן הוא ספק ברי ולא ודאי ברי, דרק שמא היה האב טוען כן ולא ודאי ע"ש, וע"כ קאמר הר"י מיגש דחשיב ספיקא ולא מפקינן ממון מספיקא, וע"ע בקה"י ב"ב סי' ז'. וזהו מש"כ הרשב"א דאינו מן הדין שנוציא ממון מזה מפני שהיה יכול לטעון מה שלא טען, ור"ל דאין ראוי להקל עליו ולדונו כאילו כבר טען וליתן לו את כח הטענה ההיא אם זה לצורך הוצאת ממון מחבירו, דמאי חזית להקל עליו ולחדש פסידא על השני, וזהו הטעם דמיגו להוציא לא אמרינן, והוסיף ודי אם נאמר כן להעמיד ואפי' בדבר שהוא עומד בחזקת הבעלים במיגו דאי בעי אמר אנא זבינתה מינך, ור"ל דגם בהחזיק ג' שנים וטוען מפלניא זבינתה דזבנה מינך קמי דידי דנאמן במיגו, נמי ראוי דיחשב מיגו להוציא כיון דמוציא הקרקע מחזקת המר"ק, אלא דמ"מ כיון דכבר יושב בה יש

בזכות ההיא לא בעינן שיטען ויעשה כן בפועל, אלא רואין אותו כעשוי וזכה לאלתר בזכות ההיא], ונמצא דגדר מיגו הוא קולא וסברא במשפטי הממון, דמקילין עליו ליתן לו את הזכות והנאמנות של הטענה שהיה בידו לטעון אע"פ שלא טען אותה בפועל, ומחשיבין לו כאילו כבר טען אותה לענין שיקבל את הזכות והנאמנות שבה. וזהו הביאור במש"כ הסמ"ע בסי' רצ"ו סק"א, דטעמם של הר"י מיגש והרמב"ם דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן, הוא משום דדוקא בהוצאת ממון הקילו לומר מיגו, כי קשה להוציא הממון מיד בעליו, אבל היכא שנפטר בשבועה מהוצאת ממון לא רצו חז"ל לפטרו משבועה מכח המיגו וכו' עכ"ל, והש"ך שם השיג עליו דהא מיגו דאורייתא הוא, וכל היכא דאיכא מיגו פטור מדאורייתא מממון, וא"כ תצטרך לומר שהתורה הקילה בממון ולא בשבועה וזה דוחק עכ"ל, ודברי הסמ"ע צ"ב דמאי קאמר דבהוצאת ממון הקילו לומר מיגו, ואמאי קרי לזה קולא, הרי מיגו הוא סברא דאורייתא, ודינא הוא ולא קולא, [וגם הש"ך לא השיג בפרט זה], ונראה דהביאור הוא כנ"ל, דאיה"נ סברא דאורייתא הוא, מ"מ עצם הדבר דחשיב כאילו כבר טען וקיבל את הזכות של הטענה ההיא הוא קולא, אלא דסברא היא להקל עליו ולהחשיב אותו כטען כן, דהרי בידו לעשות כן וע"כ למה לי שיטען כן בפועל, אבל מ"מ קולא היא זאת מה שמחשיבין אותו כאילו כבר טען, וא"כ קאמר הסמ"ע דהאי קולא היא רק כדי שלא יפסיד, דמזכויות הבע"ד היא להקל עליו ושיהא נחשב כאילו כבר עשוי כדי שלא יפסיד, אבל במקום דלית ליה פסידא לית ליה האי זכותא להקל עליו, וע"כ לא חשבינן ליה כעשוי, וממילא אינו זוכה בנאמנות הטענה ההיא כל זמן שלא טען אותה בפועל. ומעתה קאמר הרשב"א דדוקא כדי להחזיק מה שברשותו מקילין עליו ורואין אותו כעשוי וזכה בנאמנות הטענה ההיא, אבל כשבא

להחזיק מה שתחת ידו, ולבתר דחייל המיגו שוב ממילא מועיל הוא אפי' להוציא מחזקת המר"ק אע"ג דיש למר"ק כח מוחזק והממע"ה, דכבר נתבאר דבאמת יש למיגו כח להוציא ממוחזק אלא דלגבי להוציא לא יהבינן כלל מיגו, וא"כ היכא דחייל ליה המיגו וזכה בנאמנות הטענה ההיא, שפיר מוציא הוא אפי' ממוחזק מעליא.

(יח) ולפי"ז רוב או ברי ושמא לא יועילו להתופס בקרקע כדי להוציא מחזקת המר"ק, דמעלת תפוס לא הויא כלל סיוע לא למיגו ולא לשאר ראיות, ומאי דמהני במיגו לאו משום סיוע למיגו הוא, אלא דהתפיסה משוויא מצב דהקרקע אצלו, ועי"ז ראוי להקל עליו ולמיהב ליה כח המיגו כדי שלא יפסיד מה שבידו, ולבתר דזכה במיגו אלים המיגו לחודיה בלא שום סיוע של תפוס להוציא ממוחזקות וכנ"ל, אבל ברוב ובברי ושמא דהחסרון הוא שאין בכחם להוציא ממוחזק או ממר"ק מה תועיל להם התפיסה, הא סיוע שאין בו ממש היא, וע"כ לא נזכר בפוסקים דתפיסה תסייע לרוב או לברי ושמא להוציא קרקע מחזקת מר"ק, ונמצא דבאמת גם להתוס' אלים כחו של המיגו על רוב ועל ברי ושמא.

(יט) ובדעת התוס' בכתובות ק"ט דסברי דגם באינו יושב בקרקע אמרינן מיגו להוציא מחזקת מר"ק וכדהוכיח הקצוה"ח, י"ל דסברי דאפי' בלא תפיסה יש להקל בקרקע, דכיון דבקרקע אין מציאות של תפיסה, ע"כ זה שבא להוציא מהמר"ק לא חשיב שבא לשנות את מצב הקרקע, דכמונחת ברה"ר היא, וסגי לן בזה שאינו מוציא משום תפיסה והו"ל כמו להחזיק.

(כ) וכן מיושב מה שהקשיתי לעיל דאמאי בשנים אוחזין חשיב מיגו להוציא, הא אינם אלא תפוסים בעלמא ולא מוחזקים ולית בהו דינא דהממע"ה, ולהמבואר ניחא, דלענין מיגו להוציא לא בעינן כח מוחזק ודין הממע"ה שיתנגד להמיגו, אלא גם תפוס בעלמא גורם שלא יחול המיגו, דכיון דהחסרון במיגו להוציא אינו מצד דיש כח

להקל לראותו כבא להעמיד ולא לחדש דבר, וע"כ יהבינן ליה כח המיגו, אבל כשבא להוציא ממש ולחדש דבר על חבירו, אין להקל עליו ליתן לו דבר חדש ולהפסיד עי"ז לחבירו.

(טו) ומדוייק לפי"ז לשון הראשונים מיגו להוציא לא אמרינן, דלישנא לא אמרינן משמעו כנ"ל דלא אומרים כלל את המיגו, ור"ל דלא חל המיגו ולא זכה בנאמנות הטענה האחרת ואין כאן חפצא דמיגו, אבל אם היה חל המיגו והיה זוכה בנאמנות הטענה ההיא היה באמת מוציא מהמוחזק, אלא דלא אמרינן למיגו, [וכן בכל דוכתי בש"ס דקתני מיגו במקום זה לא אמרינן, כגון מיגו במקום עדים או במקום חזקה לא אמרינן, פירושו הוא כנ"ל דלא חל כלל המיגו].

(טז) וכ"ז הוא במיגו, אבל גבי רוב או ברי ושמא דלא מהני להוציא, בזה לא שייך לומר דלגבי להוציא ליתיה לרוב או לברי, דהרי הם עומדים וקיימים, ועל כרחך דאע"ג דאיתנהו אפה"כ אין בכחם להוציא ממוחזק וגרע כחם וראייתם, וא"כ הוא חסרון אחר מהחסרון שיש במיגו ולא שייכי אהדדי כלל, אבל דבמיגו החסרון הוא רק דלא חל המיגו, אבל בגוונא דחייל יש בכחו אפי' להוציא ממוחזק, משא"כ באלו הריעותא שבהם היא דאין בכחם להוציא ממוחזק.

(יז) ומעתה מיושבות כל הקושיות דלעיל, דמה שהקשיתי איך מועיל המיגו להוציא הקרקע מחזקת המר"ק עי"ז דתפיס בה, הא חזקת המר"ק משווי ליה מוחזק לכל מילי ואית ליה זכותא דהממע"ה ואמאי תפיסתו מחשיבתו מיגו להחזיק, ניחא, דכיון דתפיס בה א"כ לא בא עם המיגו לשנות את מצב הקרקע ולזכות ברווח חדש, אלא רוצה שישאר אצלו מה שבידו, וע"כ כדי שלא להפסיד מה שתחת ידו יש לדונו כמיגו להחזיק ולהקל עליו וליתן לו את כח המיגו, דכיון דכל מה שחשיב מוחזק הוא רק לענין זה שראוי להקל עליו, בזה שפיר יש לדונו כמיגו להחזיק ולא כמיגו להוציא, כיון דבא

דמיגו להוציא גם בשנים אוחזין לא אמרינן הוא איפכא, דרוב וברי ושמא דמהנו בשנים אוחזין אלימי ממיגו, ואיך נתהפכו סברות התוס' והרמב"ן מן הקצה אל הקצה. ולהמבואר ניחא, דבאמת הכל מודים דכחו של המיגו אלים מרוב ומברי ושמא, וכל היכא דהמיגו חייל יש גם בכחו להוציא ממוחזק אע"ג דרוב או ברי ושמא אינן מוציאינן, אלא דהתוס' חידשו דלא אמרינן כלל מיגו כדי להוציא, וסברי דמהאי טעמא גם במקום הוצאה מתפוס לא חייל המיגו, ומשוה"כ נמצא דגבי שנים אוחזין גרע המיגו מרוב ומברי ושמא, דהא המיגו לא חייל ואינו קיים ואיך יוציא, ואילו הרוב והברי קיימים וע"כ מוציאים, אבל הרמב"ן דפליג על חידושם של התוס' וס"ל דאמרינן מיגו להוציא וחייל בכל גווני, שוב ממילא בכל דוכתי אלים המיגו מברי ושמא, דכיון דהוא קיים יש בכחו להוציא גם ממוחזק גמור.

(כד) וניחא נמי מש"כ הנתייה"מ דמיגו במקום רוב אמרינן, והקשיתי הא לשיטת התוס' מיגו גרע מרוב, דמיגו גבי שנים אוחזין לא מהני ורוב מהני, וא"כ אמאי מהני מיגו כנגד רוב, ולהנ"ל ניחא, דלעולם גם להתוס' אלים מיגו מרוב, דהא מהני להוציא מחזקת מר"ק היכא דתפוס בקרקע, אלא דבמקום הוצאה ממש לא אמרינן ליה למיגו, אבל כשהמיגו הוא להחזיק אמרינן ליה, ואז אלים כחו טפי מרוב וכמו להרמב"ן. והנה לעיל אות ו' הבאתי להקוב"ש דמוכיח דלהתוס' רוב אלים ממיגו ע"ש, ולהמבואר אזדא ליה הוכחתו, ושפיר י"ל דמיגו אלים מרוב וכש"נ.

(כה) ולכאורה יש לשדות נרגא בכל מה שביארתי בדעת התוס' דטעמייהו דמיגו להוציא לא אמרינן הוא משום דלא חל כלל המיגו, דהנה הקשו הרמב"ן והר"ן בב"ב דף ל"ב ע"ב על התוס', והוכיחו מהסוגיא בכתובות ר"פ האשה שנתארמלה דמיגו להוציא אמרינן, דקתני התם דנאמנת אשה לומר מוכת עץ אני וגובה מאתים משום מיגו

מוחזק הסותר ומתנגד למיגו, אלא מטעם דכשבא להוציא ולחדש דבר על חברו אין להקל עליו וליתן לו זכות המיגו, א"כ הכל תליא בתפיסה בפועל ולא במוחזקות, דכל שבא להוציא מתפיסתו של השני הו"ל מחדש ומשנה את מצב החפץ, ואין ליתן לו זכות מיגו כדי לשנות את המצב ולבטל את תפיסת השני בחפץ, וחידשו התוס' דאע"ג דגם הוא תפוס בטלית כמותו, מ"מ כיון דבא לבטל את תפיסת השני הו"ל התחדשות ושינוי במצב הטלית, ואין להוסיף לו דבר חדש ולבטל מחבירו.

(כא) ומיושב נמי מה שהקשיתי דכיון דהמיגו יכול לסתור דין ודאי של חזקת מטלטלין איך לא מהני להוציא מתפוס בעלמא, ולהנ"ל ניחא, דכנגד חזקה וברור נמי חל מיגו, וכיון דחייל מועיל הוא לסתור את החזקה והאנן סהדי, אבל כנגד תפוס לא חל המיגו, דהמצב של תפוס גורם סברא שלא ליתן לו מיגו.

(כב) וכן מבוארין היטב הרמב"ן והתרוה"ד הנ"ל דקאמרי דשנים אוחזין חשיבי מוחזקין רק לענין דהמיגו חשיב מיגו להוציא ולא לענין רוב או ברי ושמא, ומשום דשנים אוחזין אינם אלא תפוסים בעלמא וכנ"ל, וע"כ לענין מיגו להוציא דלא בעינן כח מוחזק ודין הממע"ה שיתנגד למיגו אלא תפוס בעלמא גורם שלא יחול המיגו, שפיר שנים אוחזין הו"ל מיגו להוציא ולא מהני, אבל לענין רוב או ברי ושמא בעינן כח מוחזק ודין הממע"ה שיסתור להם, ובשנים אוחזין דליכא תורת מוחזק ודין הממע"ה, ליכא מה שיסתור להם, וע"כ רוב או ברי ושמא מהני. ונמצא דבהך מילתא רוב או ברי ושמא עדיפי ממיגו, ומשום דמיגו תליא בתפוס, ורוב וכן ברי ושמא לא תליין בתפוס אלא במוחזק והמע"ה וכש"נ.

(כג) ומיושב נמי מה שהקשיתי לעיל דנמצא דהתוס' והרמב"ן הם סברות הפוכות, דלהרמב"ן דמיגו להוציא אמרינן אלים ליה מיגו מרוב ומברי ושמא, ואילו להתוס'

אשה לומר מוכת עץ אני וגובה מאתים משום מיגו, קשה טובא דלא מציינו מיגו כזה בגמ', דהגמ' איפכא קאמרה, דנאמנת לומר משארסתני נאנסתי במיגו דמוכת עץ, דכיון דאי בעיא אמרה מוכת עץ אני תחתיך דלא קא פסלה נפשה מכהונה וקאמרה נאנסתי דקא פסלה נפשה מכהונה משוה"כ הו"ל מיגו דטענה מעולה יותר ונאמנת, אבל בגוונא דהראשונים דטוענת מוכת עץ אני תחתיך ליכא שום מיגו, דהרי טוענת את הטענה המעולה ביותר ולא ניחא לה לטעון משארסתני נאנסתי וליפסל לכהונה ומה מיגו יש לה, וגם צ"ב למה להו להראשונים לומר גוונא אחרינא ממה שנתפרש בגמ', [ובאמת בהוצאה חדשה של חי' הרמב"ן, הובא דהגרנ"פ הגיה ברמב"ן וגרס כדאיתא בגמ' דנאמנת אשה לומר משארסתני נאנסתי וגובה מאתים משום מיגו דמוכת עץ אני, אך קשה להגיה כן ולומר שבין ברמב"ן ובין בר"ן נפלה טעות סופר].

(כח) ולכן נראה דבאמת לא הוקשה לו להרמב"ן מהמיגו האמור בגמ', דזה רק מיגו של טענה מעולה יותר ולא מיגו גמור של זכות הטענה, ופשיטא דבזה כו"ע מודו דאמרינן מיגו להוציא וכמוש"כ, אלא דהרמב"ן אזיל לטעמיה, דבחידושו לכתובות דף ט"ז הקשה אהא דפסקינן הלכתא כרבן גמליאל גם באומרת מוכת עץ אני מתחילה דנאמנת וגובה מנה, דאמאי מהימנא, הא התם ליכא להימונה משום חזקת הגוף דהיא מוכת עץ ולא דרוסת איש, דבין מוכת עץ לדרוסת איש ליכא חזקה, דבשתייהם יצתה מהחזקה, וכל נאמנותה היא רק משום מיגו דאי בעיא אמרה טענה מעולה יותר דמוכת עץ אני תחתיך ויש לי מאתים, וכדאיתא בגמ' י"ב ע"ב דמשום מיגו מהימנא, וא"כ אמאי מהימנא ואיך מועיל המיגו הגרוע הזה, הא בכל הש"ס לא אשכחן מיגו כזה אלא רק מיגו גמור, וקיי"ל בכל דוכתי כרבי יהושע דלא מהני מיגו כזה, ואיך פסקינן הכא כרבן גמליאל, ות"י הרמב"ן דבאמת באומרת מוכת עץ אני

[ור"ל מיגו דמשארסתני נאנסתי], הרי להדיא דאמרינן מיגו להוציא. ות"י המאירי דהתם הוא מדין ברי ושמא, ואין המיגו אלא לאלומי ליה לברי ואז גובה הוא מדין ברי עדיף, ולכך מהני המיגו להוציא, אבל בברי וברי שפיר י"ל דלא אמרינן מיגו להוציא, וכן הוא בהגהת מרדכי ריש ב"מ והובא בש"ך סי' פ"ב בכללי מיגו אות ט"ו.

(כו) ומעתה יש להוכיח לכאורה מדברי הרמב"ן והר"ן האלו, דהם נקטו בדעת התוס' דגם כשהמיגו חייל נמי לא מהני להוציא, דהרי המיגו של הגמ' בכתובות אינו כהמיגו של כל הש"ס, דבכל הש"ס מיירי במיגו גמור שיש בו זכות הטענה ואילו בכתובות ליכא זכות הטענה, דהא גם בטענה האחרת לא היתה נאמנת [דמהכ"ת להאמינה דמשארסתני נאנסתי], אלא הוא מיגו של טענה מעולה יותר, דאי משקרא הוה לה למימר טענה דעדיפא לה, וכדפי' כן התוס' בכתובות דף י"ג ע"א ד"ה רב וכו' ודף ט"ז ע"א, והרמב"ן גופיה שם בדף ט"ז והרשב"א בדף י"ב ע"ב, וכוודאי דכל מעלת המיגו הזה היא רק לאלומי לברי דידה ולעשותו ברי מעליא כנגד השמא שלו, כדי שתזכה עי"ז מדין ברי ושמא וכדברי המאירי הנ"ל, ומעתה לפימשנ"ת דהחסרון במיגו להוציא הוא רק דבמקום הוצאה לא חייל המיגו ולא זכה בזכות הטענה ההיא, אבל במקום דהמיגו קיים יש בכחו אף להוציא, א"כ חסרון זה לא שייך במיגו גרוע של טענה מעולה יותר, דמיגו זה אינו מצד זכות הטענה אלא מצד ראייה ורגלים לדבר, והראיה הזאת עומדת וקיימת מאיליה ולא צריכה כח לחול, וא"כ היא קיימת גם במקום הוצאה, ושפיר יודו התוס' דמיגו כזה אמרינן גם להוציא כיון דהמיגו קיים, ומה הקשו הרמב"ן והר"ן על התוס', אלא ודאי מוכח לכאורה דפירשו בדעת התוס' דגם כשהמיגו קיים נמי הוי דינא דאין בכח המיגו להוציא, ודלא כדפירשתי.

(כז) ונראה ליישב, דבאמת מש"כ הרמב"ן והר"ן דבכתובות דף ט"ז אמרינן דנאמנת

וכנ"ל, אלא רק מהא דקיי"ל כר"ג במוכת עץ, ודלא כהגרנ"פ שהגיה ברמב"ן, וא"כ נתיישבה הקושיא מהרמב"ן על דברינו בביאור שיטת התוס', דשפיר י"ל כדביארתי דטעמייהו דהתוס' הוא משום דלא חייל כלל המיגו, [ולא מטעמא דהקצוה"ח דחזקת ממון אלימא טובא ואמרינן הממע"ה], ואפה"כ שפיר מקשה עלייהו הרמב"ן דאמאי מהני מיגו להוציא באומרת מוכת עץ אני וכש"נ.

(כט) וביישוב התוס' מקושיית הרמב"ן, נראה פשוט דסברי דגם להלכה סגי במיגו של טענה מעלייתא ולא בעי מיגו גמור, ולא קשיא מכל הש"ס דלא מהני מיגו כזה, דשאני הכא דמיירי בכרי ושמא, ולא בעינן ליה למיגו אלא רק כדי לאלומי ליה לברי ולעשותו ברי חשוב ולזכות מדין ברי עדיף וכדפי' המאירי הנ"ל, וממילא לא קשיא כלל מהא דאין אומרינן מיגו להוציא, דשאני מיגו גרוע כזה שהוא קיים מאיליו, כיון דאינו זכות הטענה כלל אלא רגלים לדבר דלא משקרא, וע"כ הוא מועיל לאלומי לברי גם במקום הוצאה ממוחזק.

הו"ל מיגו גמור, ומשום דלבתר דקיי"ל כר"ג גבי משארסתני נאנסתי דנאמנת משום חזקת הגוף, נמצא ממילא דכשאומרת מוכת עץ אני מתחילה ולא דרוסת איש יש לה מיגו מעליא, דהוה מציא אמרה משארסתני נאנסתי ולזכות במאתים מצד חזקה דגופא, והו"ל מיגו גמור ככל מיגו שבש"ס, ומשוה"כ קיי"ל כר"ג גם גבי מוכת עץ אני, והא דאמרינן בגמ' דלאו מיגו גמור הוא אלא רק מיגו דטענה מעלייתא טפי, זהו אליבא דר' יהושע גופיה דפליג ארבן גמליאל גם בחזקת הגוף, ולדידיה ודאי ליכא מיגו גמור, אבל לדידן דקיי"ל כר"ג בחזקת הגוף שוב ממילא איכא מיגו גמור גבי מוכת עץ אני עכתו"ד הרמב"ן, ומעתה נראה דממיגו זה הוא דהקשה הרמב"ן בב"ב ל"ב על התוס', דמדקיי"ל כר"ג דנאמנת לטעון מוכת עץ אני במיגו דמשארסתני נאנסתי, ומהימנא מדין מיגו גמור שיש בו זכות הטענה, אלמא דאמרינן מיגו להוציא ויהבינן לה זכות הטענה, ודלא כהתוס' דחידשו דבמקום הוצאה לא חייל כלל המיגו ולא יהבינן ליה נאמנות הטענה, וזהו ששינה הרמב"ן מהמיגו של הגמ', דמהמיגו של הגמ' שהוא מיגו גרוע ליכא לאקשווי



הרב דוד בריזל

ישׁוב סתירת הטור במחלוקת רש"י והר"י ברין חתיכה שמקצתה ברוטב

מקצתה הרוטב מפעפע הטעם ומערבו ונכנס בכלור, ותמהו בזה הש"ך בסק"ט והט"ז בסקי"ג דהמחבר סותר עצמו מסי' צב דמבואר שם להיפך, ומחמת סתירה זו כתבו הפרישה והש"ך והט"ז שצריך להגיה בדבר הטור והמחבר בסי' קה, ומה שהביאו בשם רש"י צריך להגיה שזהו שיטת הר"י ומה שהביא דברי הר"י צריך להגיה שזהו שיטת רש"י עי"ש בדבריהם. אולם הבית יוסף בגירסא הישנה העתיק שם דברי הטור כצורתם ולא הגיה כלל, וכן מצאתי לאחד מהראשונים בספר האגור בסי' אלף רפ שהביא דבר הטור האלו והעתיק דברי הטור כצורתם בלא הגהה [אלא שהאגור העתיק דברי הטור באופן אחר קצת, ובמקום כדפרשית לעיל כתב כדפרש"י לעיל], וכן בטור מהדו' המאור כתבו שבדקו בכל הכתבי יד של הטור ובכולם מפורש כגירסא הישנה ודלא כהגהת האחרונים, וזהו תימה גדולה שהטור מביא מחלוקת רש"י והר"י להיפך ממש ממה שהביא בסי' צב, ולכן אמרתי לעיין ולחפש בדברי רבותינו הראשונים שמהם לא היו לפני עיני רבותינו הפוסקים, ובעז"ה מצאתי שמתוך דברי התוס' הרא"ש מבואר שיטת בנו בעל הטורים בבאור המחלקת דרש"י והר"י, ולכן שומה עלינו לעיין ולעמול בנבכי הסוגיות ובדברי הראשונים ומתוך כך יתבארו ויתיישבו כמה דברים שרבותינו האחרונים נתחבטו בזה וזה החלי בעזר צורי וגואלי, [וכדרכה של תורה הרחבנו בכמה ענינים המסתעפים לנדון זה, ועיקר ישוב שיטת הטור הוא באות א - ד ובאו' י - יב].

דברי התוס' וקושית האחרונים

א. והנה מקור מחלוקת רש"י והר"י הוא בדברי התוס' בחולין (צו: ד"ה אם יש)

כתב הטור ביו"ד סי' צב טיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר שבקדירה אם יש בה ישישים לבטל החלב מותרת ואם לאו אסורה, ואין השאר שבקדירה מצטרף לבטל החלב, ופי' ר"י דוקא שכל החתיכה חוץ לרוטב אבל אם מקצתה ברוטב הרתיחה מערבת הטעם בכל הקדירה והכל מצטרף לבטל החלב, ורש"י פי' אפי' מקצתה ברוטב אין הכל מצטרף לבטל החלב וכן כתב בעל העיטור עכ"ד הטור. [ובש"ך סק"ג הקשה דמבואר בסי' קה דחתיכה המונחת חוץ לרוטב ונפל עליה אסור הוי כצלי ואוסר רק כדי נטילה ומדוע כאן נאסרה כל החתיכה, ותי' דשאני הכא בטיפת חלב שהחלב שמן ומפעפע בכל החתיכה או שע"י הבל הקדירה החלב מפעפע בכל החתיכה, ודוקא באסור צלול מהני הבל הקדירה אבל בסי' קה באסור גוש אין מועיל הבל הקדירה שיתפשט האסור בכלור].

והנה הטור בסי' קה כתב 'וכן אם נפל אסור על חתיכה שבקדירה שהיא חוץ לרוטב אינו אסור אלא כדי נטילה, אבל אם היא ברוטב לרש"י אפי' מקצתה ולר"י כולה כדפרישית לעיל הרוטב מפעפע הטעם ומערבו ונבלע בכלור עכ"ד. ומבואר בדברי הטור שדעת רש"י שאם מקצתה ברוטב הרי זה נחשב ככולה ברוטב והאסור מפעפע בכלור, אבל לדעת הר"י אינו נחשב כמונח ברוטב ולכן נאסר רק כדי נטילה, ותמהו האחרונים דהלא הטור בסי' צב הביא מחלוקת רש"י והר"י להיפך ממש, ולפי דבריו בסי' צב לדעת רש"י הרי זה נחשב כמונח חוץ לרוטב ולר"י נחשב כמונח ברוטב ובסי' קה כתב להיפך, והנה גם המחבר בשו"ע העתיק כדברי הטור בסעיף ד שכתב 'אבל אם היא ברוטב לרש"י אפי'

שהיתה בתוך הרוטב שהבשול מפעפע בכולה, אלא שהקשו האחרונים שגם בדעת רש"י קשה קושיא זו, דהרי בסי' קה מבואר שיטת רש"י דאם מקצתה ברוטב הוי כצלי ואין צריך רק כדי קליפה, והיאך כתבו התוס' דלשיטת רש"י צריך לשער בכל הירך, והרע"א העלה דברי התוס' בצ"ע.¹ (ועי' חו"ד צב סק"ו מש"כ לבאר דברי התוס').

ת' הראשונים בקושית התוס'

משום דבוק

ב. ובאמת מצינו עוד תירוץ על קושית התוס', דהנה בסי' עב ס"ג הביא הטור שישי סוברים שאם האסור דבוק בחתיכת היתר ונתבשלו ביחד חשבינן להיתר הדבוק כהאסור עצמו וצריך לשער נגד כל חתיכת ההיתר שדבוק בה האסור, [והטעם שאין ההיתר שבה מצטרף לבטל האסור כתבו הראשונים והובא בש"ך בסקי"ח שחתיכה זו שדבוק בה האסור ממהרת קודם לבלוע האסור ונעשית נבילה מיד ולכן צריך לשער נגדה מדין חנ"נ, והט"ז בסי' צב סקי"ב הביא טעם אחר מהראשונים דחיישי' שמא נתבשלה חתיכה זו לבדה בלא הרוטב, וכגון שנפלטה בשעת הבשול חוץ לרוטב ונעשית נבילה, ולכן צריך לשער אף נגד ההיתר מדין חנ"נ, ושני הטעמים יתבארו בהמשך באות ז], והש"ך בסי' ק' סק"ח כתב בזה"ל ואדרבה הפוסקים הוציאו דין זה דאסור דבוק ממאי דתנן ירך שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה בנותן טעם אסור כדאיתא בשערי דורא סי' כה ובהגהות שערי דורא ובאגודה פכ"ה ובשאר פוסקים עכ"ל. ומבואר בדבריו שהראשונים הוכיחו מסוגיא זו דין דבוק.

שעמדו על לשון המשנה ירך שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה בנותן טעם הרי זו אסורה, וכתבו התוס' דמלשון המשנה מבואר שמשערים בירך לבדו ואם אין ששים בירך נגד הגיד אסור, ותמהו התוס' מדוע אין מצרפים את הרוטב שבקדירה לבטל הגיד, וכתבו התוס' לתרץ לפי שיטת רש"י בסוגיא דטיפת חלב שסובר שאם נפלה טיפת חלב על חתיכת בשר שמקצתה ברוטב משערים בחתיכה לבדה ואין הרוטב מצטרף לבטלה, שכיון שמקצת החתיכה חוץ לרוטב הרי זה נחשב ככולה חוץ לרוטב ואין הרוטב מצטרף, (ועי' מהרש"א ביאור הוכחת התוס' מדברי רש"י שם), ובוזה תי' התוס' דאף הכא איירי שמקצת הירך חוץ לרוטב ולכן משערים בירך לבדו ואין הרוטב מצרף לבטל הגיד, אולם התוס' כתבו שהר"י חולק על רש"י וסובר שאם מקצת החתיכה ברוטב הרוטב מצטרף עם החתיכה לבטל החלב, ולפי הר"י אין לתרץ הכא דאיירי שמקצתה ברוטב, ולכן כתבו התוס' שמה שאמרו במשנה 'אם יש בה בנותן טעם' אין הכוונה דמשערים בירך לבדו, אלא הכוונה שיטעם בכל הקדירה ומשערים בירך ובכל הרוטב ואם יש בהם טעם הגיד אסור עכ"ד התוס'.

ובבאר דברי התוס' כתבו האחרונים (פליתי סי' צב סק"ד, רע"א בחי' לחולין שם, והחת"ס יו"ד סי' פב ובחידושי לחולין שם) שהתוס' לא רצו לאוקמי שהיתה הירך לגמרי חוץ לרוטב שאף הר"י מודה בזה שאין הרוטב מצטרף, שאם היתה כולה חוץ לרוטב הוי כצלי דמבואר בסי' קה שא"צ רק כדי קליפה, ולכן הוצרכו לומר בדעת הר"י

1 והנה קושית האחרונים הוא משום דנקטו כהגהת הפרישה והש"ך והט"ז בדברי הטור והמחבר, ולפי הגהתם מבואר בטור דרש"י סובר דהוי כצלי ממש, אולם הפמ"ג בסי' צב משב"ז סק"ג כתב לצדד דאף רש"י מודה דאינו כצלי ממש, דבאמת הרוטב מפעפע בכל החתיכה אלא שאינו מתפשט בכל הקדירה, ולפי זה רצה לתרץ סתירת דברי הטור עיי"ש, וכן כתבו בנמוקי הגר"ב ובמהר"ם שיק (בחולין שם) וביד יהודה סי' צב סק"ו לבאר דברי התוס' שלדעת רש"י באופן שמקצתה ברוטב נאסרה כולה ולכן צריך לשער בכל הירך אבל אין משערים ברוטב משום שאינו מתפשט ברוטב עכ"ד, והיוצא מזה דלפי הגהת הפוסקים בדברי הטור תמוה מה שכתבו התוס' דלשיטת רש"י מיושב לשון המשנה שמשערים בירך לבדו, וקשה דאם הוי כצלי אין נבלע רק כדי קליפה וא"צ לשער בכל הירך, והיך יהודה כתב דהרשב"א חולק על התוס' וסובר בדעת רש"י דהוי כצלי, והטור סתם כהרשב"א בדעת רש"י וצ"ע.

הרוטב מתערב הטעם בכל מה שבקדירה וכל מה שבקדריה מצטרף לבטל הטעם האסור, והכא גבי ירך דקתני אם יש בה בנותן טעם הכי פרושו אם יש בירך נתנית טעם הגיד שלא היה ברוטב ובירך ששים לבטל טעם הגיד עכ"ד התוס' הרא"ש.

והנה דברי התוס' הרא"ש מוקשים טובא, שהרכיב שני תרוצי הראשונים בבת אחת, דמתחילה מביא ליישב לפי שיטת רש"י דמקצתה ברוטב לא חשיב כבשול ואין הרוטב מצטרף לבטל וזהו כתי' התוס', ולפי זה מוקמינן דהכא איירי שמקצת הירך הוא בתוך הרוטב, ובתוך הדברים מביא בשם תלמידי רש"י שלמדו מכאן הדין דדבוק, וזהו ממש כהתי' שהביא הש"ך בשם הראשונים, ולפי תי' זה אצ"ל שמקצתה בתוך הרוטב ואפי' אם כולה ברוטב ההיתר הדבוק נעשה נכילה, והדברים תמוהים שהרכיב שני תירוצים לדבר אחד. ועוד תמוה דבפשטות מחלוקת רש"י והר"י בדין חתיכה שמקצתה ברוטב לא תליא בדין דבוק, שרש"י והר"י נחלקו האם מקצתה ברוטב הוי כצלי או כבשול והנדון דדבוק הוא לגבי חנ"נ, [וכן מוכח דהא להלכה פסקינן כהר"י וגם פוסקים דבוק הוי חנ"נ], ובדברי התורא"ש מבואר שרק לדעת רש"י אמר' דהדבוק נעשה חנ"נ, שכתב שמדברי רש"י בדין חתיכה שמקצתה ברוטב למדו תלמידי רש"י דין דבוק, וע"ז מביא שיטת הר"י שבמקצתה ברוטב מצרפים הרוטב לבטל החלב אין הדבוק נאסר ואפשר לצרפו לבטל החלב, ומשמע דלהר"י אין הדין דדבוק נעשה חנ"נ ולרש"י נקטינן הדין דדבוק.

ובאמת כדברי התוס' הרא"ש מצאנו באור זרוע סי' תנב (ותחילת דבריו הובא בהגהות אשר"י לפנינו) שהקשה קושית התוס' והביא התי' בשם תלמידי רש"י דהוי דבוק, ומוסיף שכן משמע ברש"י לקמן בשמעתא דטיפת חלב אלא שהר"י חולק שם על רש"י, ולשיטת הר"י הכא משערים ברוטב לבטל הגיד עכ"ד, ומבואר להדיא בדברי האו"ז

ובאור דברי הש"ך דהראשונים תי' קושית התוס' עפ"י הדין דדבוק, דכיון שהגיד דבוק בירך הירך עצמו נעשה חנ"נ מדין דבוק, ולכן צריך לשער בירך עצמו שאם אין ששים בירך לבדו נגד הגיד אין מועיל לצרף הרוטב דהירך כבר נעשה נכילה, ולפי הראשונים האלו איירי הכא שכל הירך נמצא ברוטב ואין צריך לאוקמי כהתוס' דרק מקצתו ברוטב. ובמרכזי סי' תרצט הביא שיטת הראשונים דבאסור דבוק אמר' חנ"נ וכתב שזהו דלא כדברי התוס' בפרק גיד הנשה, ונראה דכוונתו לדברי התוס' דידן דממה שלא תי' כדברי הראשונים מוכח דסברו דאף בדבוק ההיתר מצטרף לבטלו ולכן הוצרכו ליישב באופן אחר ודו"ק. [ובנוב"י תנינא סי' כה ביאר דברי התוס' דהירך הוי דבוק עיי"ש, וכבר הקשה עליו הבית אפרים בסי' עב ס"ג בדברי התוס' מבואר להיפך דאינו משום דבוק, ובחי' רעק"א בסוגיין (וכן בשו"ת במהדו' המאור ח"ד יו"ד לא) כתב מדנפשיה ליישב קושית התוס' עפ"י הדין דדבוק עיי"ש, ולפלא שלא ציין דהש"ך הביא שהראשונים כבר תי' כן וצ"ב]

דברי התורא"ש והתמיה בדברי

ג. ובתוס' הרא"ש בדף צו הביא כדרכו את דברי התוס' אלא שבתוך דבריו הביא עוד דברים שהתוס' לא הביאום, וז"ל התורא"ש ירך שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה בנותן טעם וכו' משמע דיש בה בנו"ט אירך קאי והרוטב לא מסייע ליה לירך לבטל טעם הגיד, ולפי' הקונטרס דלקמן כפ' כל הבשר וכו' משמע שרוצה לומר שאפי' מקצת החתיכה בתוך הרוטב כי נפלה הטיפה עליה אם לא ניער וכיסה בתחילה לא מסייע הרוטב ושאר חתיכות לבטל טעם הטיפה, והך דהכא איכא לאוקמי בשלא ניער וכיסה ומשו"ה לא מסייע הרוטב לבטל טעם הגיד, ומטעם זה כתבו תלמידי רש"י חלב הדבוק בחתיכת בשר שנתבשלה בקדירה צריך ששים כנגד כל החתיכה, ור"י פי' דאם החתיכה שהאסור בתוכה מקצתה בתוך

שעיקר דין דבוק תלוי במחלוקת רש"י והר"י בדין מקצת החתיכה ברוטב, וזהו ממש כמו המבואר בתורא"ש, וצריך לבאר מהו כוונת רבותינו הראשונים ובפרט שלא זכינו לבאורי רבותינו האחרונים בדבריהם שלא היו דברי הראשונים האלו לעיניהם.

באור התוס' הרא"ש דהתוס' נתכוונו לדבוק וחנ"נ בדרך הלובו.

ד. והנראה לבאר בדברי התוס' הרא"ש והאור זרוע, שלא למדו כהבנת רבותינו הפוסקים בדעת רש"י דמקצת החתיכה ברוטב הוי כצלי שאין האסור מתפשט בכל החתיכה, אלא באמת רש"י נמי סובר דמקצת החתיכה ברוטב הוי כמונחת כולה ברוטב וכבשול גמור, ומה שרש"י סובר שאין מצרפים את הרוטב לבטל את החלב הוא מפני שחתיכת הבשר שנפל עליה הטיפת חלב נעשית מיד נבילה, שכיון שנפלה הטיפה על החתיכה שמקצתה חוץ לרוטב הרי הטיפה ממהרת לבלוע בחתיכה זו והחתיכה נעשית נבילה, ולכן אף שאח"כ מתפשט הטיפה לתוך כל הרוטב אין מועיל הבטול שהחתיכה כבר נעשית מיד חנ"נ, ולכן אין מצרפים הרוטב שמיד נעשית החתיכה נבילה וצריך לשער אף נגד ההיתר. ובזה מובן מה שלמדו תלמידי רש"י דין דבוק מדברי רש"י בטיפת חלב, שכמו בטיפת חלב אם מקצתה ברוטב אין הרוטב מצטרף לבטל החלב משום שמיד נעשית החתיכה נבילה ומזה למדו תלמידי רש"י בכל היתר שדבוק בו אסור דנעשה ההיתר חנ"נ מיד בעת שהאסור מתפשט בהיתר הדבוק להאסור, ובזה יתבאר כוונת

התורא"ש והאו"ז דהכא בירך צריך לשער בירך עצמו אם יש ס' נגד הגיד ואין מועיל לצרף הרוטב מפני שמיד נעשה הירך חנ"נ מדין דבוק וזהו ממש כתי' הראשונים שהביא הש"ך, ולפי"ז יתבאר דברי התורא"ש והאו"ז שכתבו דהר"י חולק על הדין דבבוק, דהר"י חולק על רש"י בטיפת חלב וסובר שמשערים בכל הרוטב אם יש ס' נגד הטיפה, ומזה למדו הראשונים שהר"י חולק על יסוד רש"י דבכהאי גוונא אמרי' דהחתיכה נעשית נבילה, וכוונתם דאם הר"י מודה לדין דבבוק היה סובר דאין משערים בכל הרוטב שהרי החתיכה נעשית מיד נבילה מדין דבוק, וכיון שהר"י חולק על הדין דבבוק אין לתרץ כן גבי ירך, ולכן הוצרכו לומר שגם בירך משערים בכל הרוטב נגד הגיד.² ודאיתנא להכא נראה דאפשר לפרש באור זה גם בדברי התוס', שהאחרונים (הובא לעיל אות א) ביארו כוונתם דהכא איירי שמקצת הירך ברוטב ולכן אין משערים בכל הקדירה וכדעת רש"י בטיפת חלב, אלא שהקשו דרש"י יהיה כצלי ממש שצריך רק כדי קליפה, ולפי המבואר יתבארו דברי התוס', דבאמת התוס' לא הזכירו כלל דהכא איירי שרק מקצת הירך ברוטב, ונראה שגם התוס' נתכוונו לדברי התורא"ש דכיון שהאסור הוא דבוק בירך נעשה הירך נבילה, וזהו כוונתם שהביאו מחלוקת רש"י והר"י בטיפת חלב דנחלקו בדין זה דבבוק, אלא ששם נחלקו רק כשמקצתה ברוטב שאם כולה ברוטב נפלה הטיפה מיד לרוטב ונתבטל, וכאן בירך אפשר לאוקמי אף כשכולה בתוך הרוטב דמדין דבוק נעשה הירך נבילה ונחלקו רש"י

2 וראיתי בספר אחד שדקדק בדברי התורא"ש שלמדו דין דבוק מטיפת חלב, דלפי"ז דבוק הוי ממש כמו טיפת חלב וכמו בטיפת חלב אם נייער וכיסה לא הוי החתיכה חנ"נ וכמו שכתבו התוס' בשם רש"י ה"ג בכל דבוק אם נייער וכיסה לא נהיה הרבוק חנ"נ, אך לא מצינו חידוש זה בראשונים ובאחרונים כלל, ולכן נראה דדוקא בטיפת חלב שייך לומר דאם נייער וכיסה לא הוי חנ"נ, דעיקר הטעם דרש"י הוא שכיון שרק מקצתה ברוטב לכן החלב מתפשט דרך החתיכה ונעשית נבילה, אבל אם מיד נייער את החתיכה ונתערבבה החתיכה עם כל החתיכות שוב אין החלב מתפשט דרך חתיכה זו אלא דרך הרוטב ולכן אפשר לצרף כל הרוטב לבטול, ולפי"ז פשוט דבכל דבוק לא מהני הנעור דאף כשמנער החתיכה האסור מתפשט דרך החתיכה ונעשה נבילה ודו"ק.

והר"י בדין דבוק, ומיושב היטב קושית האחרונים.

ובאמת מצאנו בחוות דעת (צב סק"ח) שכבר הקשה דבמקצת החתיכה ברוטב הוי דין דבוק וקשה מדוע משערים לדעת הר"י בכל הקדירה, [וראה באות ז בדברי האסור והיתר מבואר ישוב לקושיא זו] וחידוש מכח קושיא זו שדבוק שלא היה כן מתחילה אין לזה דין דבוק, ובמשמרת שלום (על הפמ"ג משב"ז סק"ב) האריך בזה שיש חולקים על החו"ד, ובשם הגרש"ק בשו"ת טוטו"ד הביא שחולק על החו"ד, ותי' על קושית החו"ד דכיון שרק מקצתה ברוטב אין הטיפה ממהרת לבלוע בהחתיכה אלא מתפשט בשוה ומתבטל עיי"ש, ולפי דברינו מבואר בדברי התוס' והראשונים דלא כדברי החו"ד, ובדברי הראשונים מבואר דבאמת דעת הר"י הוא שאין כלל דין דבוק. אלא שבאמת קשה על דברינו דהא להלכה פסקי' כהר"י דמקצתה ברוטב משערים בכל הקדירה וגם פוסקים דבוק נעשה חנ"נ ולפי דברינו הר"י חולק על הדין דדבוק ואם אנו סוברים הדין דבוק מדוע במקצתה ברוטב אנו מצרפים הרוטב, ובהמשך (אות ז) יתורץ קושיא זו דאנן נקטינן להלכה דהטעם דדבוק הוא דחישנן שמא נתבשלו מקודם ביחד ונעשה ההיתר נבילה.

המחלוקת רש"י והר"י אם בדרך הלוכו הוי חנ"נ.

ה. ונראה להוסיף דרש"י והר"י נחלקו לשיטתם אם בכה"ג אמרי' חנ"נ, דהנה התוס' (ק. ד"ה בשקדם) הביאו שיטת רבינו אפרים דלא אמרי' חנ"נ רק בבשר בחלב ולא בשאר אסורים, והוכיח כן מדף צח דחלב (בצירי) שנפל לדקולא שהוא סל מלא חתיכות שמשערים בכל החתיכות ואם אין בהם טעם החלב מותר, וקשה דהא החתיכה הראשונה שנפל עליה החלב קבלה מיד טעם האסור ונעשית חנ"נ ונצטרך לשער אף נגד החתיכה, ומזה הוכיח רבינו אפרים דרק

בבשר בחלב אמרי' חנ"נ אבל בשאר אסורים לא אמרי' חנ"נ ולכן א"צ לשער נגד החתיכה שנפלה עליה, והתוס' דחו ראייתו דרש"י לא פי' דקולא סל עם חתיכות אלא פי' שנפל לדקולא קלחת שהיא קדירה עם רוטב, ולפי פי' רש"י מיושב שמיד נפל החלב בתוך הרוטב ומתפשט האסור בשוה לכל החתיכות, ועוד כתבו התוס' דאפי' אם נפרש דקולא הוא סל עם חתיכות כמו בשאר מקומות נמי אינו ראי' שבאמת החתיכה לא נעשית נבילה דממ"נ אם האסור אינו מפעפע לשאר החתיכות אינם נאסרים, ואם האסור מפעפע לשאר החתיכות מצטרפים כל החתיכות לבטלו וגם החתיכה הראשונה מותרת, ואין אומרים שהחתיכה הראשונה נעשית נבילה (כדברי רבינו אפרים) שאם סופו של האסור להתפשט בכל הקדירה לא אמרי' חנ"נ בחתיכה הראשונה, והתוס' הוכיחו דבסופו להתפשט לא נעשית נבילה מהא דטיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה טעם חלב אסור, וקשה שהרי הטיפה נתנה טעם מיד במקום נפילתה ונעשית נבילה, ונבעי לשער אף נגד מקום נפילת הטיפה ומדוע משערים בכל החתיכה, ומזה מוכח שכל שסופו להתפשט לא נעשה ההיתר נבילה ולא נעשה מקום הנפילה חנ"נ, אלא שהתוס' דחו ההוכחה מטיפת חלב דלפי דעת הרא"מ אין חצי חתיכה נעשית נבילה ולכן לא נעשה מקום הנפילה חנ"נ, אבל בחתיכה שלימה אף שסופו להתפשט אפשר דנעשית נבילה עכ"ד התוס'. והמבואר בדברי התוס' דרבינו אפרים סבר דאף בדרך הלוכו הוי חנ"נ, ולפי"ז יקשה מה שהוכיחו התוס' מהא דבטיפת חלב משערים בכל החתיכה ולא אמרי' דמקום הנפילה נעשה נבילה, וצ"ל דסבר כהרא"מ דבמקצת החתיכה לא הוי חנ"נ.

והנה האור זרוע (סי' תנג והובא במרדכי סי' תרפ) הביא בשם רבותיו הטעם שרש"י פי' שדקולא הוא קלחת ולא פי' שדקולא הוא סל מלא חתיכות כמו בשאר מקומות,

דבוק הוי חנ"נ, ולכאור' כוונתו דהתוס' לא תרצו כדברי הראשונים דהירך הוי דבוק לגיד ולכן אין מצרפים הרוטב, ולפי מה שהבאנו מהתורא"ש והאור"ז הרי גם התוס' תי' כמו הראשונים דהוי דבוק וזהו שיטת רש"י, והמרדכי לא כתב שנחלקו בזה רש"י והר"י, ומשמע שלמד בדברי התוס' כבאור האחרונים דדעת רש"י הוא דמקצתה ברוטב לא הוי כבשול והכא איירי דמקצת הירך ברוטב ומזה הוכיח דממה שהוצרכו התוס' לאוקמי דמקצתה ברוטב מוכח דחולקים על הדין דבוק ודו"ק.

בראשונים מבואר שני טעמים בדבוק

ויתבאר שזה תלוי אם אמרי' חנ"נ
בדרך הלובו.

ז. וכיסוד דין דבוק מצינו להרבה מהראשונים בספרי ההלכה שהביאו דין זה בשם תלמידי רש"י (בספר פירוש גדול סי' רכב, סדור רש"י סי' תקצב, או"ה לרש"י סי' סח ועוד ראשונים ונלקטו כיום בספר קובץ שיטות קמאי עמ"ס חולין) ובדבריהם מבואר הטעם משום שההיתר הדבוק בולע האסור קודם שמתפשט לכולו ונעשה נבילה, והיינו דאף בדרך הלובו אמרי' חנ"נ, וכן מבואר בדברי התורא"ש שהבאנו שזהו הטעם דדבוק, אולם מצינו טעם נוסף לדין דבוק, דהמרדכי (סי' תרפ) והאור"ה (כלל כג אות ג) כתבו הטעם דחישנין שמא נתבשלה חתיכה זו לבדה בלא הרוטב וכיון שלא היה שעור ששים נגד האסור נעשה ההיתר הדבוק נבילה ולכן אין מצרפים עכשיו שאר הקדירה דבעינן לשער גם נגד ההיתר הדבוק דשמא נעשה נבילה מקודם, והט"ז בסי' צב סק"ב ובפמ"ג כתבו דדוקא באסור דאורייתא יש להחמיר מפני חשש זה אבל באסור דרבנן ספיקו לקולא עי"ש, ושני

רש"י סבר דסל מלא חתיכות נעשית החתיכה הראשונה נבילה וכמו שהקשה רבינו אפרים, ולכן פי' שהיה קדירה עם רוטב שלא נעשית נבילה, ומדברי רש"י אלו הוכיחו הראשונים דבאסור דבוק נעשה ההיתר נבילה ובעינן ס' נגד חתיכת ההיתר עכ"ד האור זרוע³, ומבואר באור"ז דרש"י סבר דאף בדרך הלובו הוי חנ"נ וזהו הטעם דדבוק הוי חנ"נ, (אולם המרדכי בסי' תרפ הביא דברי האור"ז ולא הביא כל לשונו, וכבר הקשה כן הרמ"א בהגהותיו על המרדכי עי"ש), ולפי"ז אפשר דלגבי חתיכה שמקצתה ברוטב הר"י חולק על רש"י משום שסובר כדעת התוס' דבדרך הלובו ובסופו להתפשט לא הוי נבילה ולכן אין הדבוק נעשה נבילה ולכן במקצתה ברוטב אפשר לצרף הרוטב לבטל החלב.

מחלוקת הראשונים בדעת רש"י מדוע כשמקצתה ברוטב אין מצרפים הרוטב.

1. אולם אף שהוכחנו מדברי התורא"ש והאור"ז שטעם רש"י שאין מצרפים הרוטב הוא מפני שהחתיכה נעשית נבילה בדרך הלובו, ודלא כמו שביארו הפוסקים הטעם דזה נחשב לצלי, אבל באמת מצינו להראשונים שבארו דעת רש"י כמו שלמדו הפוסקים בדעת רש"י, דהמרדכי הביא בשם הראב"ה שלמד בדעת רש"י שרק החלק העליון שמחוץ להרוטב נאסר ואין האסור מתפשט לחלק שבתוך הרוטב, ומפורש להדיא דלמדו בדעת רש"י דאין האסור מתפשט לכל החתיכה, וכן יש להוכיח דהמרדכי למד דברי התוס' כמו שלמדו רבותינו האחרונים ולא למד בדברי התוס' כמו שהבאנו מהתורא"ש, שכתב (בסי' תרצט והובא לעיל אות ב) דמדברי התוס' בפרק גיד הנשה מוכח דחולקים על הדין

3 והנה בריטב"א ובר"ן תמהו על רש"י מדוע פי' בדקולא שהוא קלחת ולא פי' סל כבשאר המקומות ותו' דחלב ובשר הוי מין במינו ולא יתבטל, ולכן פי' רש"י שהוא קלחת וכיון שהיה רוטב אמרי' סלק את מינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו עי"ש, אולם ראה להלן בהערה באות ה שהבאנו מהתוס' רי"ד שהוכיח מדברי רש"י דחלב ובשר הוי אינו מינו ודלא כדברי הריטב"א והר"ן, ולפי התור"ד צריך לומר כדברי האור זרוע ודו"ק.

חנ"נ, אלא שיש להקשות שגם בחתיכה שמקצתה ברוטב מדוע פסקינן דמצרפיים כל הרוטב ולא חישי' שמא נתבשלה החתיכה עם הטיפה לבדה ונעשית נבילה, והתי' לזה מבואר בדברי האו"ה שם שכתב דדוקא באסור הדבוק יש לחשוש שמא בעת הבשול נפלטה חתיכה זו לחוץ ונתנה טעם בהיתר ונעשה נבילה אבל בטיפת חלב כיון שהחלב הוא צלול הוא מיד מתפשט בכל הקדירה ואף אם נפלטה החתיכה לחוץ לא נעשית נבילה שהחלב כבר נתפשט ממנה לכל הקדירה, וראה לעיל אות ד הבאנו שהאחרונים הקשו מדוע בטיפת חלב לא הוי דבוק ולא ציינו לדברי האו"ה שמבואר בדבריו ישוב לזה.

הוכחה מדברי רש"י שלפנינו כמהלך התורא"ש והראשונים

ח. ובאמת ככל החזיון הזה מצאנו בדברי רש"י עצמו בפירושו למס' חולין שמפורש בדבריו כמו שהבאנו מהראשונים שבמקצתה ברוטב אין מצרפים הרוטב משום שנעשה חנ"נ בדרך הלוכו וזהו הטעם באסור דבוק, ולא מצאתי להאחרונים שעמדו בדברי רש"י אלו, והוא ברש"י לפנינו בדף קט (ע"א ד"ה ותו) שכתב בזה"ל ועבדינן כר' יהודה בין בטיפת חלב שנפל על החתיכה ולא ניער ויש בה כדי ליתן טעם באותה חתיכה ובין בחלב הדבוק בחתיכת בשר ויש בו כדי ליתן טעם בה וכו' והחתיכה נעשית נבילה ואין מועילין שאר החתיכות לבטלה וכו' עכ"ל. והנה מבואר בדבריו הקדושים שני חדושים גדולים שהראשונים דנו מהו דעת רש"י בזה, חדא מה שדנו התוס' בדף צו בדעת רש"י דאם מקצתה ברוטב אין מצרפים כל הקדירה, [התוס' דייקו כן מדברי רש"י בסוגיין ובאמת בדברי התוס' אין מבואר כ"כ מהו הראי' שזהו דעת רש"י, ועי' מהרש"א שביאר שם הוכחת התוס'], ובדברי רש"י אלו מפורש לכאור' שזהו דעת רש"י שכתב דמשערים בחתיכה זו לבדה, וע"כ דאיירי שמקצתה ברוטב דאם כולה ברוטב

טעמים אלו הביא הטור בסי' עב וחולק ע"ז עי"ש, ובהגהות הרמ"א על המרדכי סי' תרפ כתב שהמרדכי ביאר דחשינן שמא נתבשל חוץ לקדירה, ולא כתב הטעם שכתב האו"ה דההיתר ממהר לבלוע מקודם, דמשום טעמו של האו"ה אין לאסור שבדרך הלוכו כל שסופו להתפשט אין נעשה נבילה וכמו שכתבו התוס' עי"ש ברמ"א, [אבל בהמשך כתב לבאר דלא פליגי המרדכי והאו"ה], ועי' חו"ד סי' עב סק"ג וביד יהודה מה שבארו לתרץ קושיא זו דהא בסופו להתפשט לא אמרי' חנ"נ.

ונראה דכל הראשונים לא הביאו טעם המרדכי משום שלמדו בדעת רש"י כמו שהוכחנו לעיל מדברי הראשונים דרש"י סובר דאף אם סופו להתפשט אמרי' חנ"נ בדרך הלוכו, וכן מוכח באו"ה סי' תנג שהביא שהקשו לו מדוע בכל דבוק צריך לשער נגד ההיתר הרי סופו להתפשט ומדוע אין מצרפים שאר הקדירה לבטל האסור, והשיב שהקושיא היא על רש"י שסובר שבדקולא אמרי' בדרך הלוכו נעשה נבילה וע"כ דלית ליה האי כללא, ונראה דהאו"ה למד כן לשיטתו דהטעם דרש"י דאין מצרפים הרוטב מפני שבדרך הלוכו הוי חנ"נ ומוכח דרש"י סבר דגם ככה"ג הוי חנ"נ, אבל המרדכי לשיטתו (שנתבאר באות הקודם) שלמד בטעם רש"י דמקצתה ברוטב אינו משום דנעשה חנ"נ בדרך הלוכו, ורש"י מודה להתוס' דאין נעשה נבילה בדרך הלוכו, ולכן הוצרך ללמוד טעם אחר מדוע נאסר הדבוק ולכן כתב דחשי' שמא נשאר לבדו ברוטב ונעשה נבילה.

ובזה מיושב הא דלהלכה פסקינן דדבוק הוי חנ"נ וכן פסקינן דבמקצת החתיכה אפשר לצרף כל הרוטב, ולפי המבואר בתורא"ש ואו"ה קשה שהרי הר"י חולק על הדין דדבוק ולכן סובר דאפשר לצרף הרוטב לבטל, ולפי המרדכי והאו"ה מיושב דבאמת אנן נקטינן כדעת התוס' דבדרך הלוכו לא נעשה חנ"נ ושאיני בדבוק דחשינן שמא נתבשלו לבד חוץ לרוטב ונעשה הדבוק

הרי נפלה על הרוטב, (וצ"ע מדוע לא למדו התוס' והתורא"ש מדברי רש"י אלו, ואולי זהו מתשובת רש"י ולא היו לפני התוס', אולם בהמשך הבאנו שהתוס' רי"ד הביא דברי רש"י אלו בשם פרש"י וצ"ב), ועוד מבואר בהמשך דברי רש"י היסוד דדבוק דחלב הדבוק להיתר ויש בה ליתן טעם בחתיכה נאסרת החתיכה ואין מצרפים שאר הקדירה, וגם בזה מצינו להראשונים (הובא באות ג' וה') שהביאו כן בשם תלמידי רש"י והוא מבואר להדיא בדברי רש"י, ויש לעיין מהו כוונת רש"י במה שכתב שני החידושים בכת אחת שמשמע שזהו דין אחד השייך אחד לחבירו, ולפי המבואר בדברי הראשונים שהבאנו יתבאר היטב דבריו שרש"י כתב ממש כדברי התורא"ש והאו"ז, שמה שכתב שאם מקצתה ברוטב נעשה החתיכה נבילה הטעם הוא משום שבדרך הלוכו הוי חנ"ג ולכן מוסיף שגם בדבוק נאסר ההיתר משום טעם זה דנעשה נבילה בדרך הלוכו, [ובאות הבא יתבאר יותר דרש"י למד כן בעיקר המשנה דטיפת חלב דאיירי שמקצתה ברוטב ואין שאר הקדירה מצטרפת משום שנעשה מיד נבילה, ולכן למד דה"ה בדבוק].

ואין לפרש דרש"י סובר דבמקצת החתיכה אין מצרפים הקדירה דזה חשוב כצלי, דלפי"ז תמוה מה שדימה רש"י דין זה לחלב הדבוק ומשמע שזהו מאותו טעם דטיפת חלב שהחתיכה נעשית נבילה בדרך הלוכו, וכן אין לפרש הטעם דדבוק דחישי' שמא היתה החתיכה חוץ לקדירה ונאסרה דהיה לו לרש"י לפרש שזהו הטעם דאין מצרפים כל הקדירה, [ובפרט דאיכא בזה נ"מ לפמש"כ הט"ז דבאסור דרבנן לא חישי' לספק זה ולא אמרי' דינא דדבוק], ומסתימת דברי רש"י מבואר דדבוק נאסר בדרך הלוכו וזהו שדימה אותו לדין החתיכה שמקצתה ברוטב שבשניהם נאסרים משום שנעשו נבילה בדרך הלוכו, וצ"ע על המרדכי ורבנתינו הפוסקים היאך ביארו דברי רש"י אלו, ואולי למדו דרש"י לא נתכוון לדין

דבוק דעכשיו מתבשל חתיכה זו עם החלב, אלא כוונת רש"י שכבר נתבשלו מקודם לבד והחתיכה נעשית נבילה מקודם מהחלב, וזה דוחק דרש"י נקט דבוק דמשמע שעכשיו הוא דבוק והוא נאסר עתה מפני שהוא דבוק בו, דאל"כ הו"ל לומר אפי' אינו דבוק שנתבשל מקודם ודו"ק, (ועי' בהערה בשם הלב אריה מה שביאר האופן דרש"י אסר בחלב הדבוק, ולא משמע כן מסתימת דברי רש"י). ועוד יש לעיין במש"כ רש"י דבמקצת החתיכה ברוטב החתיכה אוסרת שאר הקדירה, ולפי המרדכי והפוסקים בדעת רש"י דמקצתה ברוטב אין החלב מפעפע בכל הקדירה מוכח כאן דהבשר עצמו יכול לאסור שאר הקדירה כדעת הט"ז בסי' צב סק"ב ודלא כהש"ך שם בנקודות ודו"ק, שו"מ בלב אריה שלמד מדברי רש"י כדעת הט"ז עי"ש, ולפי דברינו מבואר יותר שזהו באמת הטעם דרש"י דאין מצרפים כל הקדירה משום שהבשר נעשה נבילה. [שו"מ ביד יהודה (צב סק"ו) שעמד בדברי רש"י אלו שכתב בענין החלב הדבוק, וכתב דאין טעמו דרש"י משום חנ"ג דבדרך הלוכו לא נעשה חנ"ג, אלא דרש"י סובר דחלב אף שהוא דבר שמן אינו מפעפע בכל החתיכות ולכן אין מצרפים שאר החתיכות לבטלו עכ"ד, והוא מחודש מאד ולא מצינו כן בפוסקים דלכאו' חלב ודאי הוי שומן דמפעפע בכלה, והביא כן בשם הרבינו ירוחם (נתיב טו ח"ה אות כח) דלרש"י כל האסורים שוים שאין מצרפים שאר החתיכות, ולפי דברינו אפשר דאין הטעם דרבינו ירוחם משום שאינו מפעפע, אלא משום שנאסרה בדרך הלוכו ודו"ק, וצ"ל לדבריו דרש"י איירי שלא היה רוטב שאם היה רוטב ודאי דהחלב מתפשט בכל הקדירה ע"י הרוטב, ובהערה הבאנו דברי התור"י שהוכיח מדברי רש"י אלו דחלב ובשר לא הוי מין במינו דאי הוי מב"מ היה החלב לבד אוסר הבשר ולא בעינן לדין חנ"ג, ולפי באור היד יהודה אין רא' כלל, דהחלב אין יכול לאסור הבשר דאין החלב

מתפשט בכל החתיכות, ומוכח בתוריד דלא כהיד יהודה.⁴

יתבאר דהמחלוקת דרש"י והר"י תלוי במחלוקת כבאור המשנה בטיפת חלב

ט. ואפשר דהמחלוקת דרש"י והר"י תלוי בבאור המשנה דטיפת חלב, ולפי באור רש"י במשנה מוכח דאמרי' חנ"נ בדרך הלוכו, דבמשנה מבואר (קח.) 'טיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה אסור, ניער את הקדרה אם יש בה בנותן טעם באותה קדרה אסור'. ובבאור המשנה נתבארו שני דרכים בראשונים, דעת התוס' (ד"ה טיפת) דהרישא איירי דהטיפה נפלה על החתיכה שנמצאת חוץ לרוטב שאין החלב מתפשט לכל הקדירה מפני שאין אסור מתפשט בלא רוטב, ולכן משערים בחתיכה לבודה, והסיפא איירי שאח"כ ניער חתיכה זו שנאסרה לתוך הקדירה, שצריך לשער בקדירה נגד כל החתיכה משום שמתחילה כבר נעשית החתיכה נבילה (באור הסיפא אינו בתוס')

לפנינו והר"ן הביא כן בשם התוס'). ובראשונים (רמב"ן רשב"א ר"ן ועוד) הביאו דברי רש"י שביאר מהלך אחר במשנה, דבגמ' מבואר 'אמר רב כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה', וביאר רש"י (ד"ה אמר רב) דרב מפרש הרישא דמשנה דאם יש בה טעם באותה חתיכה אסורה דמשערים בחתיכה עצמה, ובזה מוסיף רב שאם יש בחתיכה טעם חלב נאסרה כל הקדירה אף שלא ניערה משום דהחתיכה נעשית מיד נבילה ואין דיך בטול במין במינו, (אבל לפי התוס' רב אינו מבאר את המשנה עיי"ש בר"ן) וביארו הראשונים בדברי רש"י דברישא איירי שלא ניערה מיד ונעשית החתיכה הראשונה נבילה, והסיפא איירי שמיד בעת שנפלה הטיפה על החתיכה ניער את החתיכה שהטיפה נתפשטה בשוה לכל החתיכות ולא נעשית החתיכה נבילה ולכן משערים בכל הקדירה נגד טיפת החלב. ובר"ן מבואר לפי מהלך זה (ולא כתב להדיא כן בדעת רש"י) שהחתיכה נמצאת חוץ

4 והנה התוריד בספר המכריע סי' סח דייק בדברי רש"י אלו דחלב (בצירי) ובשר לא הוי מין במינו, דאם הוי מין במינו הרי החלב עצמו יכול לאסור הכל מדין מין במינו דלא בטל ומדוע הוצרך רש"י לומר דהחתיכה הראשונה הוי חנ"נ, ומוכח בדעת רש"י דהחלב אינו אוסר הבשר משום מין במינו ולכן צריך לדינא דחנ"נ דהחתיכה נעשית חנ"נ ואוסרת שאר החתיכות שהם מינה, אלא שהתוריד הקשה שרש"י סותר עצמו שכתב בפסחים (ל.) דחלב ובשר הוי מין במינו ואינו בטל כלל, וכן הקשו הבית מאיר (בחי' לחולין שם) והתת"ס והמצפה איתן בפסחים שם, ובעיקר הסתירה בדעת רש"י מצינו בכמה ראשונים שהביאו שיטת רש"י דחלב ובשר הוי מין במינו ה"ה בספר הפרדס עמ' קסה סדור רש"י עמ' רפט מעשה הגאונים עמ' י, וכן הריטב"א והר"ן הובא לעיל בהערה באות ה כתבו כן בדעת רש"י, ומצאתי לתמיד רש"י בספר האורה עמ' קלד שכתב שמורו רש"י היה מסופק האם חלב ובשר הוי מין במינו או לא, ולפי"ז אפשר דרש"י בחולין סבר דהוי אינו מינו ובפסחים סבר שהוא מין במינו וצ"ב. והנה הלב אריה ובספר הערות להגריש"א כתבו ליישב עפ"י המבואר בתוס' בדף ק' ונפסק להלכה בטור בסי' צב ובט"ז סקט"ז דאם נבלע אסור משהו מין במינו בחתיכה דלא בטל, דאין חתיכה זו אוסרת שאר חתיכות במינה במשהו, ורק אם מתחילה קיבלה החתיכה הראשונה טעם גמור ונעשית נבילה אזי אוסרת את כל החתיכות מדין מין במינו, ובזה מיושב דברי רש"י דבלא הדין דחנ"נ לא היתה אוסרת חתיכה זו את שאר החתיכות דאין חתיכה שנאסרה במשהו אוסרת אחרים במשהו ורק משום שקיבלה טעם החלב ונעשית נבילה אוסרת את כל החתיכות, (ולפי"ז דחה הוכחת המהר"ם שיף שרש"י סובר כדעת הרשב"ם בתוס' קח: עיי"ש היטב). ונראה פשוט לדחות דבריהם דהראשונים כתבו דין זה דוקא באופן שנתבשל האסור עם ההיתר לברו ונאסר ואח"כ מבשל חתיכה זו עם עוד חתיכות שהם מינו ובזה חדשו הראשונים דאין אסור במשהו, אבל הכא מבואר ברש"י דהחלב דבוק בחתיכה ומבשלו עכשיו עם שאר חתיכות, ובזה לא שייך חדוש הראשונים דאין חתיכה שנאסרה במשהו אוסרת אחרים במשהו, דהא למעשה עכשיו האסור מתפשט ונבלע בכל הקדירה כמו שנבלע בחתיכה הראשונה, ובין טעם הש"ך בנקודות שם ובין טעם הט"ז לא שייך הכא, ושוב עיינתי בלב אריה שלמד ברש"י דאיירי שמקצתה ברוטב ונפל עליה החלב ובזה ביאר דהוי כמו תרי משהו שאינו מתפשט מכא אחד עיי"ש ולפי"ז שפיר תי' דהוי תרי משהו, אבל דבריו מחודשים בהבנת דברי רש"י.

סופר (יו"ד צז) הביא בשם חמיו הגרע"א ליישב קושיא זו שהם סוברים כמו שכתבו בתחילה התוס' בדף ק' דגם בדרך הלוכו אמרי' חנ"נ, אלא שהתוס' הוכיחו דבדרך הלוכו לא אמרי' חנ"נ ממה דלא אמרי' בכל חתיכה שמקום מגעו נעשה נבילה, והתוס' דחו דלפי הרא"מ מיושב בדמקצת החתיכה לא אמרי' חנ"נ ולכן לא הוי מקום מגעו נבילה אבל בדרך הלוכו אמרי' חנ"נ, ובזה מיישב הרע"א שיטת הר"ן דלכן אין מצרפים שאר החתיכות שמיד נעשית החתיכה הראשונה נבילה,⁵ וכדברי הרע"א מפורש ברשב"א שהבאנו אלא שהרשב"א לא הביא חילוק התוס' בין מקצת החתיכה דלא אמרי' חנ"נ להכא דכל החתיכה נעשית חנ"נ מיד בעת שהאסור נתפשט, (ועי' בחת"ס שם מה שכתב ליישב קושיית הרשב"א והרע"א).

והמבואר בזה דלפי מהלך רש"י בסוגיא מוכח דאף בדרך הלוכו הוי חנ"נ, אבל הר"י דסובר דלא נעשה נבילה בדרך הלוכו למד המשנה כתוס' ואין הכרח בדברי הגמ' דבדרך הלוכו הוי חנ"נ, ועוד יש לציין דבדברי הרשב"א מבואר דסבר בדעת רש"י דאם מקצתה ברוטב הוי כמו כולה ברוטב וחישיב כבשול שהחלב מתפשט בכל החתיכה, שהרי הקשה דהחלב יתבטל בכל החתיכות שמתפשט לשם, וזהו דלא כמו שלמדו המרדכי והפוסקים בדעת רש"י דמקצתה ברוטב חשוב כצלי שאינו מתפשט, אלא כמו שהוכחנו מדברי שאר

לרוטב וצריך לשער בכל הקדירה נגד החתיכה משום שהאסור מתפשט בלא רוטב.

אולם הרשב"א הביא מהלך רש"י בבאור המשנה ומקשה עליו דאם החתיכה נמצאת חוץ לרוטב א"כ אינו מתפשט לכל הקדירה דהא אין האסור מתפשט בלא רוטב ומדוע בעינן לשער נגד החתיכה, ואם מקצת החתיכה ברוטב שמתפשט טעם החלב בכל הקדירה א"כ יצטרפו גם שאר החתיכות לבטל טעם החלב, והוסיף הרשב"א ואם תאמר דכיון שנתנה טעם בחתיכה הראשונה קודם שהגיע לרוטב כבר נעשית החתיכה נבילה א"כ יש לך לומר כן בכזית חלב שנפל על חתיכה שיש בה מאה לבטלה שתאסר כל החתיכה שהרי נתן טעם במקום שנפל שם ונעשה מקום מגעו נבילה ואוסר כל מה שבצדה וכן לעולם עכ"ל. ומבואר בדברי הרשב"א שדעת רש"י הוא שאם מקצת החתיכה בתוך הרוטב האסור מתפשט בכל הקדירה, והקדירה אסורה משום שמיד נעשית החתיכה נבילה שאף בדרך הלוכו אמרי' חנ"נ, אלא שהקשה דבכל אסור שנפל יהיה מקום הנפילה חנ"נ ויאסור לעולם, ובאמת התוס' בדף ק' הביאו קשויות רבינו אפרים דסובר דבדרך הלוכו אמרי' חנ"נ והקשו קושיא זו דבכל חתיכה נימא דמקום חתיכה נעשה נבילה ובחי' הגרע"א (חולין שם) תמה על הר"ן כקושיית הרשב"א מדוע הקדירה נאסרת ואין מצטרפים שאר החתיכות לבטל הטיפת חלב, ובשו"ת חתם

5 אולם הרע"א (שהובא בחת"ס) הקשה על תי' זה דהא איכא מ"ד בגמ' דאפשר לסוחטו מותר ואין החתיכה נעשית נבילה, ויקשה עליו מהמשנה, דהא לפי באור זה מבואר במשנה שמשערים בחתיכה לבדה ואין כל הקדירה מצטרפת לבטל החלב שהחתיכה נעשית נבילה ומוכח דאפשר לסוחטו אסור, והעלה בצ"ע, אולם כבר הבאנו דהרשב"א רצה לבאר כן בדעת רש"י ולא הקשה כקושיית הרע"א, ונראה ליישב דרש"י ביאר כן המשנה רק לדעת רב דקאמר דאפשר לסוחטו אסור, אבל המ"ד דאפשר לסוחטו מותר יפרש המשנה כמו שביארו התוס' דאיירי שכולה חוץ לקדירה ולכן משערים בחתיכה לבדה, והסיפא איירי דייער אה"כ החתיכה שמכיון שנתערבה עכשיו הטיפה בכל הקדירה משערים בכל הקדירה דסובר אפשר לסוחטו מותר, ונראה להוסיף דהרע"א הקשה קושייתו על הר"ן ובאמת בדעת הר"ן אין לתרץ כמו שכתבנו, דהא הר"ן כתב דאף אם כולה חוץ לרוטב אמרי' דהטיפה מתפשטת בלא הרוטב, ולכן שפיר הקשה הרע"א דלפי המ"ד דאפשר לסוחטו מותר מדוע משערים בחתיכה עצמה הרי צריך לשער בכל הקדירה דהא אפשר לסוחטו מותר ודו"ק, ונראה ליישב בדברי הר"ן מדוקדק דלא פשיטא ליה האי מילתא דהאסור מתפשט בלא רוטב, ואפשר דסיפיקת הר"ן הוא דוקא למ"ד דאפשר לסוחטו אסור אבל לדעת האומר דאפשר לסוחטו מותר ע"כ צריך לומר דאין האסור מתפשט בלא רוטב והרישא איירי דכולה חוץ לרוטב וצ"ב.

שהאסור מתפשט בכולה], ונראה דהטור לא למד בדעת רש"י כמו שלמדו רבותינו הפוסקים בדעתו, ובודאי הלך בעקבי אביו הרא"ש ושאר הראשונים בבאור שיטת רש"י, ולפי הרא"ש אין מוזכר כלל ברש"י דאם מקצתה ברוטב הוי כצלי שאין האסור מתפשט בכולו, אלא עיקר סברת רש"י הוא דהחתיכה נעשית מיד נבילה בדרך הלוכו ולכן אין לצרף את שאר החתיכות והרוטב לבטל את האסור לבדו, ובה מתורץ סתירת דברי הטור, דבאמת דעת רש"י דמקצתה ברוטב נחשב לבשול שהאסור מתפשט בכל הקדירה, וזהו שהביא הטור בשם רש"י בסי' קה, ובסי' צב שכתב הטור שרש"י סובר דאין לצרף שאר הקדירה היינו משום שמיד נעשה ההיתר נבילה וכמו שביארו הרא"ש והראשונים וא"ש היטב בעה"ת.

אולם באמת כבר הבאנו (באות ו) דמדברי המרדכי והראב"ה מבואר דלמדו בדעת רש"י כמו שלמדו הפוסקים דאם מקצתה ברוטב לא חשוב כבשול, ולפי המבואר אפשר ליישב מה שהביא הבית יוסף מהגהות מימוניות בשם הסמ"ג שאם החתיכה כולה תוך הרוטב שאין הרוטב מצטרף לבטל החלב, וביאר הב"י דאין הכוונה דכולה תוך הרוטב דזה ודאי דכל הקדירה מצטרף אלא כוונתו שכולה ברוטב חוץ מפניה העליון והחלב נפל על החלק העליון שאינו מכוסה ברוטב, אולם הדרכי משה כתב דהמרדכי כתב בדברי רש"י שמקצתה ברוטב ומשמע דדוקא אם מקצתה ברוטב אין מצרפים הקדירה אבל ככה"ג שכולה ברוטב חשוב כבשול, וסברת המרדכי והדרכי משה פשוטה דהרי כל החתיכה מונחת ברוטב והוי כבשול גמור שמתפשט בכל הקדירה ומאי איכפת לן שנפל על החתיכה מבחוץ והרי הרוטב מבלבלו, וצ"ע דעת הסמ"ג, ונראה דהסמ"ג למד בדעת רש"י כמו שבארנו בדעת הרא"ש והטור דבשעת נפילת הטיפה נעשה החתיכה נבילה, וזה שייך גם כשכל החתיכה ברוטב אבל פניה העליון מגולה ונפל הטיפה עליה

הראשונים דרש"י מודה דזה חשוב כבשול אלא שאין לצרף שאר הקדירה לבטל החלב משום שנעשה נבילה בדרך הלוכו, וביותר נראה דאדרבה לפי מהלך רש"י במשנה [לפי באור הרשב"א דאיירי שמקצתה ברוטב] מוכח מהמשנה עצמה דאם מקצתה ברוטב חשוב כבשול שהאסור מתפשט בכל הקדירה, דהרי לפי מהלך זה מבואר במשנה שאם מקצתה ברוטב נאסרת כל הקדירה מהחתיכה שנפל עליה החלב, ואם במקצתה ברוטב חשוב כצלי ואין האסור מתפשט בכל הקדירה יקשה היאך נאסרת הקדירה הרי אין הנאסר אוסר אלא במקום שהאסור הולך עמו (וכמו שהוכיחו התוס' בדף צו:), וממה דכל הקדירה נאסרת מוכח מהמשנה ובדעת רש"י דזה נחשב כבשול ממש שהאסור מתפשט בכולה מחמת ברוטב, [אלא שיש לדחות דבבשר בחלב דעת הש"ך בסי' קה סקי"ז דהנאסר עצמו יכול לאסור אף שאין האוסר מתפשט עמו, אולם הש"ך בעצמו הביא מהתורמת הדשן דגם בבשר בחלב בעינן שגם האוסר יתפשט עם הנאסר עי"ש, ולפי התרומת הדשן ועוד אחרונים שחולקים על הש"ך שפיר יש להוכיח מהמשנה דחתיכה שמקצתה ברוטב חשוב כבשול גמור], ולפי המבואר כאן מדברי הראשונים יבואר היטב מה שהבאנו באות הקודם מדברי רש"י דבבוק הוי כמו טיפת חלב, דרש"י לשיטתו דכל המשנה איירי בכה"ג שמקצתה ברוטב ונעשית נבילה בדרך הלוכו וממילא פשוט שהוא הדין דבבוק ודו"ק היטב.

ישב שימת הטור בדעת רש"י

י. ולאחר שזכינו לכל זה לדברי הראשונים בבאור דעת רש"י נראה דיתורץ בטוב טעם קושית הפוסקים דהטור סותר עצמו בדעת רש"י, [דבסי' צב הביא בשם רש"י דמקצתה ברוטב אין הקדירה מצטרפת לבטל האסור משום דאינו מתפשט בכל הקדירה, ובסי' קה כתב הטור בשם רש"י דאם מקצתה ברוטב נאסר כל הקדירה

הרי נעשה החתיכה מיד נבילה, אבל המרדכי לשיטתו למד דסברת רש"י דזה נחשב כצלי שאינו מתפשט ככולו ולכן בכה"ג זה נחשב כבשול ודו"ק.

ישוב שיטת הטור בדעת הר"י

יא. וכעת נבא ליישב בעז"ה מה שהקשו האחרונים סתירת דברי הטור בדעת הר"י, [דבסי' צב כתב בשם הר"י דמקצתה ברוטב משערים בכל הקדירה ובסי' קה כתב בשם הר"י דאין האסור מתפשט בכל החתיכה], ונראה דגם בזה יבוארו דברי הטור עפ"י דברי התוס' הרא"ש, דהנה חידוש הר"י הוא שאם נפלה הטיפה על חתיכה שמקצתה ברוטב משערים בכל הקדירה משום שהטיפה מתפשטת בלכ הקדירה, ויש לומר שני טעמים מדוע הטיפה מתפשטת בכל הקדירה, הטעם הא', דאף שהחלק העליון הוא חוץ לרוטב אבל כיון שחלק מהחתיכה נמצא בתוך הרוטב הרי זה נחשב כבשול, והרוטב שלמטה פועל על החלק העליון ומושך הטיפה לכל הקדירה, ויש לומר עוד טעם בדעת הר"י, דבאמת החלק שמחוץ לרוטב אינו נחשב כבשול וכמונח בתוך הרוטב, אבל בכל זאת סובר הר"י דאפשר לצרף את הרוטב לבטל הטיפה, דהכלל הוא דטיפת חלב מתפשטת בכל החתיכה אף בלא רוטב, ואפי' כולה חוץ לרוטב הטיפה מתפשטת בכל החתיכה, [וביאר הש"ך (צב. ג) דדוקא בטיפת חלב שהוא צלול נאסר בלא רוטב, אבל באסור גוש בעינן להרוטב, ובלא רוטב נאסר רק כדי קליפה], ולכן י"ל דאם מקצתה ברוטב כיון שדרך הטיפה להתפשט בכל החתיכה, ממילא הטיפה מתפשטת גם להחלק שבתוך הרוטב, ולאחר שהגיעה הטיפה לחלק שבתוך הרוטב הרוטב מבליב אותה לכל הקדירה כמו בכל בשול, והנפק"מ בין שני הטעמים שכתבנו הוא באסור גוש שנפל על חתיכה שמקצתה ברוטב, דלפי הטעם השני אין האסור מתפשט בכל החתיכה ורק כדי קליפה נאסר, דדוקא בטיפת חלב

שמתפשטת לכל החתיכה בלא רוטב בזה חידש הר"י דלאחר שהטיפה מגעת לחלק התחתון הרוטב מבליבלה לכל הקדירה, אבל באסור גוש שאינו מתפשט רק כדי קליפה הרי אינו מגיע לחלק שבתוך הרוטב וממילא אינו מתפשט לכל הקדירה בלא רוטב, אבל לפי הטעם הראשון אף באסור גוש נאסרת כל החתיכה, דכיון שמקצתה ברוטב הרי זה נחשב כבשול גמור והרוטב פועל גם על החלק העליון שמחוץ לרוטב והאסור מתפשט בכל החתיכה כמו בבשול.

והנה הפוסקים שהקשו סתירת דברי הטור למדו בדעת הר"י דאף באסור גוש האסור מתפשט ככולה ע"י הרוטב [ולכן הקשו על הטור שאם נפל אסור גוש לפי הר"י צריך לאסור כל החתיכה] ומוכח שלמדו כהטעם הראשון דמקצתה ברוטב נחשב לבשול ממש, אולם בדברי התוס' הרא"ש מבואר כהטעם השני שבארנו בדעת הר"י, דהתוס' הרא"ש (בדף קח.) העתיק בשם הר"י בזה"ל ואם היה מקצתה בתוך הרוטב בכל מה שבקדירה משערין, כי אותו מקצת כשמגיע לשם מבליבל אותה בכל הקדירה, ולא אמרי' מה שחוץ לקדירה נאסר ואוסר שאר חתיכות דאין חתיכה נעשית נבילה מקצתה עכ"ל, וגם בחידושי הנמוקי יוסף שם העתיק לשון זה בשם התוס' הרא"ש עי"ש. ומבואר להדיא בדברי התורא"ש שהטעם שמתפשט לכל הקדירה אף שנפל על החלק שמחוץ לרוטב 'כי אותו מקצת כשמגיע לשם מבליבל אותה בכל הקדירה', וזהו ממש כהבאור השני דלאחר שהטיפה מגעת לחלק התחתון שבתוך הרוטב אזי הרוטב מבליבו, ולפי"ז באסור גוש שאין סברא זו שאינו מתפשט לחלק התחתון אין כלל חידוש הר"י שהאסור מתפשט ככולה, [ובאות יג הבאנו מהיבין דעת שדקדק כן מדברי המרדכי שכתב כמו התורא"ש עי"ש], ודאיתנא להכא יתורץ בטוב טעם דעת הטור, שבסי' קה כתב שדעת הר"י שאם נפל על חתיכה שמקצתה ברוטב חשיב כצלי ונאסר רק כדי קליפה, ותמהו הפוסקים דהא בסי' צב הביא דעת

הקדירה, ולכן מחלק הטור שהר"י סובר כן רק בסי' צב בטיפת חלב שהחלב מתפשט לחתיכה עצמה גם בלא רוטב ולאחר מכן הרוטב מבלבלו לכלכ הקדירה, אבל בשאר אסורים שאינו אוסר בלא רוטב רק כדי נטילה אין האסור מגיע לחלק התחתון וזה נחשב כצלי שנאסר רק כ"ק, ולכן כתב הטור בסי' קה בשם הר"י שרק כדי קליפה נאסר. ובדעת רש"י למד הטור שאם מקצתה ברוטב זה נחשב ככולה בתוך הרוטב ממש שהרוטב מפעפע את האסור לכל החתיכה והקדירה, ולכן כתב בסי' קה שדעת רש"י הוא שמקצתה ברוטב נחשב ככשול ונאסר הכל, אבל בטיפת חלב סובר רש"י שהחתיכה נעשית נבילה בשעה שהחלב מתפשט בה ולכן אין מצרפים שאר הקדירה לבטל החלב שכל החתיכה כבר נעשית נבילה ועכשיו צריך לבטל גם את הבשר וזהו שהביא שיטת רש"י בסי' צב, וראה בהערה מה שנתבאר יותר בשיטת הטור בדברי רש"י.⁷

ביבין דעת דייק במרדכי בהתורא"ש, ותמוה דבמרדכי מוכח שחולק על התורא"ש.

יג. ומצאתי להמהר"י קוטנא ביבין דעת (סי' צב) הביא לשון המרדכי (סי' תרצא)

הר"י דאם נפלה טיפת על חתיכה שמקצתה ברוטב אפשר לצרף כל הקדירה שהחלב מתפשט בכל החתיכה, ולפי דברי התוס' הרא"ש מיושב היטב דהטור ודאי הלך בעקבי אביו הרא"ש, ודוקא בטיפת חלב איכא סברא מיוחדת דכיון דהחלב מתפשט בכל החתיכה לכן כשמגיע החלב לחלק התחתון הוא מבלבלו, אבל בסי' קה דאין שייך סברת הרא"ש דאיירי באסור גוש שאין מתפשט רק כדי קליפה ואינו מגיע לחלק התחתון שיתפשט ע"י הרוטב, אין נאסר רק כדי קליפה כמו בכל אסור שאינו מתפשט בלא רוטב וא"ש היטב בעזה"ת.⁶

סיכום ישוב שיטת הטור בדעת רש"י והר"י

יב. ולסיכום נכתוב בקצרה מה שנתבאר בישוב שיטת הטור בהאי סוגיא, דשיטת הר"י דמקצת החתיכה נחשב ככולה ברוטב הוא בסוגיא דטיפת חלב שאם מקצת החתיכה ברוטב משערים בכל הקדירה לבטל הטיפת חלב, ומבאר התוס' הרא"ש הסברא בזה שבטיפת חלב הכלל הוא שהטיפה מתפשטת בכל החתיכה אף בלא רוטב, ולכן לאחר שהטיפה מגעת לחלק התחתון הרוטב מבלבל החלב ומפעפע לכל

6 והנה הבאנו לשון התוס' הרא"ש שהקשה 'ולא אמרי' מה שחזן לקדירה נאסר ואוסר שאר חתיכות, דאין חתיכה נעשית נבילה מקצתה עכ"ל. ויש לעיין מדוע לא תי' כמו שתרצו התוס' בדרך הלוכה לא אמרי' חנ"ג, ובפרט שברף ק כתב כקושית וכת' התוס' ומדוע כאן חזר והקשה ותי' רק דחצי חתיכה לא הוי נבילה, ויש לתרץ דבאמת הפמ"ג (שפ"ד צב סק"ב) תמה בזה מהו הסברא והרי אפשר לסוחטו אסור מן התורה, ובחזו"א (יו סק"א ועוד) ביאר דבמקום נפילת האסור לא נבלע החלב בבשר כלל כיון שהוא מפעפע עכשיו מכח הרוטב ע"ש, (ועי' חיי הרי"ם חולין צו שביאר באופ"א), ולפי"ז י"ל דסברת החזו"א לא שייך כאן, דשאני הכא מכל חתיכה שמתפשט, דהתם מתפשט בפעם אחת ובכח אחד ולכן לא נעשה נבילה מתחילה כלל, אבל הכא מתחילה אין בו כח להתפשט דאין לו רוטב, ורק לאחר שהחלב שבחלק התחתון יצא מהחתיכה לרוטב אזי נתפשט אפשר שאין זה בכלל סופו להתפשט, ולפיכך הוכרח התורא"ש לתרץ דבדברי חתיכה לא נעשה נבילה, וכסברא זו בארו בדעת הט"ז בסי' צב סק"ב שכתב בדעת רש"י דלאחר שנאסרה החתיכה שוב החלב והבשר מתפשט בכל הקדירה ואוסר הכל, ותמוה דכיון שהיה סופו להתפשט לא נעשה מתחילה נבילה, ובארו דהכא אינו מתפשט מכח ראשון אלא מכח שני ולכן מתחילה נבלע החלב לגמרי בבשר ורק אח"כ מתפשט לכל הקדירה ודו"ק.

7 ובאמת לא מצוינו מקור מפורש בדברי רש"י למה שכתב הטור בסי' קה בשמו דמקצתה ברוטב נחשב ככשול ממש וככולה ברוטב, ואם בדעת הר"י סובר דדוקא בטיפת חלב סובר כן, מנין הוציא הטור דרש"י סובר כן אף בשאר אסורים, ואולי מצא כן בדברי רש"י בתשובה או מפי השמועה, ואולי יתכן לומר בזה דהנה נתבאר באות ט שרש"י ביאר המשנה ברף קח שמבואר 'טיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה אסור' שאיירי שמקצתה ברוטב ומשערים בחתיכה לבדה משום שברך הלוכה

שנתבשל בו גיד האסור מתפשט בכל החתיכה אף שרק מקצתה ברוטב, ומבואר להדיא שהשוו אסור צלול לאסור גוש שגם באסור גוש נאסרה כל החתיכה לדעת הר"י, ומוכח דלא כבאור הרבינו פרץ בדעת הר"י, ובשלמא בדעת התורא"ש והטור מיושב דנתבאר לעיל באור אחר בדברי התוס' שם, אבל לדעת המרדכי והאחרונים צ"ע דלפי הרבינו פרץ קשה היאך למדו התוס' מטיפת חלב שהוא צלול לירך שנתבשל בו גיד שהוא אסור גוש וצ"ע. ועוד תמוה דהיבין דעת מיישב לפי חידושו זה מש"כ הש"ך בסי' קה סק"יז (שכבר תמהו עליו הפליתי ובחזו"א טז, ד ע"ש), ודבריו צ"ע טובא דזה ברור דהש"ך למד בדעת הר"י דגם באסור גוש חשיב כבשול שהרי הש"ך הקשה והגיה בדברי הטור בסי' קה לגבי אסור גוש דאם מקצתה ברוטב חשיב כבשול, וע"כ שלא למד כבאור הרבינו פרץ בדעת הר"י, וצ"ע.

בירור דעת המרדכי בשיטת רש"י

אם חצי חתיכה הוי נבילה

יד. ובעיקר שיטת רש"י מצינו במרדכי שיטה מחודשת שהביא בשם הראב"ה בבאור דעת רש"י שבמקצתה ברוטב נאסר רק החלק העליון ואין הרוטב מפעפע לחלק התחתון, ומוסיף בזה"ל ולא אסרה את השאר כיון שפעפוע גוף האסור אינו מגיע אליהן אפי' משהו ולא אמרי' חנ"נ עד מקום שנבלע שם עכ"ל הראב"ה, ונראה לי דהיינו כרא"מ כפי' דלא אמרי' חנ"נ בחצי חתיכה

בשם רבינו פרץ (והוא בהגהות הרבינו פרץ על הסמ"ק סי' ריג) שכתב בטעם הר"י בזה"ל וא"ת היא גופא טעמא בעי איך יתכן טעם זה שיועיל הרוטב לאותו שבולע חוץ לרוטב וי"ל דטעמא רבה איכא שהרי אע"ג דקי"ל אסור הנבלע בחתיכת היתר אין מתפשטת מחתיכה לחתיכה כי אם ע"י רוטב כדמוכח בההיא דטיפת חלב מ"מ באותה חתיכה עצמה מתפשט בכולה אפי' בלא רוטב כדמשמע בההיא דטיפת חלב, הילכך כשמקצת חתיכה בתוך הרוטב ונפלה הטיפה על אותו מקצת שחוץ לרוטב אותה הטיפה מתפשטת בכל הרוטב ובכל החתיכות שבכל הקדירה, שהרי אע"ג שנפלה באותו מקצת שחוץ לרוטב מ"מ היא מתפשטת בכל החתיכה כמו שפירשתי וכיון שמתפשטת גם באותו חצי שבתוך הרוטב הרי היא חוזרת בכל הקדירה ע"י הרוטב כ"נ למורי הר' פרץ שי' עכ"ל המרדכי. ודקדק היבין דעת דטעם הר"י הוא דמתפשט בכל הקדירה משום שהחלב מגיע עד לחלק התחתון שבתוך הרוטב ואז הרוטב מבלבלו בכל הקדירה [וכמו שדייקנו בלשון התוס' הרא"ש], ולפי"ז חידוש היבין דעת דאם נפל אסור גוש שאינו מפעפע בכל החתיכה דהר"י מודה בזה דאין נאסר רק כדי קליפה ואינו מתפשט בכל הקדירה, וזהו ממש כמו שבארנו בדעת התוס' הרא"ש והטור.

אולם באמת בדעת המרדכי צ"ע לומר כן, דהלא הוכחנו לעיל שלמד בדברי התוס' בדף צו כמו שלמדו הפוסקים, דמבואר שם דלפי הר"י בין בטיפת חלב ובין בירך

נעשית החתיכה נבילה, והבאנו שם שרש"י ביאר דברי רב בגמ' שאם החתיכה נאסרה הרי היא אוסרת את כל הקדירה דמין במינו לא בטל, ויל"ע לרש"י לדעת האמוראים שסוברים דמין במינו בטל מהו דין הקדירה ומהו השעור שתהיה הקדירה אסורה, ומסתימת המשנה ורש"י שלא חילקו בזה משמע שמשערים בקדירה נגד כל החתיכה שנאסרה, שאם אין ס' נגד החתיכה הקדירה נאסרת ואם יש ס' נגד החתיכה הקדירה מותרת, ובאמת זה תלוי בדין חתיכה שמקצתה ברוטב האם נחשב כמונח ברוטב או לא, שאם נחשב כמונח ברוטב צריך לשער בקדירה נגד כל החתיכה שהקדירה מקבלת טעם החתיכה שמונח מקצתה ברוטב, אבל אם אינו נחשב כמונח ברוטב צריך לשער רק נגד החלק שמונח בתוך הרוטב, ומסתימת המשנה ורש"י שלא דקדקו לומר שצריך לשער רק נגד מקצת החתיכה משמע שמשערים נגד כולה וזוהי מוכח שחתיכה שמקצתה ברוטב נחשב ככולה ברוטב וכבשול גמור, ומכאן הוציא הטור שרש"י סובר שאינו נחשב כצלי אלא כבשול וכל החתיכה נאסרת ועדיין צ"ע.

ומזה משמע שאם היה האסור מגיע יותר היה אוסר הכל ואף שהוא רק חצי חתיכה, ותמוה היאך כתב המרדכי דהראבי"ה סובר כהרא"מ דאין חצי חתיכה נעשה נבילה, וכתב היד יהודה שמצא בפלתי שלמד גירסא אחרת במרדכי שאין הראבי"ה סובר כהרא"מ עכ"ד היד יהודה, ולפי"ז מיושב מה שהקשינו מדוע לא תי' המרדכי כמו שתי' התוס' דאין הנאסר אוסר אלא במקום שהאסור עמו, דבאמת זהו כוונת הראבי"ה לתרץ דאין האסור מגיע לשם ולכן אין הנאסר אוסר לבדו, וכן מיושב דכיון שחצי חתיכה הוא נבילה לכן אם ניערה אח"כ אוסר משום חנ"נ, ומכח קושיות אלו מוכח כגירסת היד יהודה, אולם יש לציין דהפלתי בסי' קא הביא דברי הש"ך והמרדכי כמו שכתובים לפנינו ולא הגיה כלל (ואולי בסי' צב הוא ט"ס בפלתי שהרי לא כתב להדיא להגיה המרדכי רק הביא דבריו), ועיינתי בגוף דברי הראבי"ה (תערובת סי' אלף קיא) שעוסק שם בענין חנ"נ ומחדש כדברי התוס' שאם האוסר אינו הולך עם הנאסר לא אמרי' חנ"נ וע"ז מביא דברי רש"י שהביא המרדכי, ובהמשך מביא הוכחת התוס' דכל כ"ק יאסור את הכ"ק הסמוך לו מדין חנ"נ ומוסיף הראבי"ה ומה סברא היא לחלק בין כל החתיכה לחציה או שלישתיה וכו', ומבואר להדיא דהראבי"ה חולק על הרא"מ והיאך כתב המרדכי בבאור דברי הראבי"ה שהוא סובר כהרא"מ, ולכן נראה דעכצ"ל כהגהת הפלתי והיד יהודה דלא סבירא ליה כהרא"מ, והיינו דהראבי"ה מפרש דאין הכדי קליפה אוסר משום שאין האסור מתפשט עמו, והמרדכי הכריח מדבריו ומדברי רש"י דגם בחצי חתיכה אמרי' חנ"נ וא"ש היטב בעזה"ת.

עכ"ל המרדכי. ומבואר שהוקשה לו שהחלק העליון יאסור הכל מדין חנ"נ וע"ז תי' דמקצת חתיכה לא נעשה נבילה, ויש לתמוה מדוע לא תי' דאין הנאסר אוסר אלא במקום שהאסור הולך עמו וכאן אין האסור אוסר אלא במקום שהאסור הולך עמו, וכאן האסור אוסר רק כדי קליפה, וכ"כ התוס' בדף צו ליישב הא דלא אמרי' דכל כדי קליפה הוי חנ"נ, ועוד קשה דאם רש"י סובר כדעת הרא"מ שאין חנ"נ בחצי חתיכה יקשה דא"כ כשניער החתיכה בקדירה האיך אוסר שאר הקדירה דהא לא הוי חנ"נ בחצי חתיכה. [ויש שכתבו לתרץ שאזי יאסור מדין דבוק, וכן תי' הפמ"ג משב"ז ג ורע"א סי' צ ס"ח בדעת התורת חטאת עי"ש, ועי"ל למפש"כ הרע"א בתוס' בדף ק' דלרא"מ אם נפלה החצי חתיכה לתוך הרוטב הוי בשול דאורייתא והוי נבילה עי"ש ודו"ק]

וראיתי בפלתי (צב סק"ו) שהעתיק דברי המרדכי דרש"י לא סבירא ליה כהרא"מ, וכן הגיה הגרשמ"ר (הובא בהגהות על המרדכי במהדו' וגשל), והש"ך בסי' קא סק"ו הביא דברי הדרכי משה שכדי קליפה אין אוסר בחתיכה הראויה להתכבד ולמד כן מהא דכתבו התוס' בשם הרא"מ דמקצת חתיכה לא נעשה נבילה, ודחה הש"ך דאין לדמות חנ"נ לחהר"ל דהא שיטת הראבי"ה דכדי קליפה אוסר בחתיכה הראוי להתכבד והוא גם סובר דמקצת חתיכה לא נעשה נבילה כמו שהובא בשמו במרדכי פ' כל הבשר עכ"ד הש"ך, וכוונתו לדברי המרדכי שהבאנו, ומבואר דלמד דברי המרדכי כפשוטן, ומצאתי ביד יהודה (שם סק"ד) שתמה על הש"ך דבמרדכי מוכח דהראבי"ה אינו סובר כהרא"מ, דהא המרדכי הביא מקודם דברי הראבי"ה שאין נאסר משום שאין בלוע החלב מגיע אליהן אפי' משהו

בענין אינו יודע אימתי שבת

שבת ס"ט ע"ב

דן באחד דלא יודע אימתי שבת דתקנו לו חכמים לספור ז' ימים ולשמור אותו יום כיום שבת / חוקר האם יש ליום שבתו דין "זכרון שבת" או דין "שבת חדש" ונפק"מ לדינא / מבאר מבוכה בפוסקים אם יש להניח תפילין ביום זה אם לאו / מוכיח דשייך ענין זה למעשה גם היום במקומות כמו מדינת יפן [Japan] דנחלקו פוסקי זמננו האם שבת שם הוא ביום ז' או ביום א' לפי חשבון אומות העולם

אי לא עביד מידי בההוא יומא לימות", מת' הגמ' "דעביד מאתמול שתי פרנסות".

ועל זה הקשתה "ודילמא מאתמול שבת הואי", פי' רש"י "ונמצא מחלל שבת שלא לפקוח נפש", ומיישב "אלא כל יום ויום עושה לו פרנסתו, אפי' ההוא יומא". שואלת הגמ' לפי"ז דעושים מלאכה בכל יום - "וההוא יומא במאי מינכר ליה", ומסיק דזה ניכר "בקידושא ואבדלתא"³, פי' רש"י והר"ן ענין קידושא ואבדלתא - "לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים ולא תשתכח שבת ממנו", עד כאן תוכן הסוגיא הנוגע לנו.

נמצינו למדים דאין היום דעושה קידושא ואבדלתא במדבר באמת יום השבת הנקרא "שבת בראשית", אלא דהוי תקנת חכ' לעשות זכר ליום השבת באחד מימי השבוע, ולא משנה אם זה באמת שבת או לא.

א

מביא סוגיא דהולך במדבר ואינו יודע אימתי שבת דסופר ז' ימים ועושה קידושא ואבדלתא

א] גרסינן בשבת (ס"ט ב') "אמר רב הונא היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת מונה ששה ימים ומשמר יום אחד..", פי' רש"י "מונה ו', מיום ששם אל לבו שכחתו ומשמר השביעי". ובהמשך הגמרא למטה מיניה "אמר רבא בכל יום ויום עושה לו כדי פרנסתו בר מההוא יומא", פי' הר"ן "כלומר ולא יותר דדלמא שבת הוא. ולא פרנסה מרווחת אלא מצומצמת כדי שיוכל לחיות בה אותו יום בצמצום"¹, שלא הותר לו אלא מפני פקוח נפש בלבד"². ומקשה הגמ' "וההוא יומא ימות", מפרש הר"ן "דכיון דאתמול לא עבד אלא כדי פרנסה מצומצמת

1 וכתב הבה"ל (סי' שד"מ סעי' א' ד"ה ואז) "כתב בתור"ש דאם יכול להתענות יום אחד בלי סכנה אסור לו לעשות מלאכה באותו יום דאין כאן פקו"נ. ועיין בספר בגדי ישע שחולק עליו וסובר דאין צריך לסגף עצמו בתענית כדי שיוכל למהר לצאת מן המדבר..". וז"ל הריטב"א (ד"ה וההוא יומא לימות) וא"ת וכי מפני שיתענה יום אחד בשבוע ימות, וי"ל דעל כרח' מיירי הכא שאינו יכול לעמוד בלא אכילה, דאי כשיכול להתענות אפי' בשאר ימים נמי אסור לעשות מלאכה.. וחזינן דהתור"ש כיוון להריטב"א. אמנם ז"ל המאירי (שם) "ואפי' ביום שהוא מונה לשם שבת אין מצריכין אותו להתענות, ונראה לי הטעם מפני שאין מתירין לו בשאר ימים אלא לכדי חייו בצמצום וכל שמחיייתו מצומצמת בכל יום אף תענית של יום אחת סכנה לו", וזה כהבדגי ישע, והמשמרת מועד (ד"ה כל יום) מכריע כהבדגי ישע ומאירי, עיי"ש מילתא בטעמא.

2 ואע"ג דרוב ימים הם חול [והוי לן תלות דכל יום הוא לאו שבת] זה מקרי קבוע [והוי כספק השקול, דספיקא לחומרא ואולי כל יום הוי שבת] (מג"א שם ס"ק א'). ועיין עוד בזה בחו"ד (סי' קפ"ד ס"ק ו') בשם הפרי חדש, ובשו"ת דברי חיים (אבה"ע סי' נ"ה) עוד בעניני ספיקות בימים, ואכ"מ.

3 ובריטב"א (שם ד"ה בקדושה) "פי' בפת, דאילו ביין ליכא במדבר מן הסתם. ואם אין לו פת מקדש ומבדיל בתפלה", וכן פסק המשנ"ב (שם ס"ק ג').

הוי מטעם דכולם אסורים במלאכה מטעם דכל יום הוי ספק האם זה שבת או לא, וכן בכל יום הוא עושה כדי פרנסתו שלא יגוע בארץ גזרה וימות ברעב. והקשו ע"ז הר"ן ושאר ראשונים ולימא דמינכר ליה שבתו בתחומין בזה שאינו מהלך באותו יום חוץ לתחום, ובשאר ימים ודאי יוצא חוץ לתחום, דיש בזה פקוח נפש, דאם לא כן יעמוד לעולם במדבר וימות בארץ גזרה.

ותוס' (ד"ה עושה) השיב בזה ב' תירוצים:

א. משום דאין זה היכר שבת כמה שיושב ואינו הולך.⁴

ב. אפי' ביום שמשמר ה"שבת" שלו, הולך כמו שרוצה, והשתא לא מינכר שבת אלא בקידושא, ופסק המשנ"ב (ס"ק ח') כתירוף בתרא דמותר אפי' כמה פרסאות, ומבאר הטעם בזה "שאם ישאר במדבר לעולם יחלל שבת וימות בארץ גזרה". חזינן דס"ל להמשנ"ב דסברת תוס' הוא - הגם דאין בזה ממש פיקוח נפש לא ללכת חוץ לחתום ביום השבת שלו כיון שהוא הולך כמה שהוא יכול בשאר הימים, אע"פ כן התירו לו חכמים ללכת כמה שיכול גם בשבת שלו כדי שהוא יוכל לצאת מהמדבר ולא יצטרך להמשיך לחלל שבת במדבר.

והר"ן ג"כ תירץ כתי' בתרא דתוס', אמנם בנוסח אחר קצת, וז"ל "דאפי' בההוא יומא נמי מותר לצאת חוץ לתחום הואיל ותחומין דרבנן". מבואר דהר"ן התיר מטעם דתחומין דרבנן, משמע מדבריו דמותר ללכת יותר מאלפים אמה דהוי דרבנן, אבל לא יותר מי"ב מיל דהוי דאורייתא, וזה לא כסברת המשנ"ב דהתירו לו חכ' ללכת כמה שרוצה אפי' יותר מי"ב מיל, מטעם דאם ישאר

ב] הקשה הריטב"א (שם) היאך יאמר קידוש דהוי ברכה על הספק, דכי אמרי' ספק ברכות בדאורייתא חוזר הני מילי כשהוא יודע שהוא חייב בברכה בתורת ודאי, אלא שהו' מסופק אם בירך אם לאו, אבל כאן זה גופא הספק אם הוא חייב לקדש אם לאו, בזה קיי"ל דספק ברכות להקל, אפי' בדאורייתא. וכוונתו בזה, דרק במקרה דיש לו ודאי חיוב דאורייתא - "חזקת חיוב" - ויש לו ספק אם קיים את חיובו אם לאו בכגון דא קיי"ל שיש לו לברך, אבל במקרה דהוא גופא מסופק האם בכלל מתחיל חיובו אם לאו בזה הכלל הוא - "ספק ברכות להקל", מפני חשש הזכרת שם שמים לבטלה ח"ו. ומיישב הריטב"א בזה בב' אופנים:

א. דספק ברכה לבטלה אינו אלא דרבנן, וחדשו חכ' דגם בספק קיום מצוה דזכור את יום השבת מקדשים אפי' מספק.

ב. דבאמת מקדשים בלא ברכה קאמר.

ונוטה הריטב"א כתי' קמא, וכן ס"ל להמשנ"ב (שם ס"ק ג', ושעה"צ ס"ק ב') דכתב לתרין האיך התירו לו חכ' לברך ברכת קידוש והלא עכ"פ מידי ספיקא לא נפקא, ומיישב שתקנו חכמים לקדש ביום השבת שלו, לזכרון שלא תשתכח תורת שבת ממנו.

איברא נראה דיש ליישב ענין זה באופן אחר, ויש בזה נפק"מ לדינא כדאבאר - ונלך חסדר:

ב

מדויק שנחלקו תוס' ור"ן בסוגיא האם אחד שאינו יודע אימתי שבת מותר לעשות מלאכות דרבנן גם ביום שבתו אם לאו

ג] הנה סיבת הענין דהקשה הגמ' דלא ניכר שינוי מהיום ז' שלו לשאר ימי השבוע

4 ולכאורה לזכרון שבת צריך לעשות מעשה בקום ועשה וכאן הוי שוא"ת. והעירו לי הערה נפלאה על דברי תוס' והוא - דאם אין בזה שהוא יושב ואינו הולך במדבר שום היכר לשבת א"כ למה באמת הוא לא הולך יותר מאלפים אמה, ומאי שנא יום זה מכל יום אחר דמותר ללכת כמה שהוא יכול כדי לצאת מהמדבר משום סכנה. ואין לומר דיש ליום זי"ן דין כיום שבת - דבהו"א עדיין לא חידש הגמ' דתקנו חכ' יום שבת חדש, וצ"ע.

במדבר לעולם יחלל שבת וימות בארץ גזרה, ובמאי פליגי הר"ן והתוס'.

ד] ולכאורה דברי הר"ן דמתיר לצאת מהתחום הואיל ותחומין דרבנן הוי מכח הדין דספיקא דרבנן לקולא. והענין הוא דכל יום שהוא במדבר ולא יודע מתי הוא שבת, הוי ספק אם זה יום השבת או לא, וממילא כל מלאכה דצריך לעשות שם הוי בגדר ספק עשיית מלאכה בשבת, אבל ספק איסור במלאכת דרבנן הוי מותר מדין ספק דרבנן לקולא דאולי אין זה יום השבת. שוב ראיתי באליה רבא (שם אות א') דכך פירש את דברי הר"ן, וע"ע בפמ"ג (שם א"א ס"ק ג').

ובדעת תוס' דחידש היתר מיוחד ללכת כמה שירצה ביום השבת שלו כדי שלא ישאר במדבר וימשיך לחלל את השבת שם, מבאר המג"א (שם ס"ק ג'), דחולק על הר"ן בזה דספק דרבנן לקולא, וס"ל דאין להתירו ביום השבת שלו לעבור אפי' על איסור דרבנן⁵, והא דהתירו ללכת כמה שירצה הוא מטעם ספק סכנה. אך אין דברי המג"א מוכרחין, דהא"ר חולק על ביאורו בדברי תוס' וכתב דאפ"ל דגם תוס' יודה להר"ן דמותר לעשות איסור דרבנן כל יום מטעם ספק דרבנן לקולא, אלא דתוס' בא להקל עוד יותר - דמותר ללכת אפי' יותר מי"ב מיל [דהוי ספק איסור תורה] משום סכנה.

ה] והנה המג"א מבאר את דבריו אליבא דתוס' דלמה לא נאמר בזה ספק דרבנן לקולא וז"ל "וואע"ג דקי"ל ספיקא דרבנן לקולא, כיון דחל עליו שבת אסור בכל, כמו ביו"ט שני דהוי נמי ספיקא ואיסור שבות" עכ"ל, דמחדש המג"א דהיום השבת שלו הוי אסור במלאכה כעין מה שתקנו חכ' יו"ט שני של גליות.

וביאור דבריו הוא כך, כמו דכך תקנו חכ' דיו"ט שני של גליות הוי כמו יו"ט ראשון עם כל דיני יו"ט, וממילא אסור לעשות אפי' איסורים דרבנן ואיסורי שבות, דלכאורה היה להתיר ספק איסורין דרבנן מטעם ספק דרבנן לקולא, אלא דכך תקנו חכ' כדי שלא יבא לזלזל בקדושת היום, ה"ה בזה דמהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת - כך תקנו חכ' דביום "השבת" שלו, הוי כמו שבת בראשית עם כל דיני שבת, וממילא פשוט דיום זה אסור לעבור אפי' על איסור דרבנן, והדברים נפלאים וראויים למי שאמרם.

ג

חוקר האם היום זי"ן נחשב כיום שבת חדש או דהוי יום זכרון לשבת / מיישב איך מקדשים עם כרכה / מוציא מקור להתפלל צלותא
 דשבתא ביום זה

ו] יש לחקור האם היום הוא שומר שבתו במדבר הוי מדין "זכור את יום

5 ומה שכתבתי דאין לעשות מלאכה דרבנן ביום השבת שלו, משמע דבשאר ימי השבוע מותר, וכן הוי דעת המג"א, אבל התוספת שבת משיג על המג"א בזה וס"ל דאין להתיר ספק דרבנן אפי' בשאר ימי השבוע, עיי"ש טעמו.

יצא לנו ג' שיטות:

א. א"ר דמותר לעשות איסור דרבנן כל יום במדבר אפי' ביום השבת שלו.

ב. מג"א דשאר ימי שבוע מותר איסור דרבנן, וביום השבת שלו אסור הכל.

ג. תוספת שבת דאסור לעשות אפי' איסור דרבנן כל יום.

והנה המשנ"ב (שם ס"ק ט') מביא המג"א והא"ר אבל לא דברי התוס' שבת, ולא ידעתי למה.

והא דס"ל לא"ר דמותר לעשות איסור דרבנן אפילו ביום השבת שלו, הוי מטעם דאין היום דמקדש בו באמת יום השבת אלא זכרון שבת, וממילא שייך לומר ספק דרבנן לקולא. והמג"א דס"ל דביום השבת שלו אסור הכל, הוי לשיטתו דתקנו לו חכמים יום שבת חדש וממילא אסור ג"כ לעשות מלאכה דרבנן, כדאבאר כ"ז בסמוך.

ומצאתי בשו"ת מהר"י אסאד (יו"ד סי' ק"צ ד"ה והנה המג"א) דג"כ ביאר המג"א לשיטתו וע"פ זה כתב לחדש באשה ששכחה עונת הוסת שלה, אם צריכה לחוש לכל הימים עד שבא הוסת כמו הדין במי ששכח

יום שבתו לשאר ימי השבוע, רק דיש דין נוסף ביום שבתו לקיים מצות זכירת יום השבת ע"י קידושא ואבדלתא, ותקנו דזכירה דא יהי' באותו יום כל ימי חייו במדבר.⁷ אבל תוס', אליבא דהמג"א ס"ל דשאני יום שבתו מכל שאר ימי השבוע דביום זה תקנו לו חכ' יום שבת חדש, ומטעם זה לא שייך היתר לעשות מלאכות דרבנן מדין ספק דרבנן - דכך תקנו לו חכ' דזה יום שבתו עם כל דיני שבת כל ימי חייו במדבר.⁸

[ז] מעתה הדרן למאי דאתאן עלה למה דהקשה הריטב"א (אות ב') דהיאך יאמר קידוש דהוי ברכה על הספק, דהנה לפי יסודו דהמג"א אתי שפיר היטב - שתקנו לו חכ' דזה יום שבתו כ"ז דהוא נמצא במדבר ואינו יודע אימתי שבת, וכמו דכך תקנו חכ' ביר"ט שני לקדש, ה"ה כך תקנו למי שאינו יודע אימתי שבת.

והנה חזינן חידוש בנהר שלו' דכמו דעושין קידושא ואבדלתא ה"ה דמתפללין צלותא דשבתא, ומביאו הפמ"ג (מ"ז ס"ק א'), והמשנ"ב (ס"ק ג'), ומוסיף הפמ"ג דגם

השבת", וכמו דשאר העולם מקיים מצות זכור ביום השבת עצמו, ההולך במדבר מקיימו באחד מימי השבוע כיון דהוא אנוס ולא יכול לקיימו בשבת עצמו, כיון דלא ידוע לו מתי שבת. וז"ל המאירי (שם) "והאין זה [קידושא ואבדלתא] אלא לזכרון בעלמא שיהא לו יום חלוק משאר הימים שלא תשתכח ממנו תורת שבת", או דילמא תקנו חכמים יום מיוחד דהוי יום זה בשבילו כיום "שבת חדש", עד שהוא יחזור לישוב וישמור שבת בראשית.

ונמצינו למדין לפי דברינו הנר' למעלה דבזה גופא נחלקו הר"ן והתוס' אליבא דהמג"א⁶, דלהר"ן דס"ל דמותו דרבנן משום ספק דרבנן מוכח דשמירת שבתו במדבר הוא מדין זכור את יום השבת דהוא מקיים אותו באחד מימי השבוע. והענין הוא דחזינן מזה דס"ל להר"ן דכמו שבשאר ימי שבוע דמותו בעשיית מלאכות דרבנן מדין ספק דרבנן לקולא ה"ה יום שבתו במדבר מותר לעשות מלאכה דרבנן מטעם ספק דרבנן לקולא, מוכח דאין הבדל בעצם בין

מתי יום השבת. והעלה לדינא, לחלק בין שכח יום השבת דאסור לעשות מלאכה דרבנן ביום השבת שלו, כדברי המג"א הנ"ל, לפי שכבר חל עליו שבת משא"כ בשכח עונת הוסת שלה דלא התחיל לחול עליו עדיין חובת פרישה, ודאי אמרינן ככה"ג ספק דרבנן להקל, ואין צריך לחוש לכל הימים.

6 אבל אליבא דהא"ר בדעת תוס' נחלקו האם יותר חששו לספק איסור תורה, דכן הוא שיטת הר"ן, או דיותר רצו חכמי דהוא יוצא מהמדבר משום חשש סכנה וזה שיטת תוס'. ולפי הא"ר אין מקור לחדש דתקנו למהלך במדבר יום שבת חדש.

7 אמנם לענין תחומין צל"ע טובא, דמשמע בר"ן דבכל יום מותר ללכת כמה שיכול, אפי' יותר מי"ב מיל כדי לצאת מהמדבר, וביום השבת שלו מותר רק עד י"ב מיל שלא לעבור על ספק דאורייתא. ולא ברירא לי האי מילתא מנין הדבר דפשוט להר"ן להחמיר בתחומין כיון דלא תקנו אלא זכירת יום השבת, ולא יום השבת חדש, וד' יאיר עיני.

8 ונלע"ד להביא ראיה גדולה לשיטת המג"א, דהנה הפמ"ג (מ"ז ס"ק א', א"א ס"ק ג') הקשה דאין אומרים ספק דרבנן לקולא היכא שוודאי עובר, והראיה מב' שבילין לב' בני אדם בבת אחת, וב' קדירות לאדם אחד (י"ד סי' קי"א) עיי"ש, וכן מהלכות מגילה בעיר ספק מוקף חומה, דעיין בר"ן דקורין בשניהם, וא"כ לכאורה, ה"ה בהולך במדבר הי' לנו לאסור גם בעשיית מלאכה דרבנן בכל יום, כיון דיום אחד הוא ודאי עובר איסור דרבנן.

ומיישב הפמ"ג דלפי ההו"א בהש"ס דעדיין לא התחדש דתיקנו לו חכ' יום שבתו, באמת אסור לעשות מלאכה דרבנן בכל ימי השבוע, דמאי חזית להתיר ביום זה יותר מכל יום אחר, אבל למסקנת הש"ס לפי יסודו דהמג"א דיום הזי"ן שלו הוי כמו שבת ודאי, אזל ליה טענת מאי חזית, ותולין דשבת בראשית הוא ביום הזי"ן שלו ונמצא דהוא לא עובר בודאי על איסור דרבנן.

והנה כ"ז מיושב כמין חומר אליבא דהמג"א דתקנו לו חכ' יום שבת חדש, אבל אליבא דהר"ן והא"ר דכל יום מותר לעשות מלאכה דרבנן כי רק תקנו את יום הזי"ן לזכרון שבת, נמצא דהוא ודאי עבר איסור דרבנן - והדרא קושיא לדוכתא.

תפילין ביום שבתו במדבר אם לאו. ויש שהוכיחו שיש להניח תפילין גם ביום השבת שלו מזה דהש"ס לא תי' דשבתו ניכר בזה שהוא לא מניח תפילין, ומביא בהספר אורחות חיים (הגר"נ כהנא אב"ד ספינקא, סי' ל"א) את דברי השו"ת זכרון יצחק למעשה דאין להניח, ולזה נראה דנוטה דעתו דבעל האמרי יושר למעשה, ומצאתי דכן הו"ד דעת מו"ר הגרמ"מ קארפ שליט"א בספרו משמרת מועד, ואמר לי כששאלתי את פיו, דזה תרתי דסתרי להחשיב יום זה כיום השבת וג"כ להניח תפילין.

אמנם דעת הבה"ל דיש להניח תפילין בכל יום שהוא נמצא במדבר ואינו יודע אימתי שבת. וכן פשוט לו לבעל שו"ת דובב מישרים ועי"ש דמבאר באורך דג"כ מברכין עליהן. ונאמר בזה ב' סברות:

א. כמו דכל יום הו"ד ספק חול ספק שבת וצריך לשמור שבת לחומרא, ה"ה ומהאי טעמא צריך להניח תפילין לקיים ספק מצוה דאורייתא. וזה עיקר טעמו דהבה"ל.

ב. הטעם דלא מניחין תפילין בשבת הו"ד משום - דכל יהודי צריך שיהי' עליו כל יום ב' אותות דהם הו"ד בחינת עדות דהוא יהודי. ביום חול יש את האות ברית קודש, ותפילין דהו"ד האות השני, ובשבת ויו"ט הו"ד שבת ויו"ט גופא האות וזה במקום האות דהנחת תפילין. ויש לעיין איזה אות הוא זה שבת ויו"ט.¹¹ וביארו הבה"ל, והדובב מישרים,

בברכת המזון מזכירין של שבת, ואם שכח חוזרין ומברכין שוב פעם. ולכאורה הו"ד זה חסר מן הספר דהיה להש"ס לפרש דחוק מזה דמקדשים ומבדילין, דג"כ מתפללין דזה הו"ד שאילת הש"ס דבמה ניכר דזה יום השבת.

ח] וכשאני לעצמי לולי דמסתפינא נלע"ד דזה תלוי בחקירה הנ"ל, דאם הגמ' בתירוץו חידש דמקיימין מצות זכור את יום השבת באמצע שבוע, אין מקור לדין להתפלל צלוחת דשבתא, אבל אם נפרש דהש"ס תירץ דתקנו לו יום שבת חדש, אז מונח בגוף תירוץו דהש"ס דג"כ מתפללין צלוחת דשבתא.

אמנם מה אעשה דהמשנ"ב לא הבין כך - דביאר דעושין קידושא ואבדלתא עם ברכה מטעם מצות זכירת השבת, וזהו כמו הריטב"א והר"ן דאין חילוק בין יום שבתו לשאר ימי השבוע, ואע"פ כן ס"ל דמתפללין צלוחת דשבתא. וצ"ל דזה מובן מאליו דאם מקדשים ומבדילין דג"כ מתפללין תפלת שבת וכל זה נכלל בתירוץ הש"ס, אבל לא ידעתי מנין לנו כדבר פשוט כ"כ, ולפי הבנתי הדלה בזה צ"ע.⁹

ד

מבאר מנוכה דהסתפקו אם אחד דאינו יודע אימתי שבת מניח תפילין גם ביום שבתו אם לאו תלוי בחקירה הנ"ל

ט] השתא נראה לבאר מנוכה דחזינן בהפוסקים¹⁰ דמסתפקים - האם להניח

9 שוב הראו לי שכבר קדם בחזיון זה הרב חיד"א במחזיק ברכה (סי' שד"מ) בשם הג"ר פרדאו שמדייק דפשטות הסוגיא משמע שמתפללין תפילה של חול ולא של שבת. ומוסיף הברכ"י דאין אפי' להזכיר של שבת כלל.

וז"ל שם "משמע דלענין תפלה מיהא יתפלל של חול, לא מיבעיא לענין י"ח ברכות דפשיטא דהא אפילו בשבת נמי אי לאו דלא אטרחווה רבנן הוה אמרינן להו, אלא אפילו הזכרת שבת לא מזכיר, דדילמא לאו שבת ונמצא שקרן בתפלתו, והואיל ואית ליה זכרון בקדושה סגי בהא, הרב המובהק פאר ה דור מהר"ר פארדו נר"ו בספרו למנצח לדוד.. והגם שיש לצדד דכיון דאמרו רבנן שיקדש ה"ה דיזכיר שבת בתפלה, ולא יאמר יום השבת הזה, רק יום שבת סתם, ושייך מיהא דיש ניצוץ שבת בכל יום מששת ימי השבוע.. מ"מ נראה עיקר כדברי הרב נר"ו מסתימת הש"ס והפוסקים דלא אמרו אלא קדושה והבדלתא. עכ"ל, וברוך השם שהדרכני בדרך האמת.

10 הלא המה הבה"ל (סי' שד"מ ד"ה אפי'), שו"ת אמרי יושר (הגאון ר"מ אריק, ח"ב סי' קמ"ט אות ב'), שו"ת דובב מישרים (ח"ב סי' י"ח ד"ה ואשר העיר) ובספר משמרת מועד (שבת דף ס"ט ב' ד"ה מינכר ליה).

11 ועיין בשו"ת משכנות יעקב (סי' ל"ז) ביסוד ענין דשבת הו"ד, ואכ"מ.

שפיר טענת הגרמ"מ קארפ שליט"א דהנחת תפילין הוי תרתי דסתרי ליום השבת הזה ולכן אין להניח תפילין אלא אם עושה תנאי, ובלי ברכה.

והנה המשמרת מועד כתב ליישב בפשיטות למה הגמ' לא תירץ דשבת ניכר בזה דהוא לא מניח תפילין ביום זה - דלנשים אין כאן היכר וכן לכל הפטורים מתפילין ולכן נקטו היכר הניכר לכל, וכעין זה ראיתי בשו"ת דובב מישרים (שם). אמנם לפי המג"א בכיבור ענין דא אתי שפיר היטב - דזה גופא מה דהתחדש לגמ' בהתירוץ, דשבת ניכר בקידושא ואבדלתא דתקנו חכ' יום זה להיות שבת שלו כיו"ט שני של גליות, ממילא ג"כ אין להניח תפילין. אבל לפי ההו"א דעדיין לא ידענו דיש תקנה כזו, ודאי יש להניח תפילין מטעם ספק דאורייתא לחומרא כדברי הבה"ל, וז"ב.

ה

מביא דעות האם שבת כיפן הוא ביום ז' או ביום א' לפי חשבון אוה"ע / מבאר לפי המחמירים לשמור ב' ימים האם גם יש להניח תפילין בב' ימים ותולה זה בחקירה הנ"ל

יא] עוד רגע אדבר דסוגיא דא שייך ג"כ בזמנינו אליבא דהלכתא ממש. דהנה כבר נחלקו פוסקי זמננו [עיין חזו"א קונטרס י"ח שעות דנחלקו החזו"א והגרי"מ טוקצינסקי¹⁴] איפה קו התאריך דאם עוברים את הקו הזה יש הבדל של יום אחד, שדעת החזו"א ע"פ הבעל המאור

והאמרי יושר [אליבא דתוס'] דהאות דשבת ויו"ט הוא זה דאינו עושה מלאכה, דזה מעיד דכמו דהקב"ה נח בשבת מעשה בראשית, גם אנחנו נחים ממלאכתנו כל שבת ושבת.

לפי"ז חידשו בהולך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, דצריך לעשות כל יום במדבר כדי פרנסתו משום פיקוח נפש, ממילא אין לו את האות דשבת כיון דהוא עושה בו מלאכה¹², וא"כ הדרא דינא דיש להניח תפילין בכל יום דהוא במדבר ואינו יודע אימתי שבת.

י] ולמעשה בזה מסיים הבה"ל דאין להניח אותם בזמן דהוא מתפלל צלותא דשבתא דהוי תרתי דסתרי, אבל כתב המשמרת מועד דיש להניח בלי ברכה ולעשות תנאי דאם זה שבת אין כוונתו לשם מצוה אלא לתכשיט בעלמא.

והנראה בזה דשאלה דא טובב והולך במה דחקרנו האם יום שבתו באינו יודע אימתי שבת הוי מדין זכירת שבת או תקנת יום שבת חדש בשבילו, דאם כל יום נשאר בבחינת ספק שבת גם היום הז' שלו, אלא דיש דין קידושא ואבדלתא לקיים זכירת יום השבת, ממילא אין בזה סתירה ג"כ להניח תפילין, וכן נוטה סברת הבה"ל שם דכתב בתחילת דבריו. והוי זה לשיטתו דכתב ליישב קושיית הריטב"א איך מקדשים עם ברכה, דתקנו חכ' לזכור את יום השבת.¹³ אבל לפי המג"א דתקנו לו יום שבת משלו דומיא דתקנת יו"ט שני של גליות, אתי

12 ואין להקשות לפי"ז דכל אחד דמחלל את השבת משום פיקוח נפש יתחייב להניח תפילין, דכבר יישב בבה"ל, "...זה אינו דשם הוא אות והיכר מה שבכל יום הוא מותר בכל מלאכות לעשותן והיום אסור, משא"כ בזה ששואר אצלו יום שביעי זה לכל הימים דבכל יום הוא ג"כ אין מותר בשום מלאכה...", ועיי"ש עוד חילוק.

13 והבה"ל לשיטתו הוציא המג"א מפשטותו וכתב דכוונת המג"א לדמות שבת זה ליו"ט, אין זה אלא לחומרא לענין איסור מלאכה, אבל לא לענין לבטל מצות עשה דתפילין. ועוד נראה דהבה"ל לא סמך לגמרי על חידושו של המג"א, כיון דחילו המג"א הוי מכח דיוקו בתוס' דחולק על הר"ן וכדחזינן למעלה אות ג'). וכבר הבאנו דהא"ר חלק על המג"א בזה, והמשנ"ב (ס"ק ט') מביא פלוגתתן ולא הכריע.

14 ועיי' בספר נשמת שבת (הגרי"ד הארפענעס, סי' תקכ"א-תק"ל) דמבאר כשמלה כל ענין זה כולל דעת הרבה פוסקי זמנינו].

ודעימיה שבת הוא ביום א' לפי האוה"ע. ונחלקו בזה פוסקי זמננו איזה יום לשמור שבת למעשה, ובספר תשובות והנהגות (ח"א סי' שי"ד) מביא דבאסיפת גאוני ארץ ישראל שהיתה בזמן החזו"א - ובתוכם היו הגרא"ז מלצר זצ"ל, הגרצ"פ פראנק זצ"ל והאדמו"ר מגור זצ"ל - החליטו לעיקר שלא לשנות השבת מהמקובל עד היום. אמנם הכריעו כמה פוסקי זמנינו לשמור ב' ימים שבת לחומרא, מפני שיטת החזו"א שהוא מבוסס על הבעל המאור והכוזרי, כדמבואר כ"ז באורך בנשמת שבת, וכן הוי הכרעת הגר"מ שטרנבוך שם, והשבט הלוי (ח"ג סי' כ"ח, וח"ו סי' ל"ד).¹⁵

יב] כתב השבט הלוי שם דעיקר השבת יש לשמור ביום ז' דהאוה"ע, וביום זה עושים הכל כשבת רגיל תפילה של שבת איסור מלאכה ועוד דאין להניח תפילין כלל.

בר"ה (כ' ב') והכוזרי (מ"ב י"ט, כ')¹⁵ הוא שתחלת היום (פי' תחלת מזרח העולם) הוא 90 מעלות, שהוא ו' שעות, למזרחו של ירושלים¹⁶, וקו זה עולה בתוך לשון הים שבין מדינת יפן [Japan] למדינת סין [China], ולפי זה יפן שייך למערב העולם. וכמו כן לשיטה זו נוא-זילנר, ואיזה איים ממדינת אינדונסיה, ומדינת ניו-גינאה ג"כ שייכים למערב העולם.

איברא הגרי"מ טוקצ'נסקי ס"ל ע"פ הבעל היסוד עולם (תלמיד הרא"ש) דקו התאריך לפי התורה הוא י"ב שעות, 180 מעלות, למזרחו של ירושלים¹⁷, וממילא עד כל איי האוואיי ומדינת אלאסקה וכ"ש מדינת יפן, שייכים למזרח העולם ודלא כחזו"א. והנפק"מ בזה הוא איזה יום לעשות שבת ביפן - דלפי הגרי"מ טוקצ'נסקי שבת שם הוא היום ז' דהאוה"ע, אבל לפי החזו"א

15 וכן מקלס הריטב"א וחי' הר"ן בסוגיא שם את בעה"מ דהיא יותר מחוורת, וכתב הפנ"י (שם ד"ה בא"ד) "וכדאי בעל המאור לסמוך עליו..".

16 ומבאר הנשמת שבת (שם אות א') עוד בזה באר היטב - דסוף המערב הוא י"ח שעות למערבו של ירושלים. ולפי שיטה זו מקום קו התאריך הוא 125 מעלות ממזרח של עיר גרינוויטש, שהוא 90 מעלות למזרח ירושלים (שירושלים הוא 35 מעלות למזרחו של גרינוויטש. ובצירוף עוד 90 מעלות עולה 125 מעלות), והוא חוצה באמצע הים שבין סין ליפן.

והיות שלפי חשבון של אומה"ע קו התאריך (תחלת המזרח) הוא בערך 145 מעלות ממזרחו של ירושלים (שהם קבועהו 180 מעלות מעיר גרינוויטש), וירושלים הוא 35 מעלות למזרחו של עיר גרינוויטש נמצא לשיטה הנ"ל כל המקומות שבין 125 מעלות לבין 180 מעלות מעיר גרינוויטש למזרחו של ירושלים יש להם באמת לאחר היום מהמקובל היום אצל אוה"ע (שלפי אוה"ע הם שייכים לתחילת מזרח העולם ולפי התורה הק' הם מסוף המערב), ויש להם לתפוס יום השבת ביום שלפי העכו"ם הוא יום ראשון.

17 ועוד כתב לבאר הנשמת שבת (אות ב') שיטה זו - דקו התאריך הוא 180 מעלות מירושלים, וכל מקום זה שייך למזרח העולם, א"כ כיון שלפי אוה"ע קו התאריך הוא רק 145 מעלות מירושלים וחוצה לה שייך למערב העולם, נמצא שכל המקומות שביניהם (בין 145-180 מעלות למזרחו של ירושלים) מחזיקים אומות העולם בטעות חשבון הימים, דשם לפי התורה תמיד היום מוקדם (שהם שייכים למזרח העולם, ואילו אומות העולם קבועהו במערב העולם), נמצא ששם לפי התורה יש להם להחזיק יום שבת קודש ביום שיש לפי חשבון אוה"ע הדריים שם, ובין המקומות ההם נכללים כל איי האוואיי ומדינת אלסקה.

18 אך לענין דינא אני נבחר בזה טובא, ואמר לי מו"ר הגאון ר' עזריאל אויערבאך שליט"א, שאין לזוז מדברי החזו"א דמי הגיע למדרגתו בעמלות התורה.

והגם דבספר נשמת שבת (סי' תקכ"א אות ו' ד"ה אבל מבעל אג"מ) כתב בשם האג"מ שלמעשה יש לנהוג כשיטת הגרי"מ טוקצ'נסקי, אמר לי הגאון ר' ישראל בעלסקי שליט"א (ליל שבת פ' אמור, אייר תשס"ז) דבעל האג"מ אמר לו דיש לנהוג כחזו"א כיון דזה מבוסס על בעל המאור שהוא אחד הראשונים דעל פיו אנו חיים, ושכן נוטה פשטות הסוגיא דר"ה (כ' ב') דכתב "לדידן שית מעתיקא ותמני סרי מחדתא" דנאמר בזה הדיום מתחיל ו' שעות למזרח ירושלים, וגומר י"ח שעות למערב ירושלים.

ויעוין בספר מגיד הרקיע (ח"ד, לידידי הרה"ג משה הסגל שליט"א) שביאור שיטות בעל המאור ומיישב כל דקשה עליו כשמלה, ולפי"ז נהפוך הוא דאם יש להחמיר ולשמור שבת ב' ימים יש להחמיר ביום שבת דעלמא, וביום א' לא להניח תפילין כלל.

ולכאורה השבט הלוי מוכן שפיר ע"פ שיטת המג"א דכשלא יודע אימתי שבת צריך לקבוע יום אחד שהוא כודאי שבת וממילא אין להניח תפילין ביום זה, וכיון דלא ברור לנו איזה יום הוא שבת בראשית וכך נהגו העולם דזה יום ז' ס"ל לשבט הלוי דזה יום השבת שלנו, ואין להניח תפילין.¹⁹ ודעת התשובות והנהגות הוי כמו דעת המשנ"ב דאפי' יום ז' שלו במדבר אינו אלא ספיקא דיומא כמו כל שאר הימים וא"כ ה"ה יפן הוי ב' הימים ספיקא דיומא ולכן יש להניח תפילין בב' הימים כ"ז דלא קבענו הלכה איזה יום הוא שבת ע"פ התורה. וידעתי גם ידעתי שיש לחלק בין הדבקים, אבל הנלע"ד כתבתי.

ומה דחוששין לשיטת החזו"א ביום א' הוי רק לחומרא דלא עושים מלאכה, אבל מתפללין תפילה של חול ומניחין תפילין כיום חול רגיל.

וגם הגר"מ שטרנבוך מכריע דעיקר השבת הוי במה דהעולם ס"ל דהוי שבת, וכתב דאין להורות לשנות ממנהג המקום ולכן לענין תפילות וברכות שאינם אלא דרבנן ינהג בשבת כמו המנהג שם, וכן לגבי המלאכות ינהג הכל כמו שבת שם. וביום ראשון במלאכות יזהר כמו שבת, ועל ידי עכו"ם יכול להקל, אבל שיתפלל של חול, אמנם חידש הגרמ"ש דביום השביעי דשם, הגם דנקטינן דהוא "עיקר" השבת, יש להניח תפילין בצינעא בלי ברכה, דלא כהשבט הלוי.



אך לאחר שדנתי בכל זה לפני מו"ר הגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א, נכנס פנימה לשאול את פי מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א דעתו בזה, וענה לו דמעיקרא דדינא הלכה כהגרמ"י טוקצינסקי ועושים כהחזו"א לחומרא, כלומר שלא עושים מלאכות ביום ראשון.

והנה כתב השבט הלוי דעושים שבת ביפן ביום ז' דחשבון אוה"ע דעל החזו"א להביא ראיה לשיטתו, כיון דהוא המשנה ממנהג העולם, אבל הגרי"ש אלישיב אמר דס"ל כהג"ר טוקצינסקי מעיקרא דדינא. ונפק"מ בזה הוא במקומות כמו איי האוואיי, דלפי אוה"ע היום ז' הוא השבת של החזו"א, דלפי הגרמ"י טוקצינסקי שבת הוא ביום ו' לפי חשבון אוה"ע, ולפי סברת השבט הלוי דעל המשנה להביא ראיה, באיי האוואיי, על הגרמ"י טוקצינסקי להביא ראיה דשבת הוא ביום ו' לפי חשבון אוה"ע, אבל לפי הגרי"ש אלישיב דס"ל לדינא כהגרמ"י טוקצינסקי, ולא משום שעליו הראיה, גם שם צריך לעשות שבת ביום ז' דחשבון אוה"ע.

19 ומעורר בזה שבה"ל (ד"ה ואין דעתינו) דאין דבריו כדברי הרב בה"ל, עיי"ש מה דכתב בזה.

כסוגיא דכותב אדם עדותו בשטר

גמ' כתובות דף כ / שיטת רה"ג דמיירי בעדות ע"פ / שיטת הראשונים דמיירי בכותב בפנקס / שיטת הראשונים דמיירי בשטר גמור / שיטת הרמב"ן ושיטת הרמב"ם דמיירי בשטר והראב"ד דפליג עליה / ב' מהלכים בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד / שיטת הכס"מ בביאור המחלוקת / שיטת הש"ך בביאור המחלוקת / ביאור המחלוקת הרמב"ן והרמב"ם - דין דנחקרה מה"ת או מדרבנן / ביאור המחלוקת אם הסוגיא מיירי בפנקס או בשטר - מדין דנחקרה.

והרשב"א מוקים את שיטת רה"ג ג"כ בשטר בלא זמן פרעון או עם זמן ועבר הזמן פרעון. ומיישב קושית הבעה"מ מב"מ דף טז ע"א דשם חיישינן לפרעון מפני דהואיל ונפל איתרע ושם הרי גם ביום שנכתב השטר כשנפל חיישינן לפרעון (ועין שם עוד מה דמפריך את ראיות המובא ברא"ה ובעה"מ) ולכך לומד דלרה"ג יכולים לכתוב השטר בכל זמן שהוא.

והנה הרי"ף הביא ג"כ את שיטת רה"ג ותמה עליו דמה הפירוש, אמר רבא ש"מ מדר"י הני בי תרי דידיעי לסהדותא, ומנשי חד מנייהו מדכר חד לחבריה, כי הא זה גופא אמר ר"י דהיכא דהזכירוהו מעיד וכותב בשטר, וע"ז נוכל לתרץ או כמקצת הגירסאות שגרסו וז"ל ור"י אמר אפי' שאינו זוכרה דאמר ר"י וכו'. ואפשר לתרץ ג"כ כרוב הגירסאות דלא גורסים כנ"ל, דהחידוש הוא דהיו יכולים לומר דמה לר"י דיכולים להזכיר זה רק אחרים, אבל העד עצמו אינו יכול להזכיר דשמא סמך להו ובאמת אינו זוכר, קמ"ל, א"נ דהו"א דחבירו העד אינו יכול להזכירו דהרי נוגע בעדות הוא קמ"ל.

שיטת הראשונים דמיירי בכותב בפנקס

הר"ח והרי"ף וכן רש"י מפרשים הסוגיא דכותב אדם עדותו. זהו עד הכותב זכרון דברים בתוך פנקס, ומעיד מתוכה פי' דיכול להעיד על סמך פנקס זה אפי' לאחר כמה שנים, ובזה נחלקו ר"ה ור"י דר"ה סבר דוקא כשזוכרה מעיד ולר"י אפי' שאינו זוכרה מעיד, ולפי"ז נחלקו דוקא בפנקס אך בשטר

גמ' כתובות דף כ כותב אדם עדותו על השטר ומעיד עליה לאחר כמה שנים ואמר רב הונא והוא שזוכרה ור' יוחנן אמר אפילו שאינו זוכרה.

שיטת רב האי גאון דמיירי בעדות ע"פ

רב האי גאון לומד דסוגיין מיירי או בנמסרה לעדים עדות בקנין או לכתוב שטר ונתרשלו הבעלים ולא כתבו השטר ובאו הבעלים אחר כמה שנים ובקשו לכתוב השטר יש לעדים לכתוב לו העדות שנמסרה להם או דמדובר בעדות ע"פ דהולך ומעיד אפי' לאחר כמה שנים, ולא חיישינן שמא נפרע השטר או נשתנה דבר מעדותם ובזה נחלקו בגמ' דלר"ה דמה שמעידים זה כל עוד הם זוכרים עדותם ור"י סבר אפי' דאינו זוכר אפי' מעיד אם הזכירו לו.

ובמה דכתב רה"ג דיכולים לכתוב עדותם נחלקו בזה הראשונים אי מיירי דוקא בשטר לפני זמן פרעון או ג"כ בשטר בלא זמן פרעון או עם זמן פרעון וכבר עבר זמן הפרעון, דיכולים ג"כ לכתוב עדותם ולא חיישינן לפרעון.

הרא"ה והבעה"מ מפרשים את שיטת רה"ג דוקא בשטר לפני זמן פרעון. דרק אז לא חיישינן לפרעון ומביאים ראיה דתנן בגמ' ב"מ דף טז ע"א דהמוצא שט"ח בשוק אפי' דכתוב בו הנפק לא יחזיר דחיישינן לפרעון ולקנוניא רואים בחושישים לפרעון ולכך מוקמינן את שיטת רה"ג דמיירי לפני זמן פרעון דלא עבידי אינשי דפרעי ועל סמך חזקה זו יכולים לכתוב עדותם.

שבשטר מעיד וזה סובר ג"כ ר"י דחשיב שפיר זכירה ע"י עיון בשטר, ולפי"ז מובן דאיתא ר"ה כרבי ור"י כרבנן.

שיטת הר"ח והרי"ף מוקמינן סוגין ג"כ כרש"י דמירי בפנקס אך יש חילוק בין הר"ח לרש"י בענין כמה בעינן לזכור דרש"י סבר כמו שהסברנו כנ"ל בביאור שיטת רש"י, והר"ח למד אחרת. דלר"ה והוא שזוכרה (מעצמו) היינו שנזכר בכל מעשה הלואה מתוך ראיית השטר ולר"י אפי' שאינו זוכרה (מעצמו) רק דזוכר דבשעה שכתבו אמת כתבו ולא סגי במה דסומך דעתו דמסתמא כדין עשה, ולפי' הנ"ל הפנקס יועיל אליבא דר"ה דיוכל להזכר מתוכה במעשה הלואה ולר"י אפי' שאינו זוכר יותר חוץ משזה כת"י מ"מ השטר מעיד על מנה שבשטר, ולפי"ז בשטר רגיל לא בעינן לזכור אפי' שזה נכתב בפני הבע"ד ורק בעינן לזכור שזה כת"י.

שיטת הרא"ה ג"כ כרש"י דסוגין מיירי בפנקס אך שונה מרש"י בשיעור כמה בעינן לזכור, דהרא"ה לומד לר"ה והוא שזוכרה מעצמו הינו דצריך לזכור בע"פ במקצת המעשה והשאר יוכל להזכר ע"י השטר. ולר"י אפי' שאינו זוכרה מעצמו ורק זוכר דכשכתב אמת כתב ואז לא יהיה חסרון של מפ"כ לענין שיזכר במעשה הלואה ע"י ראיית השטר ולפי' הנ"ל הפנקס יועיל לר"ה שיזכר בהמשך המעשה ולר"י שיוכל להזכר בכל מעשה הלואה מתוך השטר ולפי"ז בשטר רגיל רק דכשכתב לעדות כתב.

שיטת הראשונים דמיירי בשטר גמור

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן מוקים סוגין דכותב אדם שהוא בשטר גמור (ולא בכותב בפנקס לזכרון דברים). ולענין להעיד עליה אפי' לאחר כמה שנים. ומביא דעה דסוברת דמפרשים אמר ר"ה, והוא שזוכרה מעיד פי' והא דיכול לקיים השטר ע"י עדותו דמעיד שזה חתימתו על השטר, זהו דוקא כשזוכר עדותו ואז

לכו"ע מעידים אפי' דאינם זוכרים ודי במה דמעידים דזה כת"י דאל"כ איך חבירו יכול לקיים השטר הרי אינו יודע אם העד זוכר.

והר"ח לא רצה לפרש כפי' רה"ג, מפני דמהירושלמי לא משמע כך. וז"ל הירושלמי א"ר זעירא תני בכתובות דבית רבי דברי רבי כמעיד על השטר ודברי חכמים כמעיד על המלוה, תני כותב אדם עדותו בשטר ומעיד עליה לאחר כמה שנים רב חונה (דהינו ר"ה דסוגין) אמר והוא שיהיה זכור עדותו ור"י אפי' שאינו זכור עדותו מעיד ואתיא ר"ה כרבי ור"י כחכמים וזהו דלא כפי' רה"ג דלשיטתו מחלוקת ר"ה ור"י היינו בעדות ע"פ ואין לזה שום שייכות למחלוקת אי על מנה שבשטר מעיד או דעל כת"י מעיד.

רש"י מסביר דסוגין איירי במעיד מתוך פנקס ור"ה סובר דיכולים להעיד זה כשזוכר בלא ראיית השטר ומ"מ צ"ל דלר"ה אי"צ לזכור כל העדות בלא ראיית השטר וסגי אם זוכר מקצת בע"פ, דאל"כ מאי אהני ליה שטר הרי בין כך זוכר, אלא דצריך לזכור מקצת בלא עיון בשטר [ובשאר השטר להרשב"א (בכתובות דף כ, על סוגין) בעינן לר"ה שיזכר מתוך השטר ולבית יעקב (כתובות דף כ. ד"ה ברש"י ד"ה אף על פי) אי"צ להזכר בשאר אלא יכול לקרא מתוך השטר] ור"י חולק וסובר דאי"צ לזכור כלום בע"פ רק דיכול לעיין בשטר ולהזכר במעשה.

ולשיטת רש"י יש לבאר הירושלמי במה דכתב דר"ה כרבי דעל כת"י מעידים, ור"י כרבנן דעל מנה שבשטר מעידים, דלרש"י הירושלמי ס"ל דמה דנחלקו רבי ורבנן זה באופן דאינו נזכר אלא ע"י עיון בשטר, ולפי"ז באופן דזוכרים ההלואה בלא עיון בשטר לכו"ע על מנה שבשטר מעידים, וכשאינו נזכר אפי' ע"י עיון בשטר לכו"ע על כת"י מעידים ונחלקו רק באופן דנזכרו ע"י עיון בשטר דרבי סבר דזכירה ע"י השטר לאו זכירה הוא א"כ כשמעיד על כת"י מעיד. וזה סובר ג"כ ר"ה דזכירה ע"י השטר לאו זכירה היא, ורבנן סברי דזכירה ע"י השטר חשיב שפיר זכירה וא"כ כשמעיד על מנה

ושכחנו. ואעפ"כ עיקר עדותם על כתב ידם שהם זוכרים אותו לגמרי ועל מנה שבשטר אינם זוכרים אלא מחמת הכת"י, פי' דכשמעידים צריכים ג"כ להעיד על מנה שבשטר, ואע"פ שעדים אחרים יכולים להעיד על כת"י של עידי השטר אף שאינם יודעים העדות, איכא למימר דשאני עדים החתומים על השטר, דאם אינם מעידים על מנה שבשטר נעשו כמכחישים מנה שבשטר אע"פ שמעידים שזה כת"י כדפירשנו לעיל בקטע ד"ה הרמב"ן, ור"י אתיא כרבנן דאמרי עיקר עדותם על מנה שבשטר הוא, הלכך אע"פ שאינם זוכרים עדותם כלל עדותם עדות, דעדות כת"י ועדות מנה שבשטר הכל אחד ע"כ לשון הרמב"ן.

ולפי' הרמב"ן יצא דמחלוקת רבי ורבנן אינה רק על הקיום אלא ג"כ על כשרות השטר.

שיטת הרמב"ם דמיררי בשטר והראב"ד דפליג עליה

והנה הרמב"ם כתב בהלכות עדות פ"ח הלכה א-ד וז"ל, מי שחתם על שטר ובא להעיד על כת"י בב"ד והכיר כת"י שזהו ודאי אבל העדות אינו זוכר כלל, ולא ימצא בלבו זכרון כלל, שזה לזה לעולם, הרי זה אסור להעיד על כת"י שהוא זה בב"ד שאין האדם מעיד על כת"י שהוא זה, אלא על מנה שבשטר מעיד, שזה חייב לזה אבל אם אינו נזכר לא יעיד, הואיל והדבר כן, שטר שיצא לב"ד ובאו עדים ואמרו כת"י הוא זה אבל מעולם לא ידענו עדות זו ואין אנו יודעים שזה לזה מזה או מכר לו לא נתקיים השטר והרי הם כחרשים עד שיזכרו עדותם, ומי שאינו דן כן לא ידע בדיני ממונות בין ימינו לשמאלו, אבל אם היה כת"י יוצא ממקום אחר או שהיה שם עדים שמעידים שזה כת"י מקיימים את השטר, ואין אנו משגיחים על דבריהם שאומרים אין אנו זוכרים עדות זה, שמא חזרו בהם וזה שאומרים אין אנו זוכרים זה כדי לבטל השטר, וכאילו שאמרו קטנים היינו פסולי

שפיר מקבלים עדותו. משא"כ כשמכיר רק חתימתו ואינו זוכר העדות אין מקבלים עדותו כיון דאיכא ריעותא דהואיל והם החותמים שבשטר ועתה כשמעידים אינם זוכרים עדותם הרי הם כמכחישים מנה שבשטר ויגרע יותר מכשאחרים מעידים על כת"י דסגי בהכא, דהתם אינם יודעים העדות אלא על כת"י ולא על מנה שבשטר ולכך סגי בעדות זו. משא"כ העדים החתומים גרע טפי כשאינם זוכרים עדותם על מנה שבשטר דנראה כמכחישים עדותם. ולכך סבר ר"ה דיכולים להעיד רק כשזוכרים עדותם, משא"כ ר"י סבר דאפי' כשאין זוכרים עדותם על מנה שבשטר מהני כשיזכרו עדותם מתוך השטר.

ולפי"ז הוורו מקצת גאונים דכשאינם נזכרים בעדותם אינם יכולים להעיד, והרמב"ן חולק על שיטה זו מפני דהירושלמי תשובה לדבריהם דבשטר יכולים להעיד אפילו דאין זוכרים כלום, ולכך לומד הרמב"ן דהמחלוקת הוא, דר"ה ס"ל והוא שזוכרה, דרק לפי ר"ה בעינן שיזכור עדותו אבל ר"י סבר אפי' שאינו זוכר עדותו רק מכיר דזה כת"י הוה כזכרון העדות ומעיד, ולכך דייק רבא מר"י, דכמו בעדות בכתב כשמעיד על חתימתו דיו בכך מפני דחתימתו מעידה על מנה שבשטר והרי הוא כזוכר הכל, ה"נ אם אחרים הזכירו לו בעדות ע"פ ונזכר דיו ויכול להעיד.

וצ"ל דהרמב"ן לא רצה לפרש כרש"י דמפשטות הגמ' משמע דמדובר בשטר וכן מהתוספתא בכתובות פרק ב' משנה ב' משמע דמיררי בשטר ולכך לא הוקים כרש"י דמיררי בפנקס.

ולפי"ז יהיה פירוש הירושלמי כך, אתיא דר"ה כרבי דמאחר שאמר רבי על כת"י מעידים, אם אינם זוכרים עדותם כלל מה תועלת יש לנו בהכרת החתימה הרי אינם מעידים על מנה שבשטר כלל. הלכך בעינן שיהיה זכור העדות במקצת כלומר שזוכר שחתם וכשחתם ראה העדות וחתם, והיינו דקתני בתוספתא מה שבשטר זה ראינו

ג"כ על מנה שבשטר או עדות על כת"י סגי כדי לקיים השטר, דלהרמב"ם דמוקים סוגין דמיירי בשטר, ועל אף דמיירי בשטר אמרינן בגמ' דבעינן לזכור ולכך סבר הרמב"ם דבשטר צריכים להעיד על מנה שבשטר, משא"כ הראב"ד דחלק על הרמב"ם אפשר להסביר דמוקים סוגין כרש"י דסוגיין מיירי בפנקס. אבל בשטר אי"צ לזכור ודיו במה דמעידים דזה כת"י ותו לא.

ואפשר להסביר את הרמב"ם כפי' הכס"מ, ע"פ הירושלמי דס"ל דהמחלוקת בדף כ ע"א דכותב אדם עדותו המחלוקת בין ר"ה לר"י היינו המחלוקת בדף כא ע"א בין רבי לרבנן אי על כת"י מעידים או על מנה שבשטר מעידים, דר"ה ס"ל כרבי דעל כת"י מעידים ור"י ס"ל כרבנן דעל מנה שבשטר מעידים, ואפשר להסביר דנחלקו רבי ורבנן בב' דברים א. באופן דזוכרים מעשה הלואה דכזה סבר רבי דכדי שיעידו בעינן צירוף ובוזה נחלקו עליו רבנן וסברי דלא בעינן צירוף וסגי במה דהם מעידים דזה כת"י כדי לקיים השטר.

ב. באופן דאין זוכרים מעשה הלואה דרבי סבר דעדותם פסולה ואינם יכולים להעיד כלל. ורבנן נחלקו וסברי דיועיל כשיעידו ע"י צירוף.

ואפשר לבאר דב' הדברים שנחלקו נעוץ בשורש אחד, וצריך להקדים, דהנה בכל שטר בעינן שיעידו על ג' דברים א. על החתימה, ב. ועל שהיה דעת המתחייב להשטר. ג. ועל מעשה ההלואה. וצ"ב בכל שטר מי מעיד על מעשה ההלואה הרי העדים חתמו על השטר לפני שהיה כלל ההלואה ורק אח"כ היה ההלואה ונמסר השטר ביד מי שהוא זכותו (המלוה) וא"כ צ"ב מי מעיד על מעשה הלואה. ואפשר להסביר דעל מעשה הלואה מהני מדין אנן סהדי דהואיל והיה דעת המתחייב על השטר והשטר נמצא עכשיו ביד מי שהוא זכותו אנן סהדי שהיה מעשה הלואה. ואפשר להסביר, דהגזה"כ מחדש דכשהעדים חותמים על השטר הם כבר מעידים על מעשה הלואה מכח גזה"כ.

עדות היינו שאינם נאמנים, הואיל ומתקיים השטר שלא על פיהם, ומפני טעם זה מקיימים כל השטר ואין אנו צריכים להביא העדים ולשאול אותם אם הם זוכרים עדות זו או לא שאפי' באו ואמרו אין אנו זוכרים אותה, אין שומעים להם הואיל ומתקיים השטר שלא על פיהם. עכ"ל.

והמתבאר מדברי הרמב"ם דמסביר דסוגין איירי כשחתם אדם בשטר גמור ואח"כ רוצה להעיד שזה כשר, ובוזה נחלקו ר"ה ור"י כמה בעינן שיזכרו כדי שיוכלו להעיד, אבל, אם אינם זוכרים עדותם כלל אינם יכולים להעיד והרי הם כחרשים עד שיזכרו עדותם, ומשיג עליו הראב"ד. מהא דמצאנו דעדים שאומרים שטר אמנה הוא זה, דאז השטר מקויים ואין אנו משגיחים בדבריהם בזה שטר אמנה, ולכך חולק הראב"ד על הרמב"ם בסוגין נמי אפי' שאמרו אין אנו זוכרים העדות דהשטר מקויים ואין אנו משגיחים בדבריהם במה דאמרו אין אנו זוכרים.

ב' מהלכים בביאור

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

הכס"מ שם מבאר המחלוקת של הרמב"ם והראב"ד, דמה דלהרמב"ם דאינם יכולים להעיד זה דוקא כשהם מעידים לבדם, אך אם יצטרף אחד מן השוק סגי דאז יצטרף עם כל אחד על כתב ידו, וע"ז נחלק הראב"ד וס"ל דאפי' צירוף מן השוק אי"צ ודיו במה שהם מעידים לבד.

והש"ך בחו"מ ס' מ"ו ס"ק ל"ב, חולק על הכס"מ, ומבאר המחלוקת דהרמב"ם ס"ל דהעדים אינם יכולים להעיד כלל על השטר אפי' בצירוף אחר דהרי הרמב"ם אומר הרי הם כחרשים, וע"ז חולק הראב"ד וס"ל דהם יכולים להעיד על כת"י וכדלהלן.

שיטת הכס"מ בביאור המחלוקת

ונראה לענ"ד לבאר לפי הכס"מ במחלוקת הרמב"ם והראב"ד, דבאופן שחתמו עדים על השטר אי בעינן שיעידו

והגזה"כ הוא דהגמ' בכתובות דף יח: לישנא בתרא דגם בשטר נאמר דאין העדים יכולים לחזור ולהגיד. והינו מפני דכבר הגידו. ומוכרחים להסביר זאת דכשחתמו כבר העידו על מנה שבשטר דהינו מעשה הלואה.

ואפשר לבאר דמה דנחלקו רבי ורבנן תלוי בהא דמי מעיד על מעשה הלואה דרבי ס"ל דעל מעשה הלואה מעיד האנן סהדי, ורבנן נחלקו וסברו דעל מעשה הלואה מעידים העדים מכח גזה"כ.

וצריך להקדים דעל כל שטר בעינן עדות על מעשה הלואה, ואפשר להסביר דרבי סבר כשהעדים זוכרים עדותם הם מעידים דהיה דעת המתחייב להשטר, וכשיש עדות על דעת המתחייב להשטר והשטר נמצא ביד מי שהוא זכותו (המלוה) אנן סהדי דהיה מעשה הלואה, מ"מ האנן סהדי נתהוה ע"י דיש שטר וא"כ סבר רבי דצריך לצרף עוד עד שיעיד על הכת"י כדי לקיים השטר ואז יתהוה האנן סהדי, משא"כ באופן דאין זוכרים העדות פ"י דאין זוכרים דהיה דעת המתחייב להשטר א"כ לא נתהוה האנן סהדי מפני דאנן סהדי נתהוה ג"כ ע"י שיש עדות על דעת המתחייב להשטר ואם לא נתהוה האנן סהדי א"כ אין לנו עדות על מעשה הלואה ולכך סבר רבי דבאופן שאין זוכרים עדותם השטר פסול.

ויש לפרש דרבנן העדים מעידים מכח גזה"כ על מעשה הלואה, ולכך סברי רבנן דכשזוכרים עדותם הם מעידים גם דהיה דעת המתחייב להשטר גם על מעשה הלואה, ולכך סברי רבנן דכשזוכרים עדותם אי"צ צירוף כדי להעיד (ואפי' דלכאורה לרבנן הרי יש רק ב' עדים על מלוה ע"פ, ועל מלוה שבשטר אין ב' עדים, דהרי הם לא מקיימים השטר ורק דכל אחד מעיד על חתימתו ותו לא, אפשר דסבר כמו שמסביר המרדכי דמקולי קיום שנו כאן).

אבל באופן דאינם זוכרים עדותם. הרי אין לנו עדות על מעשה הלואה ואיך יועיל

ונצטרך לפרש דרבנן דהואיל והעדים יכולים להעיד על מעשה הלואה לפני שנמסר השטר למלוה א"כ סברי רבנן דכשהם חותמים על השטר דבחתמתם העידו על מעשה הלואה ולכך סברי רבנן דבאופן שאינם זוכרים עדותם יועיל צירוף של עוד עד שיעיד דזה חתימתן כדי לקיים השטר וע"י הקיום יצא לנו עדות על מעשה הלואה וא"כ מובן הירושלמי דר"י ס"ל כרבנן דאפי' כשאינו זוכר יכול להעיד. ולפי' הנ"ל אפשר לבאר דהרמב"ם ס"ל דכשאינם זוכרים עדותם יועיל צירוף מפני דקי"ל כרבנן. והרי לרבנן ביארנו דכשאינם זוכרים עדותם יועיל צירוף, משא"כ הראב"ד חלק על הרמב"ם ומוקים סוגין כרש"י דמיירי בפנקס. אך בשטר לכו"ע אי"צ להעיד על דעת המתחייב ורק על כת"י צריכים להעיד ולכך סבר דאפי' כשאינם זוכרים אי"צ צירוף.

שיטת הש"ך בביאור המחלוקת

והביאור השני היינו דעת הש"ך דלהרמב"ם כשאינם זוכרים אינם יכולים להעיד כלל ואפילו ע"י צירוף וע"ז חולק הראב"ד וסובר דאפי' דאינו זוכר יכולים להעיד.

והש"ך בחו"מ ס' מ"ו סע"ק ל"ב, מבאר המחלוקת, דהרמב"ם סבר דכשאינם זוכרים עדותם אינם יכולים להעיד אפי' ע"י צירוף, דהרמב"ם לשיטתו דעדות בכתב פסולה משום מפיהם ולא מפי כתבם, וידוע לדעת ר"ת דעדות שמעיד בכתב כשזוכרה כשרה, והקשה עליו הרמב"ן כמה קושיות, ואחד מהם דהרי מצאנו בכתובות דף יח: דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרו עדותם בב"ד משמע דמועיל מדאורייתא, וא"כ מדוע לא יועיל אפי' כשאינם זוכרים הרי כשחתמו זכרו, ולכך צריך להסביר דהרמב"ם סבר דהגדה בשטר לא נחשב הגדה אלא כשמגיע לב"ד, ואם מתו העדים לפני שנתקיים השטר פסול מהתורה וקרא דלמען יעמדו ימים רבים מוקמינן בשטר שכבר נתקיים בב"ד דאז שפיר חשיב

אח"כ ולכך תקנו דכשמתו העדים יהיה עדים החתומים וכו'. אך זה רק כשמתו ורק מדרבנן, וכשהם בחיים יסבור הרמב"ם כר"ת דכשהם זוכרים אז הם יכולים להעיד בכתב. אך אם אינם זוכרים עדותם הרי הם כחרשים דאינם יכולים להעיד מתוך הכתב, ואם שכחו העדות עדותם פסולה. והרמב"ן דחולק הוא לשיטתו דעדים החתומים על השטר כנחקרו עדותם בב"ד. וכשכתבו הרי זכרו העדות ולכך סבר הרמב"ן דיכולים להעיד אפי' שלא זוכרים עדותם, ולפי"ז מובן דהרמב"ן סבר בשיטת ר"י דקי"ל כוותיה דאפי' כשאינו זוכר עדותו יכולים להעיד דהרי בשעה שכתב זכר ועדים החתומים וכו' זהו מה"ת. משא"כ הרמב"ם סבר בשיטת ר"י דקי"ל כוותיה דיכול להעיד דוקא כשזוכר אבל אם אינו זוכר אינו יכול להעיד דהרי הוא בחיים והרי הם כחרשים.

ביאור המחלוקת אם הסוגיא מיירי

בפנקס או בשטר מדין דנחקרה

בסוגיא דכותב אדם עדותו בשטר וכו' אמר ר"ה והוא שזוכרה וכו', במאי מיירי, שיטת רש"י הר"ח והרא"ה דמיירי בכותב אדם עדותו בפנקס וע"ז אמר ר"ה דצריך לזכור כדי להעיד וזהו בפנקס, אך בשטר לכו"ע אי"צ לזכור לעדותם ויכולים להעיד אפי' דאינם זוכרים עדותם, והרמב"ם מוקים סוגין בשטר גמור וע"ז אמר ר"ה שצריך לזכור.

ואפשר לבאר המחלוקת, דרש"י לא מוקים בשטר דסבר דבשטר נאמר דין דעדים החתומים וכו' ולכך סבר רש"י דבשטר אין צריכים לזכור דהרי בשעה שכתבו זכרו עדותם ולכך מוקים המחלוקת בין ר"ה לר"י בפנקס כמה מהני שיזכרו כדי שיוכלו להעיד מתוכה משא"כ הרמב"ם סבר דעדים החתומים זה רק כשמתו ומדרבנן אך בחיים צריכים לזכור עדותם, ואם אינם זוכרים עדותם, השטר פסול ואינם יכולים להעיד עליו, ולכך מוקים הרמב"ם המחלוקת בין ר"ה לר"י בשטר.

ועדים החתומים על השטר כנחקרו עדותן תקנו רבנן רק באופן שמתו העדים קודם שנתקיים השטר, אבל אם הם בחיים בעינן שיזכרו עדותם ולא אמרינן עדים החתומים וכו'. וא"כ סבר הרמב"ם דכשאינם זוכרים עדותם הם פסולים להעיד אפי' עם צירוף דהרי הם כחרשים עד שיזכרו עדותם והראב"ד חלק עליו וסבר דאפי' כשאין זוכרים עדותם לא גרע משטר אמנה דהם מכחישים וסותרים השטר דמקיימים השטר ואין אנו משגיחים בדבריהם, וכל שכן הכא דהם מעידים דזה חתימתם וג"כ אינם סותרים להשטר רק דאין זוכרים עדותם דיכולים להעיד ומקיימים השטר.

ביאור מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם

דין דנחקרה מה"ת או מדרבנן

הרמב"ן והרמב"ם מבארים דסוגיין דכותב אדם וכו' איירי בשטר גמור, והרי קי"ל כר"י דאומר אפי' שאינו זוכרה מעצמו מעיד, והרמב"ן ביאר שיטת ר"י דאפי' שאינו זוכר כי אם שזה חתימתו יכול להעיד. והרמב"ם ביאר שיטת ר"י דמיירי כשנזכר במעשה הלואה ובאופן דאינו נזכר כלל אינו יכול להעיד דהרי הם כחרשים משמע דס"ל להרמב"ם דהשטר פסול.

ואפשר לבאר מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, דהרמב"ן לשיטתו בהל' עדות פ"ג הלכה ד' דעדות בכתב מה"ת פסולה מפני דהוא מפ"כ ורבנן הכשירוה כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין, ומקשה עליו הרמב"ן כמה קושיות ואחד מהם, דהרי בגמ' כתובות דף יח: דעדים החתומים על השטר כנחקרו עדותם וזהו מה"ת, וא"כ איך סבר הרמב"ם דעדות בכתב פסולה מה"ת, וע"ז תירצו דהרמב"ם סובר דהגדה בשטר לא חשיב הגדה ורק כשמעיד לב"ד חשיב הגדה. ורבנן תקנו דעדים החתומים על השטר כנחקרו עדותם היינו כשמתו העדים קודם הקיום דחיישינן שמא תנעול דלת בפני לוויין, דהרי לא ידעו אם ימותו העדים קודם קיום או

בירורי הלכה

הרב יחיאל מויסיג

בענין פורם מפה ומקדש

מקור הדברים

א. פסחים ק ע"א, בגמ' אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא פורס מפה ומקדש ע"כ. ובפירוש רשב"ם אלא פורס מפה על המאכל כדין כל שבתות השנה שהביאו לחם על השולחן קודם קידוש א"ג משום סילוק פתורא. [ואח"כ קידוש היום על הכוס וגומרים את הסעודה].

והנה מציינו ש"א שצריך לכסות את כל השולחן ולא סגי כמה שמכסים את הפת בלחוד, ובאמת ש"ל דתלוי זה בב' הטעמים דלעיל דאם הטעם כשאר שבתות השנה והיינו שלא יראה הפת בושטו א"כ שפיר סגי בהא דמכסה את הפת בלחוד ולא כל השולחן, אבל כשנאמר דהטעם משום סילוק פתורא בהא הוי אפשר לומר דצריך לכסות את כל השולחן כדי להראות שנסתלק סעודת חול ומתחילין בסעודה ליקרא דשבתא וזה ניכר יותר כשמכסים כל השולחן ולא את הפת בלחוד. ובמשנ"ב רע"א סקט"ו כתב לכסות רק את הפת.

דינים המסתעפים וסברותיהם

ב. בשו"ע סימן רע"א סעיף ד נפסק דאסור לטעום כלום עד שיקדש, אפילו מים ואפי' התחיל מבעוד יום צריך להפסיק ופורס מפה ומקדש. ובאם היו שותים מתחילה יין מקדש ואינו מברך בפה"ג,

ואחר הקידוש מברך ברכת המוציא ובאופן שאין לו יין וקידש על הפת א"צ לברך המוציא אחר הקידוש. וי"א דגם כשקידש על היין אין חוזר לברך המוציא אחר הקידוש. ובדברי הטור הובא ג"כ שיטה דס"ל דגם כששתו יין תחילה צריך לברך בפה"ג כשמקדש, והרי"ף והרא"ש ס"ל דברכת המוציא חוזר לברך אחר הקידוש ובפה"ג אינו חוזר לברך כשמקדש.

ובסברת דברי הרי"ף והרא"ש הביא הבית יוסף דברי הרב המגיד דודאי איסור אכילה גורם לקידוש דהוי הפסק להצריך המוציא אבל בפה"ג שהוא קודם הקידוש בשביל איסור שתיה לא הוי הפסק עכ"ל וביאר הבית יוסף דאיה"נ נאסר בשתיה כמו באכילה קודם קידוש מ"מ הא דמצרכינן לברך המוציא אחר הקידוש לאו משום דנאסר באכילה דאי משום הא גם בפה"ג יצטרך לברך שנית. אלא כיון דקידש הוי הקידוש הפסק להצריך המוציא שנית. משא"כ לענין ברכת בפה"ג לא הוי קידוש הפסק כיון דסדר הקידוש כך הוא מתחילה בפה"ג ואח"כ קידוש היום ולא מפסיק. ומ"מ לא חזינן מאן דפליג על הירושלמי דאיתא שאם היו שותים יין תחילה א"צ לברך שנית על היין אלא אומר קידוש היום בלבד.

ורבינו ירוחם ס"ל שמברך המוציא ומברך בפה"ג אע"פ שבירך כבר על שתייתו

ושיטה ג' דאינו חוזר לברך כלום כיון דאין כאן היסח הדעת מאכילה וכיון דספק ברכות להקל יש לתפוס דאין מברך לא בורא פרי הגפן ולא המוציא [אחרונים] מ"ב ס"ק יח.

דין לחם משנה בפורם מפה ומקדש

ג. והנה יש לדון באופן שהדין מחייב לפרוס מפה ולקדש אם צריכין להביא לחם משנה לסעודת שבת או א"צ, והנה ב"תורת שבת" איתא דענין לחם משנה הוא רק כשמברכים ברכת המוציא והוא על הא דאיתא דאם בירך ברכת המוציא על לחם שלם או על פרוסת פת שיש בה כזית ונוזר שעדין לא קידש. והוא טרם שיבצע צריך להוסיף עוד לחם, וכתב המג"א הובא במשנ"ב רע"א סק"ג דכשבירך על לחם שלם וטרם יבצע יוסיף עוד לחם ואם היה לו רק פרוסת לחם יביא עוד ב' לחמים ללחם משנה, והקשה עליו התורת שבת מאי מהני הבאת לחם משנה אח"כ הלא עיקר הלחם משנה הוא בשעה שמברך המוציא דוקא.

ולפי האמור נמצא דבנידון דידן אם נאמר כהשיטה דבפורם מפה צריך לחזור ולברך המוציא א"כ בעינן ג"כ לחם משנה דהעיקר הוא בשעת ברכה משא"כ לאלו הסוברים דא"צ לחזור ולברך המוציא ג"כ א"צ לחם משנה דרק על ברכתן יש להביאן. ולפי מאי דנקטינן הלכה למעשה שאין מברכין המוציא שנית מדין ספק ברכות להקל נמצא דא"צ להביא לחם משנה.

ובשם הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל דמסתבר ליה דלחם משנה אי"ז ענין כלל לברכת המוציא אלא דהענין שתחילת סעודת שבת יהא בבציעת לחם משנה זכר למן ולפי"ז לדידן נמי דאין מברכים המוציא מ"מ בעינן לחם משנה להתחיל סעודת שבת בבציעת לח"מ. ואפשר דבאופן שאכל כבר מן הפרוסה ואינו בתחילת סעודת שבת א"צ להביא לח"מ דטעמא דמילתא תלוי בתחילת הסעודה בלח"מ, בסברת "התורת שבת" דתלוי בבציעת לחם משנה בברכת המוציא אפשר לומר דהיכא דמברך ברכת המוציא

בתחילת הסעודה, והב"י הקשה עליו האיך פסק היפך הירושלמי וגם למה לא הזכיר סברת הרא"ש, ובסברתם אפ"ל דכיון דאיתסר להו למיכל וצריכים לקדש ומקדש ומיכל בהדדי א"א א"כ נעשה כהפסק וסילוק סעודה וצריך לחזור ולברך על שניהם שנית.

ובסברת שיטה הנ"ל דא"צ לברך לא בפה"ג ולא המוציא אפ"ל דבאמת כשנתבונן נראה דלא היה כאן היסח הדעת מאכילה ומשתיה אלא אדרבה הרי הוא רוצה להמשיך סעודתו וכל מה שהולך לקדש עכשיו הוא ג"כ כדי שיוכל לאכול אח"כ ולשתות ואע"ג שמחויב לקדש מ"מ כך הוא המצוה דכדי להמשיך בסעודתו צריך לקדש וגם כי אחרי קידוש הרי אין קידוש אלא במקו"ס ובודאי שכל כונתו להמשיך הסעודה ולא היה כאן היסח הדעת כלל ומשו"ה א"צ לחזור לא אברכת היין ולא ברכת המוציא.

ומ"מ בשיטת החולקים צ"ל דס"ל דסוכ"ס הרי מקדש ומיכל בהדדי א"א וא"כ היה כאן הפסק לברכת המוציא וצריך לחזור ולברך המוציא ואיה"נ במקום שקידש על הפת לא הוי הקידוש הפסק דבכה"ג סדרן של דברים כך הוא שיברך המוציא לפני קידוש היום וברכת המוציא לפני קידוש הרי כבר בירך בתחילת סעודתו ולא היה הפסק וא"כ סגי במה שמקדש בלחוד ולא מפסיק לברכת המוציא דבהכי הרי שייך המוציא וקידוש היום בהדדי. וכמו בהפסיק אחר ברכת המוציא בגביל לתורי וכדומה בשאר צורכי אכילה אי"ז הפסק ומישך שייכי בהדדי א"כ ה"נ כשמקדש על הפת אין כאן שום הפסק לברכת המוציא דמישך שייכי וכן הם סדרן של קידוש היום בכל מקום.

העולה מהדברים הנ"ל:

מצאנו ג' שיטות. שיטת הרי"ף והרא"ש דחוזר לברך המוציא ולא ברכת היין עם ביאור הב"י בדברי הרב המגיד לבר מהיכא דמקדש אפת, שיטת רבינו ירוחם דחוזר לברך שניהם דהוי כעין סילוק סעודה מכל,

לבצוע על לחם משנה על אף שאין מברך המוציא, ובשו"ת האלף לך שלמה ח"א סימן קי"ג מבואר דא"צ לח"מ.

ובכאן עולה לנו סתירת דברים דלפי מה שהבאנו מדבריו בספר חכמה שלמה עולה דלח"מ אינו תלוי בברכת המוציא ובוצע על לח"מ על אף שאין מברך, ומה שעולה לנו מדבריו בשו"ת הנ"ל דא"צ לבצוע אלח"מ כשאינן מברך. והאמת דכשנעמוד על דבריו נראה דאין כאן סתירה בדבריו דמה שהביא מהגאון מליסא היינו באופן שמקדש על הפת עצמו וע"ז ס"ל דבעינן ככה"ג שיקדש על לחם משנה משום חשיבות מצות הקידוש ולא על חתיכות פרוסות משא"כ בשו"ת מיירי באופן שפורס מפה ומקדש על היין ואח"כ אוכל פת משום קידוש במקו"ס ע"ז כתב דא"צ לבצוע אלחם משנה וכשיטה הנ"ל דרק כשמברך המוציא צריך לח"מ ותלוי בברכה וכ"התורת שבת" אלא דסוכ"ס מצינו אחרונים דהתמירו גם בפורס מפה דיבצע אלחם משנה מטעם דבעינן בציעת לחם משנה בתחילת סעודת שבת.

ו. וכפרפרת הפת לסוגיא הנ"ל יש להוסיף, דהנה שמעתי ממוריניו ראש הישיבה הגר"י ליברמן שליט"א שראה אצל גיסו האדמו"ר הרה"ק ר"א מבעלזא זצוק"ל כשגמר בשעה מאוחרת סעודה שניה בשב"ק ורצה להספיק ג"כ לקיים מצות סעודה שלישית, פירס מפה על השולחן והוציאו הדברים מעל השולחן ולא בירך ברכה מ"ז וצוה להביא לחם משנה לסעודה שלישית וי"ב חלות ולא בירך ברכת המוציא מחדש, והרי לנו מעשה רב כאלו הסוברים דאין לחם משנה תלוי בברכת המוציא אלא דיש ענין לבצוע על לחם משנה בכל תחילת סעודה הבאה לכבוד השבת וליקרא דשבתא על אף שאין מברכים המוציא ונמשך מסעודה הקודמת.

העולה מדברים הנ"ל:

שורש המחלוקת שמצינו אם לחם משנה תלויה בברכת המוציא או בתחילת סעודה

יש כאן חשיבות סעודה אחרת לכבוד השבת לאצרוכי ללחם משנה מה שאין כן כשאינן כאן ברכת המוציא על אף שמתחיל סעודה אחרת מכל מקום אין ניכר חשיבות לסעודה השניה לאצרוכי להביא לחם-משנה, עכשיו קבלתי מכתב מהגאון הגדול רבי ח. קנייבסקי שליט"א שבפורס מפה ומקדש על אף שמתחילים סעודה אחרת לכבוד השבת מכל מקום אין צריכים להביא לשולחן "לחם-משנה".

ד. ומהדברים שנאמרו בסמוך בפלוגת התור"ש והגרש"ז באנו לדון עוד, לדידן דקימ"ל דאין חוזר לברך לא איין ולא אמוציא א"כ איך יוציא בעה"ב את בני ביתו בלחם משנה כיון שאין מברך המוציא, ולפי האמור נראה דאיה"נ אם לח"מ תלוי בברכת המוציא כהתור"ש וכאן כיון שאין מברך המוציא אין יכול להוציאם ויצטרך כ"א ליקח לעצמו לח"מ, משא"כ להגרש"ז דאינו תלוי בברכה כלל א"כ על אף שאין מברך המוציא מ"מ במעשה בציעת לח"מ בתחילת הסעודה הרי מוציאם ובצוע עליהם ג"כ.

והנה במשנ"ב רע"ד סק"ב הובא דאם המסובין מברכין לעצמן ברכת המוציא אין יוצאין בלח"מ של בעה"ב ולכאורה שפיר יש להוכיח מדבריו דתליא לח"מ בברכת המוציא (ואולי יש לדחות).

ה. נחזור לעניננו. הנה בחכמת שלמה כתב. הנה ראיתי בהסידור הנדפס מהגאון מליסא בהל' קידוש שהביא ראייה דמקדשין על חתיכות פת וא"צ לחם משנה, והחכמת שלמה חלק עליו דאין לקדש על חתיכות פת רק יביא לחם משנה לתחילת סעודת שבת ויקדש עליו. והובא בספר פסקי תשובות כשחל פורים בערש"ק ואוכל סעודת פורים, ולאחר פלג המנחה (ולכל המאוחר מספר דקות קודם לשקיעת החמה) יפסיק מאכילה ושתיה ויקבל עליו שבת ויפרוס מפה על הפת ויקדש על היין ובאם כבר בירך על היין א"צ לחזור ולברך שנית בפה"ג, ואחר הקידוש יאכל לכה"פ כזית פת בלי לברך המוציא, ובספר פורים המשולש העלה "דיש

ליקרא דשבת אף בלא ברכת המוציא, והמסתעף ממנו, א) לדין דקיימ"ל בפורס מפה ומקדש דאין חוזר לברך המוציא תלוי בהנ"ל ב) כשבעה"ב אינו מברך המוציא אי מוציא בניו ובני ביתו בבציעת לח"מ בלחוד תלוי ג"כ בהנ"ל ועוד מחלוקת מצינו כשמקדש על הפת נחלקו הגאון מליסא והחכמ"ש אי מקדש אלח"מ אי סגי בחתיכות פת.

[ובכף החיים הובא דלא יעשו פו"מ ומקדש דבעינן שיהא כסדר עליית העולמות מתחילה תפילת ערבית ואח"כ לסעודת שב"ק. וז"ל הכף החיים, מיהו לפי דברי האר"י ז"ל בשער הכונות לא נכון לעשות כן שכתב דסדר עליית העולמות והמשכת המוחין הוא מתחיל מקבלת שבת ואח"כ באמירת ברכו וקר"ש ובעמידה ובויכולו ובברכת מעין ז ואח"כ התשלום הוא באמירת ויכלו שעל הכוס ובברכת הקדוש כיעו"ש, וא"כ אם יבוא לקדש ולאכול קודם תפילת ערבית הרי הוא מהפך הסדר הנעשה בליל שבת עכ"ל.

ההזכרות בברכהמ"ז כשנמשכה סעודתו

ז. לענין הזכרה מצינו בפורים שחל בער"ש ונמשכה סעודתו עד שתחשך בסימן תרצ"ה במשנ"ב סקט"ו יאמר רצה ולא על הניסים וי"א דאומר רצה ועל הניסים. והטעם י"ל כמובא בדברי המאירי שגם בט"ו באדר היה נס ושפיר אומר על הניסים ולפי"ז דוקא כשחל י"ד בער"ש אומר על הניסים בליל שב"ק שהוא ט"ו משא"כ כשחל ט"ו בער"ש אין אומר על הניסים בליל שב"ק שהוא ט"ז אלא יאמר בהרחמן וכו'.

ואפשר לומר דלדברי הט"ז בסימן קפ"ח ס"ק ז' דס"ל דאם חל ר"ח במוצ"ש דיכול להזכיר גם של שבת וגם של ר"ח כיון דאין כאן תרתי דסתרי דמתחילה מזכיר את של שבת על יום העבר ורק אח"כ מזכיר של ר"ח על יום הבא (ופשוט דכ"ז הוא דוקא בשלא התפלל ערבית לפני ברכהמ"ז דאם התפלל

כבר אע"ג דלא הבדיל אין מזכיר של שבת בברכהמ"ז כמו בר"ח, ופורים דאם התפלל באמצע הסעודה אין מזכיר בברכהמ"ז של ר"ח או פורים וכמו"כ כאן אין מזכיר של שבת) ולפי"ז אפ"ל דגם היכא דחל פורים בעש"ק יכול להזכיר שניהם כשנמשך סעודתו בשבת דאי"ז תרתי דסתרי דמקודם מזכיר על הניסים על יום העבר ואח"כ מזכיר רצה על יום הבא, אבל אם פורים או חנוכה חלים במוצ"ש ונמשך סעודת שבת לפורים או חנוכה שם יודה הט"ז דא"א להזכיר שניהם דבאמת הוי תרתי דסתרי להזכיר רצה אחר שכבר אמר על הניסים על יום הבא. ולכן מנהגינו בכה"ג שמזכירים רצה על יום העבר ואח"כ כשמגיע להרחמן מזכיר על הניסים ואז שפיר אין כאן תרתי דסתרי דמתחילה הזכיר רצה על קדושת שבת העובר ואח"כ מזכיר עה"נ על יום הבא.

וכתב הפמ"ג סימן קפ"ח במשבצות זהב דאף להט"ז דמזכיר בר"ח שחל במוצ"ש גם של שבת וגם ר"ח דאין כאן תרתי דסתרי כל זה אינו אלא כשמזכיר על הסדר רצה ואח"כ יעלה ויבוא אבל היכא שטעה והזכיר יעלה ויבוא לא יאמר אח"כ רצה כיון שהזכיר יום העתיד שהוא יום חול איך יחזור לומר רצה ליום שעבר והוי תרתי דסתרי. וכ"ז הוא בשיטת הט"ז, ולפי"ז נראה ג"כ מאי דביארנו לעיל בשיטת הט"ז דיש לחלק בין חל חנוכה ופורים ביום ששי או במוצ"ש דתלוי אם אומר על יום העבר מקודם אי"ז תרתי דסתרי.

והנה מצינו שפסק המחבר בסימן קפח סעיף י', היה אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בברכהמ"ז דאזלינן בתר תחילת הסעודה, וה"ה לר"ח פורים וחנוכה דאם נמשך סעודתו אחר שתחשך מ"מ מזכיר מעין המאורע דאזלינן בתר תחילת סעודה, ובסימן רע"א סעיף ו' כתב המחבר גמר סעודתו וקידש היום קודם שיברך ברכהמ"ז יברך ברכהמ"ז על כוס ראשון ואח"כ יקדש על כוס שני ומזכיר של שבת בברכהמ"ז

ור"ח דשניהם הזכרה של חיוב הם דיש בהן מוסף ומשו"ה הבין המג"א להזכיר ר"ח במקום של שבת אבל חנוכה ופורים דלאו הזכרות חובה הם דאין בהם מוסף ודאי דהזכרת שבת עדיף מהם ומזכיר של שבת.

העולה מהדברים הנ"ל:

א. שיטת הבית יוסף ספוקי מספק"ל אי אזלינן כתחילת סעודה ומזכיר של שבת בכל ענין. ב. שיטת הט"ז דהיכא דמזכיר יום העבר לפני יום הבא מזכיר שניהם ואם הזכיר יום הבא אין מזכיר יום העבר. ג. שיטת המג"א דאזלינן בתר תחילה ואם אכל משחשיכה כשחל ר"ח במוצ"ש מזכיר של ר"ח. ובחנוכה ופורים מודה לכאורה דאומר רצה במוצ"ש ד. שיטת השל"ה הקדוש דאזלינן בשל עכשיו רק בשבת דיש ענין תוספת מזכיר רצה במוצ"ש משא"כ בר"ח וכדו'.

ובנידון דידן כשחל פורים בער"ש ופורס מפה ומקדש להשל"ה אומר רק רצה בשל עכשיו ולא על הניסים. ולהט"ז אומר שניהם בכ"ג דמקודם אומר על הניסים על יום שעבר ואח"כ רצה על יום שבת ואי"ז תרתי דסתרי, ולהמג"א היכא דאכל בליל שבת מזכיר רצה בלחוד, דמה כשאוכל במוצ"ש ר"ח דוחה את רצה שלפניו כ"ש שידחה רצה את על הניסים שלפניו דקיל יותר כנ"ל, [וצל"ד להמג"א כשחל ר"ח בער"ש ואכל כזית בשבת ולכאורה מזכיר ר"ח כתחילת סעודה].

אע"ג שמברך קודם ברכהמ"ז והרמ"א חולק דאין מזכיר של שבת כיון דאזלינן בתר התחלת הסעודה, וכתב המג"א על דברי המחבר דמזכיר של שבת אע"ג דהמחבר כתב בסימן קפח דאזלינן בתר תחילת הסעודה צ"ל דספוקי מספק"ל ולכן יש להזכיר בכל ענין דאין קפידא אם מזכיר שלא לצורך כמבואר בסו"ס קח.

ושיטת השל"ה הקדוש בשער הקדושה ה' ברכת המזון פב.ב. ס"ל דלא אזלינן בתר התחלת הסעודה ומשו"ה כשהתחיל סעודתו בר"ח או בחנוכה ופורים ונמשך משחשיכה אין מזכיר מעין המאורע דאזלינן בתר השתא אלא דבשבת ס"ל דהיכא דנמשך למוצ"ש מזכיר רצה ולא משום דאזיל בתר תחילת סעודה אלא דבשבת יש מצוה של תוספת שבת ומשו"ה אף שנחשך יש תוספת שבת ומזכיר רצה משא"כ ר"ח וכו' שאין תוספת מצוה אין מזכיר אלא כפי השתא ולא כהתחלת סעודה.

שיטת המג"א ס"ק יח כהמחבר דאזלינן בתר תחילת סעודה ואם חל ר"ח במוצ"ש מזכיר רצה ולא יעלה ויבוא כתחילת הסעודה, ובאם אכל פת גם בלילה יש חיוב להזכיר של ר"ח וע"ז סיים דצ"ע דנראה כסותרין אהדי והי מינייהו לידחי וצ"ל דיזכיר של ר"ח ולא של שבת כיון דאיכא כמה גדולים דס"ל בכ"ג דאין מזכיר של שבת דאזלינן בתר השתא ולא בתר התחלה, ואפשר דדברי המג"א הוא דוקא בר"ח אבל בחנוכה ופורים שחלין במוצ"ש מסתבר דמזכיר של שבת דאפשר דרק בשבת

הרב מאיר דוד הירשמן

בענין מתעסק ומקלקל בחבורה והבערה

מחלוקת ר"י ור"ש

במקלקל בחבורה והבערה

הגמ' שבת דף ק"ו אומרת תני ר"א קמיה דר"י כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר וכו' והאנן תנן כל המקלקלין פטורין מתניתין ר"י ברייתא ר"ש והיינו דר"ש סובר שבכל מלאכות שבת מקלקל פטור חוץ מחובל ומבעיר שחייב ור"י סובר שגם חובל ומבעיר פטור [ורש"י לומד בגמ' דפלוגתתם תלוי במחלוקת אי מלאכה שאצל"ג פטור או חייב דלר"ש שאצל"ג פטור מקלקל חייב דלא מצינו בחבורה והבערה צל"ג רק במקלקל ולר"י שאצל"ג חייב מקלקל בחבורה והבערה פטור ותוס' שם חולק על רש"י דזה מחלוקת חדשה ולא תלוי באצל"ג].

והגמ' אומרת מ"ט דר"ש מדאיצטריך קרא למישראל מילה הא חובל בעלמא חייב ומדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן ש"מ מבעיר בעלמא חייב והיינו דר"ש סובר שמילה הוי מקלקל וא"כ למה צריך קרא שמותר למול בשבת פשיטא שמותר דמדאורייתא מותר למול כיון שזה מקלקל וע"כ שרואים שבחבורה מקלקל חייב ולזה צריך להתיר למול בשבת ומדאסר רחמנא הבערת בת כהן ש"מ מבעיר בעלמא חייב והיינו דהבערת בת כהן המחוייבת מיתה הוי קלקול ומדאסרה התורה רואים שמקלקל בהבערה חייב ור"י סובר שמילה והבערת בת כהן הוי מתקן ולכן חייב.

מתעסק בחבורה והבערה

הגמ' כריתות דף יט: אומרת אר"נ אמר שמואל מתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה א"ל רבא לר"נ והא תינוקות דכי מתעסק דמי ותנן מי שהיו לו ב' תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול אחר השבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת

ר"א מחייב חטאת ור"י פטור ע"כ לא פטר ר"י אלא משום דקסבר טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה פטור אבל מתעסק בדבר דלאו מצוה אפי' ר"י מחייב א"ל הנח לתינוקות הואיל ומקלקל בחבורה חייב מתעסק בחבורה חייב והיינו דהריבוי שמקלקל חייב זה לאו דווקא על מקלקל אלא כל הפטורים הנלמדים ממלאכת מחשבת חייבים בחבורה והבערה והיינו דהמשנה בחגיגה דף י' אומרת הלכות שבת כהררין התלוין בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות והגמ' אומרת דהיינו שמקלקל פטור וזה תלוי בשערה דהיינו שיש לזה רמו מועט בתורה דמלאכת מחשבת אסרה תורה ואע"פ שזה לא נאמר בשבת אלא במשכן לומדים מזה לשבת שרק מלאכת מחשבת חייב. והגמ' בכריתות לומדת דהא דמרבים שמקלקל חייב היינו שבחבורה והבערה לא נאמר מלאכת מחשבת וא"כ כיון דמתעסק לומדים ג"כ ממלאכת מחשבת וא"כ לר"ש שמקלקל חייב ה"ה מתעסק חייב.

ותוס' בסנהדרין פד: אומרים בתירוק אחד דעיקר המחלוקת ר"ש ור"י בחבורה והבערה הוא במתעסק והיינו דתנן בפסחים ושאר כל הזבחים ששחטן לשם פסח ר"ש סובר שאם אינן ראויים חייב והגמ' אומרת שזה מתעסק רואים שמתעסק חייב וא"כ מקלקל נמי חייב דמקלקל תלוי במתעסק ומזה רואים שר"ש סובר שמתעסק ומקלקל בחבורה חייב.

מלאכה שאצל"ג בחבורה והבערה

הגמ' סנהדרין פד: אומרת והדתנן מחט של יד ליטול בה את הקוץ ליחוש דילמא חביל התם מקלקל הוא הניחא למ"ד פטור אלא למ"ד חייב מא"ל מאן שמעת ליה דאמר מקלקל בחבורה חייב ר"ש ור"ש האמר מלאכה שאצל"ג פטור ומפורש כאן

בנו והשו"ע פוסק כה"ד דאין נ"מ בין האב לאחור ואפי' דאיכא אחר שיכול למול מותר לאב למול את בנו.

והתה"ד מסביר את שיטת ר"א בטור דמחלוקת ר"י ור"ש אי מקלקל בחבורה והבערה חייב או דהוי כשאר איסורין שפטור ור"ש סובר שפטור דיליף ממילה והבערת בת כהן דאע"פ שזה קלקול חייבים ע"ז בשבת ור"י סובר שזה תקון ולא קלקול ומחלוקת רש"י ותוס' מהו התקון דתוס' מסביר בר"י שעצם קיום המצוה הוי תקון ורש"י סובר שעצם קיום המצוה לא הוי תקון אלא ר"י סובר דהתקון הוא שהגברא הוא מתוקן שהתינוק הוא נימול ושלם.

ולפי"ז אומר התה"ד דהטור סובר כר"י שמקלקל פטור וסובר כרש"י דהתקון הוא שהתינוק הוא שלם וא"כ לגבי האב הוי תקון כיון דעליו מוטל המצוה חשיב ליה דהתינוק מתוקן משא"כ לאחר לא איכפת ליה בהא שהתינוק מתוקן וא"כ אי איכא אחר צריך לעשות ע"י אחר ורק בליכא אחר מותר ע"י האב דהתורה התירה.

והתה"ד חולק מב' טעמים א' דתוס' מסביר דהתקון הוא עצם קיום המצוה וא"כ לא נ"מ אם נעשה ע"י האב או ע"י אחר דבתרוייהו הוי תקון ב' דזה רק אליבא דר"י דסובר מקלקל בחבורה פטור והטור פוסק כר"י וכן הרמב"ם פוסק כר"י אבל אנן קיי"ל כר"ש דמקלקל בחבורה חייב ומלשון התוס' משמע בפשיטות דס"ל הלכה כר"ש דמקלקל בחבורה חייב ולא אשכחן כלל דרש"י פליג אהא והיינו דמשמע דרש"י ג"כ סובר מקלקל בחבורה חייב.

ויוצא מזה שמחלוקת הטור ותה"ד אי פוסקים מקלקל בחבורה והבערה חייב או פטור דהטור פוסק שפטור והתה"ד פוסק שחייב וזהו נ"מ ג"כ לגבי מתעסק וכלאחר יד דאי פוסקים חייב ה"ה שבמתעסק וכלאחר יד חייב כמו שנתבאר לעיל.

והשו"ע פוסק כה"ד שמותר למול אפי' אם הוא אביו ולפי"ז פשטות יוצא שהשו"ע

בגמ' דאפי' לר"ש אצל"ג חייב ותוס' בשבת דף עה. מקשה דבגמ' בחגיגה דף י' משמע דאצל"ג פטור מטעם מלאכת מחשבת וא"כ קשה דכיון דבחבורה אין את הפטור של מלאכת מחשבת א"כ ה"ה אצל"ג פטור ותוס' ביומא לד': מתרץ דאצל"ג לא נלמד ממלאכת מחשבת אלא דזה לא דומיא דמשכן ולכך פטור גם בחבורה והבערה.

ותוס' ב"ק לד': אומר בתירוץ אחד דלרבי אבהו אליבא דר"ש אצל"ג ג"כ חייב וכל הסוגיות בש"ס דרואים שאצל"ג פטור לר"ש זהו רק אליבא דרבי יוחנן אבל לר"א אצל"ג חייב.

כלאחר יד בחבורה והבערה

האבנ"ז סימן ק"ג אומר דלמ"ד שמקלקל בחבורה חייב ה"ה כלאחר יד בחבורה חייב דפטור כלאחר יד הוא מטעם מלאכת מחשבת וא"כ בחבורה שאין את הפטור דמלאכת מחשבת כלאחר יד חייב [ויש חולקים ע"ז דכלאחר יד זה לא משום מלאכת מחשבת] ויבואר לקמן באריכות.

דעת הרמב"ם

הרמב"ם פ"א הי"ז פוסק כל המקלקלין פטורין כיצד הרי שחבל בחבירו או בבהמה דרך השחתה פטור ורואים שכולל מקלקל בחבורה בכלל המקלקלין שפטור וכן בפ"ב ה"א פוסק לגבי הבערה המבעיר כ"ש חייב והוא שיהא צריך לאפר אבל אם הבעיר דרך השחתה פטור מפני שהוא מקלקל.

אבל בדעת השו"ע יש לעיין טובא דבפשטות פוסק מקלקל בחבורה חייב וכדיבואר לקמן

דעת התה"ד והשו"ע

השו"ע יו"ד רס"ו ס"ז וכ"ה בש"ע או"ח של"א ס"י פוסק אדם שלא מל מעולם לא ימול בשבת שמא יקלקל ונמצא מחלל שבת ואם מל כבר פעם אחת מותר ואפי' אם הוא אביו [תה"ד ולא כר"א בטור] והיינו דהטור פוסק שאי איכא אחר אסור לאב למול את בנו ודווקא בליכא אחר מותר לאב למול את

בחבורה חייב מבעיא לי טובא ומביא שהרמב"ם פוסק פטור ואומר איני יודע הכרעה בזה ואין אנו יכולים להחמיר בהמחלוקת אם מקלקל בחבורה חייב תלוי במחלוקת אי אצל"ג חייב דאי אצל"ג חייב מקלקל פטור והיינו כשיטת רש"י שהובא לעיל וא"כ זה חומרא דאתי לידי קולא ומביא את התה"ד שאומר אנן קיי"ל כר"ש שמקלקל בחבורה חייב ואומר ע"ז ואני בעניי לא ידעתי היכן רואים שפוסקים שחייב ועיי"ש דמאריך בזה ונשאר בצ"ע על השו"ע שפוסק שאדם שלא מל לא ימול בשבת ולכאורה החו"י סובר דמקלקל בחבורה חייב דהשו"ע פוסק כהה"ד וא"כ השו"ע פוסק שמקלקל בחבורה חייב וגם לשיטת הגר"א שמקלקל תלוי באצל"ג א"כ רוב הפוסקים סוברים שאצל"ג פטור וא"כ ע"כ שמקלקל בחבורה חייב ועיי"ש דהגר"א מקשה עוד דכיון שזה קלקול גמור א"כ אפי' למ"ד מקלקל חייב אבל בקלקול גמור פטור [ויבאר לקמן] ואולי י"ל דהחו"י סובר דאפי' קלקול גמור פטור ועוד י"ל דכיון דכונתו למילה א"כ לא הוי קלקול גמור וצ"ע.

ועיין שבו"י ח"ג כ"ה דמביא את קושית החו"י ומסיק דלדינא היכא דליכא אחר מותר למול ע"י אחד שלא מל מעולם דאפי' שיקלקל מחלוקת הרמב"ם ותה"ד אי חייב או פטור וכן שמא לא יקלקל והוי ספק ספיקא עי"ש.

ורע"א בסימן של"א מקשה ג"כ את קושית החו"י דבביצה השו"ע פוסק שמותר ומתרג' ג"כ דדווקא ביו"ט הוי איסור דרבנן דמדאורייתא מותר דמתוך שהותרה לצורך או"נ הותרה שלא לצורך משא"כ בשבת במילה הוי איסור דאורייתא ועיי"ש דדן דלפי"ז ביו"ט יכול למול אפי' אדם שלא מל מעולם ופשטות הדברים רואים דסובר שמקלקל בחבורה חייב דאל"ה לא הוי איסור דאורייתא אבל עיין בתורעק"א ריש פ"ד אות קל"ג דבתו"ד אומר וכ"ש לדידן דקיי"ל כר"י דמקלקל בחבורה פטור וצ"ע

פוסק שמקלקל בחבורה חייב וא"כ ה"ה נמי מתעסק בחבורה והבערה חייב ועיין בב"ח ביו"ד דמסביר בפסק השו"ע את ב' הטעמים וכן בביאור הגר"א או"ח של"א מביא את ב' הטעמים ואומר דסוברים מקלקל בחבורה חייב.

ועיין אבנ"ז סימן רכ"ז דאומר ולולא דמסתפינא הו"א דראוי לחוש לשיטת הטור דיש לפרש התקון כרש"י וכן מוכיח דהלכה כר"י שמקלקל פטור.

ורש"י בשבת ק"ו וכ"ה בעוד ראשונים דמחלוקת ר"ש ור"י אי מקלקל בחבורה פטור תלוי במחלוקת אי אצל"ג פטור דאי אצל"ג פטור לא מצינו צל"ג רק במקלקל וע"כ שמקלקל חייב ולפי"ז י"ל דהרמב"ם לשיטתו שפוסק אצל"ג חייב פוסק מקלקל בחבורה פטור אבל לרוב הפוסקים שפוסקים אצל"ג פטור [ש"טז ח'] א"כ מקלקל בחבורה חייב.

והא דפוסק השו"ע שאדם שלא מל מעולם לא ימול בשבת דילמא יקלקל ונמצא מחלל שבת והוא מדברי המרדכי ולומד זה מהגמ' בביצה ל"ד שאין מלבנין את הרעפים מפני שצריך לבדקן ודילמא פקעי ורואים שחוששים דילמא פקעי וא"כ ה"ה במילה חוששים דילמא יקלקל ונמצא מחלל שבת והחו"י סימן קנ"ח [מצוין ברע"א ביו"ד] מקשה דבגמ' מבואר עוד טעם מפני שצריך לחסמן והשו"ע פוסק כטעם הב' וא"כ ליתא לטעם מפני שצריך לבדקן ועיי"ש דמאריך לבאר דהא דפוסק השו"ע שם להיתר הוא דזה רק איסור דרבנן משא"כ במילה שזה דאורייתא [ולכאורה משמע כן מלשון השו"ע דאומר ונמצא מחלל שבת ומשמע שזה חילול דאורייתא]. ואומר דאע"פ דהמילה מצד עצמה מותרת מדאורייתא מ"מ אם מקלקל לא הוי מילה כלל ועביד איסורא בידים וחייב חטאת שעשה חבורה שלא במקום מצוה ועיי"ש דמובא שם תשובה מהגר"ג אשכנזי [העבודת הגרשוני] דחולק על החו"י ואומר דמה דפשיטא ליה למר שמקלקל

והמ"א סימן רע"ח מביא את הטור חו"מ סימן תכ"ד שהחובל בחבירו בשבת פטור מתשלומין כיון שמתחייב בנפשו והוא משנה בהחובל וכ"פ הרמב"ם והמ"א מביא מהט"א דמקשה דהטור פוסק שאצל"ג פטור וא"כ חובל בחבירו לא מתחייב בנפשו כיון דהחבלה א"צ לגופה ופשטות כונתו דעל המשנה לא קשה די"ל דהמשנה הוא כר"י דסובר אצל"ג חייב וכן על הרמב"ם לא קשה דהרמב"ם פוסק אצל"ג חייב אבל הטור שפוסק אצל"ג פטור קשה למה חובל בחבירו מתחייב בנפשו וי"ל דספוקי מספ"ל וגבי ממון הממע"ה ולי נראה דלרבי אבהו חובל חייב לר"ש אפי' א"צ לכלבו וכיש"ש כתב דהחובל דרך מריבה צריך את הדם והוי צל"ג.

ותירוצו הראשון הוא דהא דהטור אומר שאצל"ג פטור זה רק מספק וא"כ לגבי ממון פטור מספק דהממע"ה ובשו"ע יש לתרץ כן בפשיטות דבסימן שט"ז מביא השו"ע את ב' הדעות דאומר בסתמא פטור אבל אסור ולרמב"ם חייב וכונת תירוץ הב' הוא כמו שנתבאר לעיל לתירוץ א' בתוס' ב"ק דר"י ור"א פליגי אי לר"ש אצל"ג חייב וא"כ אע"פ שהטור סובר שבכל מלאכות שבת אצל"ג פטור אבל בחבורה והבערה פוסק כר"א שאצל"ג חייב [וה"ה שבקלוקל גמור חייב] וא"כ אפי' שחובל הוי קלוקל גמור ואצל"ג הוא מתחייב בנפשו.

ויוצא מזה שאליבא דתירוץ אחד פוסק הטור שמקלקל בחבורה חייב ואפי' קלוקל גמור ואפי' אצל"ג חייב וצע"ג מהטור ביו"ד שהתה"ד מסביר שפוסק מקלקל בחבורה פטור וכן עיין במגנה"ט רע"ח וכ"ה שם באריכות בסימן של"א ד' דמוכיח מהטור שפוסק מקלקל בחבורה חייב וצ"ע מהטור ביו"ד שפוסק פטור.

שיטת המ"ב במקלקל בחבורה

המ"ב סימן שט"ז סק"ל אומר על השו"ע שחובל חייב וכ"ז מיירי כשצריך לדם

ועיין מנ"ח מצות מילה מצוה ב' ט"ז דמביא בפשיטות את שיטת הרמב"ם שמקלקל בחבורה פטור.

ועיין בב"ח סימן ר"פ דאומר שפוסקים מקלקל בחבורה חייב דמסביר שם דליכא איסור משום הוצאת דם דדם מיפקד פקיד ומשום עשיית פתח אין איסור כיון שזה רק מקלקל מותר לצורך מצוה אבל לגבי הוצאת דם אומר דלא שייך לומר דהוי מקלקל דפוסקים מקלקל בחבורה חייב ועיין בשווע"ר שם דג"כ אומר בהיתרים כב"ח ופשטות רואים דג"כ סובר שחייב.

דין קלוקל גמור ואצל"ג

בחבורה והבערה

הגמ' שבת ק"ו אומרת תני ר"א קמיה דר"י כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר א"ל פוק תנא לברא חובל ומבעיר אינה משנה ואת"ל משנה חובל בצריך לכלבו מבעיר בצריך לאפרו ורש"י לומד דר"א ור"י פליגי במחלוקת ר"ש ור"י אי מקלקל בחבורה פטור ותוס' חולק על רש"י דבאמת פוסקים חייב אלא ר"י סובר דר"ש לא מחייב אלא אם איכא קצת תקון כגון דצריך לכלבו ולאפרו ותוס' בב"ק דף ל"ה מסביר דאע"פ דבחבורה לא בעינן מלאכת מחשבת צריך קצת תקון דכיון דלומדים זה ממילה והבערת בת כהן לא חייבים אלא דומיא דהנהו שיש תקון במקצת אבל קלוקל גמור פטור וכשיש קצת תקון אפי' שלא הוי מלאכת מחשבת חייב וכן מתעסק חייב ור"א סובר דאפי' קלוקל גמור ג"כ חייב אליבא דר"ש ורבי יהודה שסובר מקלקל בחבורה פטור סובר דצריך לכלבו ג"כ הוי קלוקל דצריך דווקא תקון גמור כדרך השתמשות בני אדם.

ותוס' בב"ק מקשה דכיון דלר"א מקלקל גמור חייב א"כ הוי אצל"ג ובאצל"ג הגמ' אומרת שר"ש מודה שפטור ותוס' מתרץ בתירוץ א' דר"א סובר שאצל"ג ג"כ פטור וכל סוגיות הש"ס דאצל"ג חייב זה רק אליבא דר"י אבל לר"א אצל"ג חייב.

מקשים על המ"א דאדרבה בגמ' מבואר דאפי' שמוציא דם מותר או משום דהוי מקלקל ולמ"ד מקלקל בחבורה פטור ולמ"ד חייב מותר דהוי אצל"ג ועיין ביה"ל סימן ש"ח ס"א דע"ז יכולים לתרץ דהגמ' איירי כשזה לא פס"ר שיוצא דם משא"כ המ"א שאוסר איירי בפס"ר אבל מביא מהחמד משה דמקשה על המ"א מתוס' בשבת קז. דאומר דאפי' דודאי חביל מותר דהוי אצל"ג דמפורש דאפי' פס"ר מותר להוציא את הקוץ כשמוציא דם ומביא דכ"מ בספר התרומה וכ"ה בתהל"ד סימן שכ"ח סקמ"ז דמביא את התוס' בדף ק"ז ומביא דכ"ה בספר התרומה סימן רנ"ד דאומר והא דנקיט ליטול בה את הקוץ חדושא הוא דאע"ג דחביל ומוציא דם שרי כדאיתא בפרק הנחנקין דהוי אצל"ג לר"ש.

והמ"ב סימן שכ"ח סקפ"ח ובשעה"צ סקס"ג מתרץ על המ"א דהמ"א איירי כשאפשר לו לעשות בלא פס"ר אז צריך לזוהר שלא יעשה באופן פס"ר אבל היכא שנתחב בעומקה שא"א בלא פס"ר המ"א ג"כ מודה שמותר וכ"ה במחצה"ש שכ"ח ל"ב דאומר דכתב המ"א דעכ"פ לכתחילה יש לזוהר במאי דאפשר ודאי אם א"א לזוהר מ"מ מותר כיון דעכ"פ ליכא כי אם איסורא דרבנן במקום צער מותר.

וכ"ה בתהל"ד אבל מקשה על השועה"ר סימן ש"ח סעיף ל"ח שפוסק שמותר לטלטל מחט להוציא את הקוץ ובלבד שיזוהר בנטילת הקוץ שיטלנו שלא יוציא דם בודאי ע"י נטילתו שיש בזה משום חובל אע"פ שלא מתכוין כיון שנוטלו בענין שהוא פס"ר כגון אם נתהפך הקוץ בנטילתו ואי אפשר להוציאו משם בלי הוצאת דם אסר להוציאו ורואים בשועה"ר שאפי' שא"א רק בפס"ר ג"כ אומר שאסור וצע"ג.

ולכאורה י"ל עוד במ"א דאוסר להוציא קוץ בפס"ר לשיטתו בסימן רע"ח דהיינו דחושש לשיטת תוס' בכ"ק שלרבי אבהו חייב לר"ש אפי' בקלקול גמור ואצל"ג וכ"ה שיטת הטור לפי תירוץ אחד וא"כ הגמ'

החבלה לכלבו או לאיזה ענין דאל"ה הוא בכלל מקלקל ופטור ובשעה"צ אומר כ"כ הרמב"ם דפסק כר"י לגבי ר"א תלמידו וצ"ע אי כונתו דאפי' בקלקול שאינו גמור פטור וכ"מ בסימן של"א במ"ב דעל ההלכה שמותר לאב למול את בנו אפי' באיכא אחר מביא את טעם הראשון של התה"ד דהתקון הוא קיום המצוה כתוס' ולפי"ז אין נ"מ בין אב לאחר אבל צ"ע מנ"ל הא ובפרט להקל בשבת באיסור דאורייתא ועיין בב"ח ביו"ד שמביא את ב' הטעמים שבתה"ד וכ"ה בגר"א באו"ח של"א ואומר דפוסקים מקלקל בחבורה חייב וצ"ל דכונת המ"ב הוא דרק בקלקול גמור פוסקים שפטור וכן רואים בשעה"צ שאומר שפוסקים כר"י לגבי ר"א תלמידו ואי נימא שכונתו לפסוק שמקלקל בחבורה פטור א"כ למה תולה זה במחלוקת ר"י ור"א ולא במחלוקת ר"ש ור"י וע"כ שבאמת פוסקים כר"ש שמקלקל בחבורה חייב וכפסק השו"ע סימן של"א ורק בקלקול גמור פוסקים כר"י דאפי' לר"ש בקלקול גמור פטור ולפי"ז מתעסק בחבורה והבערה ג"כ חייב כמו שמבואר בתוס' שלרבי יוחנן כל הפטורים הנלמדים ממלאכת מחשבת חייב ורק קלקול גמור פטור אבל צ"ע דהשעה"צ תולה א"ז ברמב"ם והרמב"ם פוסק כרבי יהודה שמקלקל בחבורה פטור.

הוצאת קוץ בשיוצא דם

הגמ' סנהדרין פד: אומרת והדתנן מחט של יד ליטול בה את הקוץ [והיינו שמותר לטלטל בשבת מחט לצורך גופה ליטול הקוץ] והגמ' מקשה ניהוש דילמא חביל וה"ל שגגת סקילה והגמ' מתרצת התם מקלקל הוא הניחא למ"ד מקלקל פטור אלא למ"ד חייב מא"ל מאן שמעת ליה דאמר מקלקל בחבורה חייב ר"ש היא ור"ש האמר מלאכה שאצל"ג פטור והמ"א סימן שכ"ח סקל"ב אומר מותר ליטול את הקוץ במחט ובלבד שיזוהר שלא יוציא דם דעביד חבורה כדאיתא רפ"י דסנהדרין והא"ר והפמ"ג

במקום מצוה וכאן ג"כ הוי במקום מצוה דצריך להתפלל בנקיות וכ"ה לאחרונים שלומדים גם למ"א שסובר דהוי איסור דרבנן אבל לפי מה שנתבאר במ"א די"ל שסובר דהוי איסור דאורייתא ה"ה שכאן אסור ולשועה"ר שאוסר להוציא קוץ בפס"ר צ"ע אי דווקא במקום צערא לא התירו בפס"ר אבל במקום מצוה י"ל שמותר אפילו בפס"ר.

ועיין שועה"ר מהדו"ב סימן ג' ס"ח שאומר שהתירו לטלטל בשבת צרורות שהם מוקצים והתירו להכניס לביה"כ אבנים דקים הרבה עד כמלא היד לקנח בהן זה אחר זה עד שיצא האחרון נקי ושוב אסור לקנח בהן יותר בשבת וכן בחול א"צ לקנח יותר וכו' וכ"ה בסימן ע"ו ס"ה ע"פ הגמ' ביומא דף ל' דצריך לקנח מה שנראה כשהוא יושב ועיין באשל אברהם סימן ע"ו והשועה"ר מביא מהאריז"ל דמדת חסידות לרחוץ פי הטבעת במים ורואים שיש מדת חסידות לקנח לגמרי אפי' כשאין נראה כשהוא יושב ואעפ"כ רואים שבשבת אסור לטלטל מוקצה לכך וצ"ע אי לקנח כשיוצא דם מותר כשצריך לקנח רק ממת חסידות די"ל דדווקא מוקצה שעושה איסור בידיים משא"כ בקינוח עושה רק באין מתכוין ואפי' שזה פס"ר ועיי"ש תוס' כתובות בתירוץ ב' דאין מתכוין פס"ר מקלקל מותר אפי' שלא במקום מצוה ועיין שי"ד ס"א מחלוקת מחבר ורמ"א אי באיסור דרבנן אסור אין מתכוין פס"ר ועיי"ש שועה"ר דהעיקר כמתירים ובמקום שאין צורך כ"כ טוב לחוש שאסור ועיי"ש במ"ב דהעיקר כאוסרים אבל אם הוא גם מקלקל וכלאחר יד יש להקל ועיין שעה"צ של"ז סק"ב דתרי דרבנן מותר בפס"ר דלנח"ל ולפי"ז אולי יש להקל ג"כ כאן דיש קצת מצוה ממת חסידות וצ"ע.

דבר שאין מתכוין בחבורה והבערה

מחלוקת ר"י ור"ש בכל התורה דלר"י דבר שאין מתכוין אסור ולר"ש מותר

בסנהדרין דמתירה להוציא קוץ דהוי איסור דרבנן ומותר במקום צער זה רק אליבא דר"י שסובר שזה איסור דרבנן אבל לר"א שסובר שזה איסור דאורייתא מותר רק באופן שלא הוי פס"ר אבל בגוונא דפס"ר אסור ולפי"ז יוצא שזה לא כמו שהאחרונים לומדים במ"א שרק באופן שאפשר לעשות בלא פס"ר אסור לעשות בפס"ר אלא אפי' דא"א לעשות רק בפס"ר ג"כ אסור אבל גם תירוץ זה א"ש רק במ"א ולא בשועה"ר דהשועה"ר פוסק בסימן שט"ז סט"ז דגם בחובל אצל"ג פטור ומביא שם את תירוץ הי"ש שמובא במ"א סימן רע"ח דחובל באדם הוי צל"ג דחפץ בדם היוצא ממנו שיראה נקמה באויביו וא"כ צע"ג השועה"ר סימן ש"ח שאוסר נטילת קוץ כשאינו יכול להוציא רק בפס"ר וכמו שמקשה התהל"ד.

ובכל אחרונים רואים דפשיטא להם שבקלקול גמור ואצל"ג פוסקים שאפי' בחבורה פטור דהא"ר ופמ"ג וחמד משה והמ"ב מקשים על המ"א שאם א"א רק בפס"ר מותר דהוי איסור דרבנן וכן המחצה"ש והתהל"ד לומדים במ"א דאירי כשאפשר בלא פס"ר אבל כשא"א פשיטא שהוי רק איסור דרבנן וכן השועה"ר שט"ז פוסק דאצל"ג פטור.

היוצא מזה שליטול קוץ באופן דהוי פס"ר שיצא דם האחרונים מתירים כשא"א באופ"א וכן לומדים המחצה"ש והמ"ב במ"א ולפי מה שנתבאר אפ"ל שהמ"א אוסר וכשיטתו בסימן רע"ח וכן השועה"ר אוסר וצ"ע שיטתו.

קינוח בביהכ"ס כשיוצא דם

והיכא דיוצא דם בקינוח ביהכ"ס דהוי קלקול גמור ואצל"ג נתבאר לעיל שכל האחרונים סוברים שהוי רק איסור דרבנן וא"כ יש להתיר ע"פ המבואר סימן ר"פ בב"ח ושועה"ר ע"פ תוס' כתובות דף ה': דאין מתכוין [ועיי"ש ברשב"א דאפי' שאין מתכוין חייב אבל זה יותר קל] ומקלקל [ואצל"ג] דהוי רק איסור דרבנן מותר

למתעסק ועוד דין מתעסק דפטור רק בשבת מדין מלאכת מחשבת והיינו דמתעסק דפטור בכל התורה הוא דלא היה מחשבתו לעשות מלאכה ומחלוקת אביי ורבא בשבת דף ע"ב לאביי נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר והיינו דלא נתכוין כלל למעשה חתיכה אלא למעשה הגבהה ונמצא שזה מחובר ועשה חתיכה ולרבא נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר והיינו דאפי' שנתכוין לעשות פעולת חתיכה אבל חתיכה דהיתרא ונמצא חתיכה דאיסורא פטור דהוי מתעסק, ומתעסק דפטור בשבת מדין מלאכת מחשבת הוא דאפי' דנתכוין לעשות איסור שנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר דלא פטור מדין מתעסק דכל התורה כיון שנתכוין לעשות איסור אבל בשבת פטור דלא נעשית מחשבתו דחתך דבר אחר ובנתכוין להגביה תלוש ונמצא שזה מחובר לא פטור מדין מלאכת מחשבת כיון דעשה את הפעולה שרצה לעשות דרצה לעשות פעולה בדבר שעשה בסוף רק טעה שזה תלוש וזה היה מחובר ופטור מלאכת מחשבת הוא רק כשעשה פעולה אחרת.

ויוצא מזה דהיכא דנתכוין להגביה תלוש והגביה מחובר אחר יש לו ב' פטורים פטור דכה"ת דלא נתכוין כלל לאיסור ופטור דשבת דעשה פעולה אחרת דהגביה מחובר אחר והיכא דכונתו לפעולה אחרת של היתר ויצא גם פעולת איסור יש גם פטור של אין מתכוין לר"ש והיינו באופן שזה לא נעשה בפס"ר והיכא דנעשה בפס"ר אין היתר של אין מתכוין.

והא דמבואר בגמ' שלר"ש מתעסק בחבורה והבערה חייב היינו רק מתעסק דפטור מדין מלאכת מחשבת והיינו דלא נעשית מחשבתו אבל מתעסק דפטור בכל התורה והיינו דנעשית מחשבתו רק נתכוין לתלוש ונמצא מחובר פטור ג"כ בחבורה והבערה דרק המיעוטים דנתמעטו ממלמ"ח חייבים בחבורה והבערה אבל מתעסק דכל התורה נלמד מבה שפטור מחטאת.

ובפס"ר מודה ר"ש שאסור והגמ' בכתובות דף ה: אומרת איבעיא להן וכו' הלכה כר"י שאין מתכוין אסור או הלכה כר"ש שאין מתכוין מותר ואת"ל הלכה כר"י שאין מתכוין אסור מקלקל בחבורה או מתקן בחבורה ואת"ל שהוא מקלקל הלכה כר"י שמקלקל בחבורה פטור או הלכה כר"ש שמקלקל בחבורה חייב ותוס' שם מקשה שהגמ' אומרת את"ל שהלכה כר"י שאין מתכוין אסור מה הדין במקלקל ומשמע דאי הלכה כר"ש שאין מתכוין מותר א"כ בחבורה נמי מותר וקשה דהגמ' בכריתות אומרת שלר"ש הואיל ומקלקל בחבורה חייב מתעסק נמי חייב וא"כ ה"ה שאין מתכוין חייב ותוס' מתרץ דמתעסק כונתו שרוצה לעשות מלאכה רק פטור בשבת דאין זה מלאכת מחשבת [ויבואר לקמן דין מתעסק] ולכן בחבורה והבערה שאין פטור מלאכת מחשבת חייב אבל אין מתכוין לא מתכוין כלל למלאכה והיינו דהביאור באין מתכוין הוא שהוא עושה פעולת היתר ויצא מזה עוד פעולה האסורה שאין מתכין לזה ובזה הפטור הוא לא מדין מלאכת מחשבת אלא דזה פטור בכל התורה דתנן גבי כלאים מוכרים כדרכן ובלבד שלא יתכוין וכן בנוזר חופף ומפספס וא"כ ה"ה שבחבורה והבערה מותר באין מתכוין והיינו כשזה בלא פס"ר אבל בפס"ר ר"ש מודה שאסור וחייב.

[וכ"פ השו"ע של"ז דבר שאין מתכוין מותר והוא שלא יהא פס"ר ועיין פמ"ג שם שאומר ודע דבר שאין מתכוין שרי לכתחילה אף באיסור תורה כדמסיק בשבת וכן הלכה רווחת ביו"ד ומ"מ י"ל הצנועים מחמירין על עצמם כהתם ועיין במשניות כלאים פ"ט משנה ה' במשנה ראשונה שמסביר דדווקא שם צנועים מחמירים אבל לא כל אין מתכוין].

ביאור ב' דיני מתעסק

תוס' בשבועות י"ט מסביר דאיכא תרי גווני מתעסק אחד שפטור מחטאת בכל התורה דכתיב בחטאת אשר חטא בה פרט

דין מתעסק דכל התורה אי הוי איסור דאורייתא

הגרעק"א בתשובה סימן ח' אומר דנראה לו דבר חדש דהא דממעטים מאשר חטא בה דמתעסק פטור היינו שזה פטור מחטאת אבל זה איסור דאורייתא וזה עבירה בשוגג רק שוגג כהאי שזה רק מתעסק פטור מחטאת ועיי"ש בהמשך דר"ל דזה פטור רק בחטאת קבועה אבל לענין עולה ויורד והיינו באופנים דחייבים בעו"י ליכא קרא למיפטר וי"ל דמתעסק חייב בקרבן עולה ויורד אבל הא דממעטים מדין מלאכת מחשבת אינו בכלל מלאכה ולא נעשית עבירה כלל [זוהו דווקא מדאורייתא אבל מדרבנן אסור אפי' הא דפטור מדין מלאכת מחשבת כמבואר בתוס' שבת דף י"א ואפי' דלא שייך שרבנן אוסרים מתעסק דהוא לא יודע מהאיסור אבל כיון דרבנן אסרו כל הפטורים הנלמדים ממלאכת מחשבת א"כ נמצא דמדרבנן אין פטור של מלאכת מחשבת א"כ ה"ה מתעסק הוי שגגת מלאכה דרבנן] ורע"א מתרץ בזה הא דהגמ' בב"ק דף כ"ו אומרת היתה אבן מונחת בחיקו ונפלה וכו' לענין נזקין חייב לענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה וקשה למה הגמ' לא אומרת מתעסק דכה"ת ומתרץ דמתעסק דכה"ת הוי איסור דאורייתא וא"כ קלב"מ ולענין נזקין ג"כ פטור משא"כ מלאכת מחשבת שלא הוי איסור דאורייתא וא"כ בנזקין חייב דאין פטור קלב"מ דלא עשה כלל איסור דאורייתא.

ומתרץ בזה קושית המקור חיים דכשלא ידוע שיש לו חמץ בבית הוי שגגת עבירה וקשה דהוי מתעסק ומתרץ רע"א דאפי' מתעסק ג"כ הוי איסור דאורייתא רק ליכא חיוב חטאת.

ועיי'ן חלקת יואב סימן ז' דחולק על ראיות רע"א אבל מסיק דא"צ ראייה דודאי מתעסק מעשה עבירה היא וצריך כפרה ככל הדברים שפטורים מחטאת ועיי'ן אמרי בינה

שבת סימן ז' מתעסק פטור אבל אסור כאשר העלה רבינו הגדול רע"א ואח"כ מביא דמתוס' סנהדרין דף ס"ב משמע דלא כרע"א והאג"ט קוצר כ"ד י"ב מקשה על רע"א וחולק אבל באבנ"ז סימן ס"ה מיישב קושייתו וכן באג"ט אופה ל"ג ג' מביא את רע"א דיש איסור תורה ומסייע לזה מגמ' במנחות וכן באחיעזר ח"ב נ' ו' מביא את קושיית האג"ט ומתרץ ואומר אלא עכצ"ל דמתעסק הוי שגגת עבירה בכל האיסורים כמ"ש הגרעק"א וכן בשו"ת עמודי אור מאריך בזה ועיי"ש דחולק על רע"א שסובר דמתעסק זה פטור רק בחטאת ולא בעולה ויורד וחולק שזה פטור גם בעו"י אבל לגבי איסור יש לזה דין שגגת איסור דאורייתא והמרחשת א' מ"ב ד' תולה את שאלת רע"א במחלוקת תנאים ומסיק דלהלכה פטור.

היוצא מזה דמתעסק שפטור מצד מלאכת מחשבת פשטות השו"ע פוסק שחייב ומתעסק דכל התורה רע"א סובר שהוי שגגת איסור דאורייתא ומסכימים לזה הרבה אחרונים ופשטות המק"ח חולק ולפי"ז צ"ע לדינא אי יכולים לעשות צירופים בהבערה מדין מתעסק דהוי רק איסור דרבנן דבהבערה זה איסור דאורייתא והיינו באופן דהוי פס"ר אבל אם הוי אין מתכוין בלא פס"ר פטור ומותר.

דין מתעסק אין מתכוין פס"ר

השש"כ סי' ט"ז אומר שאם פתח את המקור ונתברר שהנורה נדלקה אין המאכל נאסר באכילה ועיי"ש באריכות מהגרשז"א ועיי"ש בסו"ד די"ל דזה רק מתעסק ואפשר דאפי' לרע"א שמתעסק הוי עבירה מ"מ כשמתעסק רק בדרך פס"ר שלא זכר כלל מהנורה אפשר דקיל טפי וכ"ה במנח"ש ח"א צ"א סק"ט דיש לדון אם מותר לפתוח הדלת של המקור ע"י אחר שא"י כלל מהנורה דחשיב רק מתעסק בעלמא ואפי' שרע"א מחמיר לחשבו כשוגג אבל מ"מ בפס"ר דלנח"ל וגם בדרך מתעסק אפשר דשרי [ולכאורה צ"ל שדן כאן רק מצד דין

פתיחת מקרר כשהנורה נדלקת

ע"י קמז

המאור השבת ח"ד מביא מכתב מ"ט מהגרשו"א דבשש"כ פ"י הי"ד מובא מהגרשו"א ומשו"ת הר צבי דאם הנורה של המקרר נדלקת יוציא קטן את התקע כשהמקרר אינו מופעל דאז אסור רק משום מוקצה ואיסור דרבנן לצורך שבת השועה"ר סימן שמ"ג מביא את שיטת הרשב"א שמתיר ואומר ויש לסמוך על דבריהם להקל בד"ס אם הוא צריך לכך ובשאלה שם דלכאורה יכולים להתיר שהקטן יפתח את הדלת והוי רק דרבנן דהוי מתעסק והגרשו"א הסכים דזה נכון ע"י קטן שאינו יודע שהוא מדליק בכך נורה וחשיב רק כמתעסק ולכאורה לפי מה שנתבאר לעיל יש בזה חשש דאורייתא דבהבערה מלאכת מחשבת חייב ואולי הקולא רק לקטן אבל לכאורה טפי עדיף שהקטן יוציא את התקע וכמו שמבואר בשש"כ מהגרשו"א ומהר צבי או לעשות ע"י עכו"ם דהוי ודאי דרבנן ועיי"ש במאור השבת מהגרשו"א דסובר ג"כ דעדיף להוציא את התקע דמוקצה קיל טפי להתיר לקטן דיש אופנים דמותו גם לגדול בכלאחר יד [ועיי"ן מ"א ש"ח סק"ח דרואים דקטן קיל במוקצה].

דין כלאחר יד בחבורה והבערה

האבנ"ז סימן ק"ג אומר דלתה"ד שמקלקל בחבורה והבערה חייב ה"ה אם עושה את המלאכה כלאחר יד ג"כ חייב דמבואר בחלקת מחוקק וב"ש ופר"ח סימן קכ"ג ס"א דפטור כלאחר יד הוא מדין מלאכת מחשבת והיינו דהרמ"א שם סעיף א' אומר דלכתחילה יכתוב הסופר את הגט בידו הימנית והח"מ אומר דמשמע דבדיעבד כשר אע"ג דלענין שבת לאו כתב הוא ובגמ' מדמה גט לשבת אפ"ל דלאו לכל מילי מדמינן דשבת בעינן מלאכת מחשבת דומיא דמשכן ע"כ כל שכתב כלאחר יד או בשמאלו לאו מלאכת מחשבת היא אבל מ"מ כתב מיקרי לגבי גט ועיי"ן בזה באריכות

מתעסק דכה"ת דע"ז קאי רע"א ולא על מתעסק דפטור מדין מלאכת מחשבת דזה גם לרע"א לא הוי איסור דאורייתא דבהבערה פוסקים שמתעסק דמלאכת מחשבת חייב וכמו שנתבאר] ואומר דאפשר דכיון שבאופן קבוע ומתכוון נדלקת הנורה ורק כך רגילים להדליק ולכבות חשיב כעושה מעשה בידים ולא אין מתכוין פס"ר ולכן אף אם הפותח אינו יודע שמדליק נורה אפשר דה"ל מדליק בידים דרק מתעסק דחשיב כעושה בשוגג שפטור מחטאת והיינו דהוי איסור דאורייתא כרע"א וצ"ע.

ולפי"ז יוצא שבשאר דברים שלא נחשב מעשה בידים הגרשו"א מצדד דאולי יש להתיר כיון דהוי מתעסק אין מתכוין פס"ר דלא נח"ל ורע"א איירי כעושה מעשה בידים.

פתיחת מקרר כשהנורה נדלקת

ע"י עכו"ם

השש"כ פל"א א' אומר מותר לומר לנכרי להוציא או להכניס דבר למקרר אפי' כשהנורה נדלקת דאמירה לעכו"ם מותר באין מתכוין פס"ר והעכו"ם לא מכוין להדלקת הנורה וכ"פ האג"מ ח"ב סימן ס"ח ומביא דהגרשו"א מסתפק בזה דזה לא הוי בגדר אין מתכוין אלא כמעשה בידים וכמ"ש לעיל ובסוף מתיר אבל בתו"מ חזר בו ואסר ועיי"ש בתו"מ שאומר שאפשר דמותו רק בכה"ג שהגוי אינו יודע שנדלקת נורה ע"י הפתיחה ולכאורה הביאור בזה הוא דאז לא הוי מלאכת מחשבת דאינו יודע כלל שעושה את המלאכה ולפי מה שנתבאר לכאורה צ"ע דבהבערה מלאכת מחשבת הוי דאורייתא ואולי ע"י עכו"ם יש להקל דהוי רק איסור דרבנן וא"כ יש לצרף הפוסקים שמתעסק בהבערה פטור וכן החולקים על רע"א שמתעסק לא הוי איסור דאורייתא והאג"מ פוסק בלא טעם זה שמתיר ע"י עכו"ם דהוי אין מתכוין פס"ר ולא סובר כגרשו"א דזה מעשה בידים.

רק שבות דשבות דמותר למקצת חולי או מצוה ועיין פמ"ג ש"ז דסעודת שבת הוי מצוה דמותר שבות דשבות וא"כ לכאורה מותר להדליק חשמל ע"י עכו"ם לצורך סעודת שבת.

וכן להדליק פלטה חשמלית לצורך מאכל חם לשבת ועיין מ"ב סימן שכ"ה ס"י דמאכל חם הוי מצוה דמותר שבות דשבות אבל עיין פמ"ג רנ"ג א"א ל"ח דרואים דלא הוי מצוה ורק המקיל לא גוערין בו כמבואר סימן שכ"ה ס"י לגבי הבאת שכר דלא גוערין והמ"ב מחלק משכר למאכל חם ועין ביה"ל רנ"ג ה'.

אבל לפי מה שנתבאר דפוסקים מקלקל בהבערה חייב וא"כ ה"ה כלאחר יד בהבערה חייב וא"כ להדליק חשמל כלאחר יד הוי איסור דאורייתא וא"כ אמירה לעכו"ם להדליק כלאחר יד הוי שבות ולא שבות דשבות דאסור אפי' לצורך מצוה [ועיין סוף סימן רע"ו שיטת בעל העיטור שלצורך מצוה מותר ג"כ אמירה בדאורייתא].

דעת הסוברים שפטור בלאחר יד הוא לא מדין מלאכת מחשבת.

לכאורה צ"ע הא דפשיטא ליה לאג"ט דפטור כלאחר יד הוא מדין מלאכת מחשבת דעיי"ש אבן העזר סימן קכ"ג בבית שמואל דלא ברירא ליה דבר זה דעיין ב"י או"ח סימן ל"ה סעיף ה' דהטור ואומר וצריך שיכתוב תפילין בימינו והב"י אומר כן כתוב בספר התרומה סימן ר"ה דוקשרתם וכתבתם מה כתיבה בימין אף קשירה בימין ואפי' בדיעבד פסול אם כתב בשמאל דהא תנן בהבונה הכותב בשבת בין בימינו בין בשמאלו חייב ופריך אין דרך כתיבה בשמאל ומשני בשולט בב' ידיו ובענין זה צריך לכתוב סת"ם דנאמר בכלהו כתיבה דאין לומר דדווקא בשבת דגמרינן ממשכן אינו מועיל כלאחר יד אבל בעלמא כשר אין סברא לומר כן שיכתוב סת"ם בשבת כהלכתן ולא יהיה חייב אמנם גבי שחיטה כתיב וזבחת וכשר אפי' כלאחר יד ואפי' הכי

באג"ט בהקדמה סעיף ג' ועיי"ש במלאכת אופה מ"ד ד' בביאור הפטור כלאחר יד ממלאכת מחשבת.

וא"כ אומר האבנ"ז דכיון דבחבורה והבערה אין את הפטור דמלאכת מחשבת ה"ה שכלאחר יד חייב וכ"ה באג"ט מלאכת דש"ז נ"ה דמקשה על ר"ת שסובר שבהמה חשוב פסולת משום איסור שחיטה ולכן החלב הוי בורר אוכל מפסולת וקשה דיכול לשחוט ע"י שנים וזה יכול וזה יכול מותר מן התורה וא"כ לא הוי פסולת ומתרץ דר"ת שהוא בעל התוס' לשיטתו שהתה"ד אומר שתוס' פוסק מקלקל בחבורה חייב וא"כ ה"ה זה יכול וזה יכול דהוי משום שינוי והוי כלאחר יד חייב וא"כ א"א לשחוט ע"י שנים מדאורייתא.

אמירה לעכו"ם להדליק חשמל בלאחר יד

השו"ע סימן ש"ז ס"ה פוסק שמותר לישראל לומר לעכו"ם לעשות בשבת איסור דרבנן כשיש מקצת חולי או מפני מצוה ויש אוסרין ועיין מ"ב דהלכה כדעה ראשונה.

ועיין שש"כ פרק ל' הערה מ"ו דיש לעיין אי במקום מצוה מותר לומר לעכו"ם לעשות איסור דאורייתא כלאחר יד דכאן דעושה כלאחר יד הוי רק איסור דרבנן וא"כ הוי שבות דשבות דמותר במקום מצוה ומביא מהגרשז"א דמוכח שמותר ומסיק דפשוט הוא דכלאחר יד ע"י נכרי חשיב כשבות דשבות דשרי ואומר דאפי' אם בסוף הנכרי עושה כדרכו ל"ל בה כיון דהישראל אמר לו לעשות שלא כדרכו.

ולפי"ז יש לדון אי מותר לומר לעכו"ם להדליק חשמל כלאחר יד לצורך ועיין אנצקלופדיה תלמודית חלק י"ח דף תשט"ו שבפלורסנט יש בסטרטר חוט להט ויש בזה הבערה דאורייתא ועיי"ש דלגבי פקו"נ זה קל יותר מנורה שדולק כל הזמן חוט להט משא"כ פלורסנט דולק רק בזמן מועט אבל אם העכו"ם עושה זה כלאחר יד לכאורה הוי

שיכתוב אדם סת"ם בשבת ויפטר ומ"מ א"א למצוא תפילין אחרים יש להכשיר מאחר שלא הוזכר פסול זה בתלמוד אבל אם כתב בפיו פסולים אפי' א"א למצוא אחרים שבודאי אין דרך כתיבה כלל בפה.

ולכאורה צ"ע מאי שנא כתב בשמאל או בפה דאי לומדים משבת א"כ ה"ה ששמאל פסול ואם לא לומדים משבת א"כ מנ"ל שבפה פסול ועיין ברע"א שבאמת חולק על המ"א וסובר שפה הוי כשמאל ואומר דהרמ"ע לשיטתו דמשמע דסובר בפשיטות ששמאל ג"כ פסול אפי' בדיעבד וא"כ ה"ה בפה וכ"ה במ"ב מאחרונים דחולקים על המ"א.

ואולי י"ל במ"א ע"פ המבואר באג"ט בהקדמה דיש ב' דינים בעושה מלאכה בשינוי דהיכא דהשינוי הוא רק בעושה הפעולה אבל הפעולה עצמה זה אותו דבר זה נלמד ממלאכת מחשבת וא"כ זה פטור רק בשבת אבל היכי שיש שינוי בנפעל והיינו דע"י השינוי עושה פעולה אחרת זה פטור בכל התורה וא"כ י"ל דהיכא דכותב בפיו הוי שינוי בנפעל וא"כ זה פטור בכל התורה וא"כ פשיטא שפסול בתפילין ולפי"ז אומן שיכול לכתוב בפיו והאותיות יפות כמו היכא שכותב ביד ימינו כשר וצ"ע.

ולפי"ז אולי י"ל דהצד ששמאל פסול הוא ג"כ דהוי שינוי בנפעל דעיי"ש באג"ט שאומר דשמאל לא הוי שינוי בנפעל דיכול לאמן ידיו וכותב אותיות מיושרים כמו אם כתב בימינו ומשמע דהיכא דהאותיות הם לא מיושרים הוי שינוי בנפעל ועיין בלבוש סימן ל"ב ס"ה שאומר צריך לכתוב בימין דכתיב וכתבתם שיהא בשלימות ואין אדם יכול ליפות הכתב בשלימות אם לא בימינו ולמעשה אומר הלבוש דאם אין לו אחרים יכול לברך ע"ז וכמ"ש לעיל וא"כ י"ל דהיכא דלא הוי כלל שינוי בנפעל הוי דין דמלאכת מחשבת ורק יד שמאל יש להסתפק אי הוי שינוי בנפעל וצ"ע.

פטור בשבת דהוי כלאחר יד והב"י מביא שגם הרא"ש והסמ"ג אומרים שצריך לכתוב בימין ולא כתבו אם פסולים בדיעבד וכן הם דברי רבינו סתומים אבל בהגה"מ כתב שפסול אפי' בדיעבד.

ורואים בספר התרומה דלכתחילה ודאי צריך לכתוב תפילין בימין ובדיעבד מסתפק אם לומדים תפילין משבת דפסול או בדיעבד כשר דרק בשבת לא הוי כתיבה דומיא דמשכן ולכאורה הספק הוא אי טעם הפטור בשבת הוא דלא הוי מלאכת מחשבת וא"כ דווקא בשבת לא הוי כתיבה אבל בתפילין הוי כתיבה או דזה דין בכל התורה שכלאחר יד לא הוי מעשה וא"כ ה"ה תפילין פסול ומביא ראיה דאין סברא שיכתוב סת"ם בשבת כהלכתן ולא יהיה חייב וא"כ ע"כ שגם התפילין פסולים דע"כ זה לא דין דווקא בשבת [ועיין מנ"ח מצוה ל"ב מלאכת כותב דאומר ד"ל שבאמת כלאחר יד זה דין רק בשבת וא"כ התפילין הם כשרים רק אם כותב בשבת חייב דמיגו דהוי כתיבה לגבי תפילין הוי ג"כ כתיבה לגבי שבת].

והשו"ע סימן ל"ב סעיף ה' פוסק צריך שיכתוב בימינו ואם כתב בשמאל פסולים אם אפשר למצוא אחרים והלבוש אומר דאם א"א למצוא אחרים יניח תפילין אלו ויברך עליהם והבית שמואל חולק על הלבוש דלא יברך עליהם וכ"ה במ"ב מהא"ר והפמ"ג דלא יברך וכ"ה ברע"א והיינו משום ספר התרומה דלומד תפילין משבת וא"כ רואים דלמעשה השו"ע מסתפק אי כלאחר יד הוי מדין מלאכת מחשבת ומש"ה יניח תפילין ולא יברך ועיי"ש בב"ש דר"ל דה"ה לגבי גט פסול בדיעבד ולמעשה מסיק דרק במקום עיגון או בדיעבד דכבר ניתן כשר.

והמ"א סימן ל"ב מביא מהרמ"ע שאחד כתב תפילין בפיו ופסלו אפי' בדיעבד אפי' א"א למצוא אחרים וכ"ה שם בשו"ע ר"ר סעיף ז' שאומר י"א שצריך לכתוב בימין ואם כתב בשמאל פסול לפי שאין דרך כתיבה בכך וכתובה כלאחר יד היא שהרי הכותב בשבת ביד שמאל פטור ואין סברא

דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל בשאר איסורים אסור וכ"ה במ"ב.

ועיין מ"א דמביא את שיטת הרא"ש דשיטת הערוך דלנח"ל מותר זה רק בשבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל בשאר איסורים אסור וכ"ה במ"ב.

ועיין בספר חוסן יוסף למהר"י ענגיל בסוף הספר תשובה מהגר"ש היימן לענין פתיחת מקרר דדן שם בשיטת הערוך דפס"ר דלנח"ל מותר ואומר דלמאי דקיי"ל מקלקל בהבערה חייב [ורואים דפשיטא ליה שפוסקים שמקלקל חייב והיינו כשיטת התה"ד וכמ"ש לעיל] וא"כ אומר די"ל דבהבערה הערוך לא מתיר דמבואר ברא"ש דרק בשבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה מתיר הערוך וא"כ בהבערה דאין פטור מלאכת מחשבת א"כ ה"ה שפס"ר דלנח"ל אסור לערוך ועיי"ש דלמעשה מצרף את הראשונים שחולקים שהערוך סובר שיטתו בכל התורה וכן שיטת הרמב"ם שמקלקל בהבערה פטור.

הגמ' בביצה דף כ"ג אומרת שמניחין בשמים ע"ג חרס ורש"י אומר דהבערה הוי שינוי כלאחר יד וליכא איסורא דאורייתא ומוכח בתוס' וצ"ע דהתה"ד אומר דרש"י ותוס' סוברים דכלאחר יד חייב ואולי י"ל דהוי שינוי בנפעל דלא מניח ע"ג גחלת רק על חרס ואין ריח בבשמים כמו כשמניח על הגחלת וכמו שהאג"ט אופה מ"ד מסביר שזהו טעם היתר בישול בחמה דהוי שינוי בנפעל וכ"ה באבנ"ז קס"ג לגבי ליבון בחמה.

פס"ר דלא נח"ל בהבערה

השו"ע סימן ש"כ ס"ח מביא את שיטת הערוך שאין מתכוין פס"ר דלנח"ל מותר והשו"ע אומר דחלקו עליו ועיין מ"א ומ"ב דלמעשה בעוד צירופים מצרפים את שיטת הערוך להתיר והט"ז אומר דהמנהג הוא כערוך והאחרונים מקשים על ראיית הט"ז.

ועיין מ"א דמביא את שיטת הרא"ש דשיטת הערוך דלנח"ל מותר זה רק בשבת

המורם מהאמור

א. מחלוקת ר"ש ור"י אי מקלקל בחבורה והבערה פטור או חייב וה"ה כל הפטורים הנלמדים ממלאכת מחשבת והיינו מתעסק וכלאחר יד.

ב. דעת הרמב"ם שמקלקל בחבורה פטור.

ג. דעת הטור לתה"ד בטור מקלקל בחבורה פטור ולמ"א לתירוץ אחד הטור פוסק שחייב ואפי' קלקול גמור ואצל"ג וכ"ה דעת המנה"ט.

ד. דעת התה"ד שמקלקל בחבורה חייב וכ"ה פשטות השו"ע.

ה. דעת האחרונים הב"ח סימן ר"פ אומר הלכה מקלקל בחבורה חייב החו"י סימן קנ"ח אומר מקלקל בחבורה חייב העבודת הגרשוני מוכח בחו"י מסתפק אי חייב או פטור השבו"י ח"ג כ"ה מביא את המחלוקת רמב"ם ותה"ד ולמעשה מקיל בצירוף ספיקות שאדם שלא מל יכול למול בשבת כשליכא אחר ודלא כשו"ע רע"א בס"מ של"א משמע שמקלקל בחבורה חייב וכיו"ד רס"ו אומר עיין חו"י ובמשניות אומר קיי"ל מקלקל בחבורה פטור המנ"ח מביא את הרמב"ם שפטור האבנ"ז סימן רכ"ז אומר לולא דמסתפינא צריך להחמיר כטור ולא כתה"ד (והיינו רק לחומרא).

ו. בקלקול גמור ואצל"ג כל האחרונים פוסקים שפטור וכ"פ המ"ב ולמ"א לתירוץ אחד פוסקים שחייב.

ז. הוצאת קוץ כשפס"ר שיוצא דם כל האחרונים פוסקים שמותר וכ"ה שיטתם במ"א ולכאורה י"ל במ"א שסובר שאסור והשו"ע פוסק שאסור וצ"ע שיטתו.

ח. קינוח בביהכ"ס כשיוצא דם לכאורה הוי כמו נטילת הקוץ ומותר לקנח אפי' בפס"ר שיוצא דם ולמ"א י"ל דאסור והיכא דצריך לקנח רק ממדת חסידות צ"ע אי מותר.

ט. מתעסק דמלאכת מחשבת בחבורה והבערה פשוטת השו"ע פוסק שחייב ומתעסק דכל התורה רע"א סובר שהוי איסור דאורייתא ומסכימים לזה הרבה אחרונים והמקור"ח חולק והיכא דעושה זה בדרך אין מתכוין אפי' בפס"ר הגרשז"א מצדד דאפשר לא הוי איסור דאורייתא.

י. פתיחת מקרר כשהנורה נדלקת ע"י עכו"ם האג"מ פוסק שמותר והגרשז"א מתיר רק כשהגוי אינו יודע שהנורה נדלקת וצ"ע דפוסקים שממ"ח חייב ואולי זה קולא רק בעכו"ם בצירוף הפוסקים שפטור.

יא. פתיחת מקרר כשהנורה נדלקת ע"י קטן ההר צבי וכ"ה בשש"כ מהגרשז"א פוסקים שהקטן יוציא את התקע ובמאור שבת מהגרשז"א דאפשר גם שהקטן יפתח את דלת המקרר וצ"ע בזה דממ"ח חייב והגרשז"א שם ג"כ אומר דעדיף טפי שהקטן יוציא את התקע.

יב. עשיית מלאכה ע"י עכו"ם כלאחר יד הוי שבות דשבות ובהבערה כגון להדליק חשמל הוי שבות וצ"ע אי יכולים לצרף את השיטות כלאחר יד זה לא מדין מלאכת מחשבת וא"כ בהבערה ג"כ הוי שבות דשבות.



הרב חיים רבינוביץ

בענין חריצים ניכרים בתפילין

ובמרדכי הלכות תפילין (בסוף מנחות) רב דימי אמר כיון דמינכר תו לא צריך: אמר ה"ר אלחנן דהלכה בהני תרי מילי כרב דימי להקל ולפ"ה משמע כן לעיל מן הברייתא דקתני אם אין חריצן ניכר פסולה, הא ניכר כשרה, והיינו כרב דימי לפ"ה, ואביי נמי לא אמר הני תרי מילי אלא לחומרא בעלמא אבל פסולה ליכא כמדומה לי, ומכל מקום ראוי להחמיר משום דאביי היה ראש ישיבה וגדול ממנו וכו'¹

וברמב"ם הלכות תפילין פ"ג הל' י"א וצריך שיגיע חריץ של תפילין של ראש עד מקום התפר. ואם היה חריץ ניכר כדי שיהיו ארבע ראשין ניראים לכל, ואע"פ שאין חריץ מגיע למקום התפר כשרות, ואם אין חריץ ניכר פסולות, ע"כ. ובכסף משנה הביא דברי אביי ורב דימי וכן פירוש רש"י ופרוש הרא"ש שיי"מ שהחריץ של שיי"ן דהיינו חודה של שיי"ן למטה יגיע עד אחוהי התפר ונהגו כשני הפירושים להגיע חריץ של שיי"ן וחריץ הבדלת הבתים עד התפירה לחומרא כאביי ולא כרב דימי, ע"כ. ואח"כ כתב ומ"ש הרמב"ם שאם לא היה מגיע חריץ למקום התפר כשר והוא שיהיה ניכר חריץ, טעמו מדקתני בברייתא ואם אין חריצן ניכר פסולות. משמע דכל שהוא ניכר כשר בכל גווני, וא"כ כי אמר אביי צריך שיגיע למצוה אמר ולא לעכב עכ"ד. - יוצא מזה שהן לדעת הרמב"ם והן לדעת המרדכי דלכתחילה צריך חריץ להגיע עד התפירה ובדיעבד לכו"ע כשר במשהו, ולדעת הרמב"ם גם אביי רק לכתחילה

בגמ' מנחות ל"ד ע"ב ת"ר יכול יכתבם לתפילין ש"ר על ד' עורות ויניחם בד' בתים ת"ל ולזכרון בין עיניך זכרון אחד אמרתי לך ולא ב' וג' זכרונות. הא כיצד כותבן על ד' עורות ומניחן בד' בתים בעור אחד. ואם כתבן בעור אחד והניחן בד' בתים יצא [עי' בטור וב"י באיזה אופן אפשר להכניסו כן] וצריך שיהא ריוח ביניהן דברי רבי, וחכמים אומרים אינו צריך, ושויין שנותנין חוט או משיחה בין כל אחת ואחת. [עיין בתוס' שרק באופן שכתוב בעור אחד אבל בד' עורות לא יש נוהגים אפילו בד' עורות ע"כ. וכן הוא ברמב"ם] ואם אין חריצן ניכר-פסולות.

וברש"י ואם אין חריצן חריץ שבין כל בית ובית אם אינו ניכר מבחוץ פסולה כגון: אם עשה מחיצות הבתים מבפנים (כמו תפילין ש"י) ואין חריצן ניכר מבחוץ ע"כ. והינו ורש"י מפרש בדין חריצן ניכר שהוא להבדיל בין בית לבית ושלא יהא כמו תש"י בית אחד ומחיצות בפנים אלא מחיצות גמורות גם מבחוץ.

ובגמ' ל"ה ע"א ואמר אביי שיי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני וצריך שיגיע חריץ עד מקום התפר, רב דימי מנהרדעא אמר כיון דמינכר לא צריך, וברש"י וצריך שיגיע חריץ שבין בית לבית עד מקום התפר למטה כלומר עד בית מושבו דהיינו תיתורא ובשיטמ"ק וי"מ חריץ של שיי"ן וכן הוא ברא"ש בשם י"א. ובהמשך רש"י כיון דמינכר חריץ למעלה קצת א"צ להגיע למקום התפר ע"כ.

1 ובהגהות על המרדכי מהר"ם נעט הביא כ"מ בפ"ד מהלכות תפילין וז"ל וצריך שיעשה לה ד' בתים להכניס כל פרשה בבית א' דאי לאו הכי פסולה דהא אין חריצן ניכר פסולה ע"כ וכתב ע"ז והא דלא דייק דהא צריך ד' בתים, משום דהמ"ל שעושה מחיצות ביניהם תוך בית א' עד שיהא ד' חללים. ע"כ א' דמכ"מ לא מהני דהא בענין חריצן ניכר ואם אינו עושה ד' בתים ממש כל אחד בפ"ע אין כאן חריצים באמת ואף אם ירצה לעשות היכר חריץ לא מהני דחריצין ממש בענין ע"ז ד' בתים מובדלין בעשייתן, ע"כ.

מהני אפילו החריצין ניכרות אלא יהיו מובדלות לגמרי [עיינן לקמן בדברי הח"ס שמשמע מדבריו שרק באופן שהיו מארבע עורות והדביקים אז פוסל] ואז יזהר שיהיה ריבוען קיים כי מצוי שע"י ההבדל נאבד הריבוע. ומנהג העולם במדינתנו כהח"א וכן משמע בספר ישועת יעקב. מ"מ כל יר"ש יזהר לעשות בבתים נפרדים וכמו שכתב הח"א גופא דלכתחילה פשיטא דנכון לעשות כן. ובסופו כותב דעדיף להדביק רק קצת למטה או להדביק בצדדים ובאמצע להשאיר בלי דבק כלל ואז כשר לכו"ע עיי"ש.

ובקסת הסופר סימן כ"א ג' יעשה ארבעה בתים מעור אחד לשל ראש וכו' וצריכין להיות דוקא מעור אחד וכו' ובשלכ"ה ג' מעור אחד ממש, הנה בדבר זה נחלקו גדולי הדור שלפנינו כידוע, וראיתי להעתיק פה את אשר כתב במכתב שכתב פאר דורינו הגאון מהר"מ סופר אב"ד דק"ק פרסבורג בעמ"ס חת"ס זצ"ל. וז"ל אודות התפילין הנה רבותי כולם אוסרים ופוסלים תפילין המחוכרים ע"י דבק, וכן אני נוהג אחריהם, אך מקרוב נחלקו בו גאוני זמנינו ונראה ביניהם את והב סלקתי ידי מן הענין כלל מבלי להכניס ראשי במחלוקת שנראה שיש בזה אהבת הניצוח ח"ו, ואמנם אמרתי עכ"פ היות כי נהגו סופרי זמנינו לדבק ד' בתים זה לזה בין בית לבית כי א"א להם לאמן ידיהם לעשות מרובע מכוון באלכסונו כדינו אם לא ידבקו הבתים זה לזה כי בהפרדם ויהי' אויר

קאמר ובמרדכי י"א שאבוי חולק והלכה כרב דימי. וי"א שאינו חולק.

ובשו"ע א"ח סימן ל"ד סעיף מ' "חריץ שבין בית לבית צריך שיגיע עד התפר ואם לא הגיע כשרה, והוא שיהא ניכר החריץ כדי שיהיו ד' ראשיה נראין לכל ע"כ."

ובמ"ב ס"ק קפ"ז והוא שיהיה. אבל אם אינו ניכר מבחוץ אף שמבפנים יש ד' בתים וכל פרשה ופרשה מונחת בפ"ע לא מהני.²

ובס"ק קפ"ח ניכר החריץ, אבל שריטה או רשימה בעלמא לא מהני כלל כי עכ"פ צריך הבדל בין הבתים שיהיו החריצין ניכרים ממש. וכן הח"א מאן במעשה הסופרים שמדביקין הבתים וטחין את כל הבית בטיח או בגלאנץ רק כשעושין רושם בגלאנץ, ומה גם דלכתחילה בענין שיהיה החריץ מגיע עד למטה, ועיין בביה"ל. וכ"ש הסופרים שתולין עור על הד' בתים ורושמין בו חריצין בסכין שיהיה נראה כארבעה בתים דפסול דע"י נעשה כתפלה של יד [מוכח גם שמפרש ברש"י במנחות כן ודו"ק] ובביה"ל חריץ שבין בית לבית וכו' ואם לא הגיע כשרה. עיין בח"א דמשמע מיניה דאפילו להנוהגים לעשות התפילין ע"י דיבוק הד' עורות אפ"ה מהני בדיעבד אם מדבק לבסוף הד' בתים ביחד ומשייר מלמעלה רק מעט שיהיו החריצין ניכרין אך דמצריך הח"א להיזהר שיהיו החריצין עכ"פ בעצם הבדלת הבתים, ולא בהגלאנץ לבד, ובתשובות ח"ס סימן ה' משמע דהנוהגין לעשות תפיליהן ע"י דיבוק לא

2 מקורו מרש"י מנחות ל"ד ע"ב הנ"ל ועיין בדע"ק להרה"ק מבוטשאש סי' ל"ב ס"ק (נ"ג) כתב וז"ל תפילין שמניחין על הש"ר קלף ורושמין בו כעין חריץ בין בית לבית עד התפר נראה שאין לפסולן והיה נהוג לפני הרבה גדולים וכו' ומצד שצריך שיהיו הד' ראשין נראין לכל נמי אין חשש כי ע"י שחורצין על העור המטלית עד התפר הרי נראין הד' ראשין וכו' ואף שבסדור באשכנז נדפס בשם גדול אחד נ"י לפסול אולי רק משום גדר וכו' ואח"כ כתב בכתב"י [כידוע הדפיס הספר תלמידו המקדש מעט מכתב"י] שלמעשה לא התיר, ואולי י"ל שמ"ש הפוסקים להתיר ע"י היכר ד' בתים, אולי רק כשיש מחיצות מבדילות וכו' ותלמידו המקדש מעט כותב (בס"ק ק"ע) שהרב האוסר הוא מהר"ם בנעט ולכן לא התיר למעשה אך מסתפק בזה מאותו הטעם של החת"ס אולי חיבור דבק מצטרף גם לקולא עי"ש שמחמיר בזה אך כמה גדולים התירו. ומדבריו משמע שהמחלוקת היה אפילו במובדק ממש וחריץ מזוייף וכן מוכח במקדש מעט שמביא מברכי יוסף בשם תשובת בית דוד ללמד זכות על העושין רשימה בעלמא ונחלקו עליו גדולי דורו ומסיק שעכ"פ אם קאצבע פרודות סמוך לראשו כשר, עיי"ש.

וטחין את כל הבית בטיח או בגלאנץ אפשר דלא נקרא היכר כ"א שיהיה ההיכר מחמת הבית וכו'. עוד כתב שם והסופרים שטולין עור על הבתים ורושמין בו חריצין בסכין שתהא נראה כמו ד' בתים פסולים דבהדיא כתוב בגמ' דנעשה ש"י וכ"כ הגאון בעל הבית מאיר עכת"ד.

אופן מחלוקת אבני ורב דימי

ויש לעיין במה חולקים רב דימי ואבבי דמלשון הרא"ש המובא לעיל משמע דלאבבי צריך חריץ "הבדלת הבתים" עד התפירה משמע שלרב דימי א"צ להבדיל הבתים לגמרי ודי בחריץ קצת והרי בסימן ל"ג ס"א שצריך שיבדיל בין בית לבית לגמרי ואם נתקלקל ב' בתים זו אצל זו פסול [דהרי בעור אחד יש לכל בית דופן כפולה ע"י הכפל מלמעלה למטה וחוזר למעלה ואם נקרעו שני הדפנות בין פרשה לפרשה פסול] והנה בשו"ע הרב נזהר מזה וכתב בסימן ל"ב סעיף ס"א חריץ וכו' צריך שיגיע עד מקום התפר ואם לא הגיע כשירה והוא שיהיה ניכר חריץ וכו'. במה דברים אמורים כשעשה מחיצות הבתים מבפנים גם בין בית לבית מלמעלה עד הסוף רוחב הפרשה מעור אחד עם מחיצות החיצונים. אבל אם לא עשה כן או שנקרע פסול, עכת"ד. ולכאורה יש להקשות אם החריץ אינו מגיע דהיינו העור אינו כפול לגמרי עד למטה איך יש מחיצות מבדילות ויש לפרש [וכן נראה מתשובת צ"צ או"ח סימן ח' בפירושו לזקנו בשו"ע הרב הנ"ל]. בב' אופנים א) דהעור עבה ובחריץ מלמעלה אינו מגיע עד התפר אך מבפנים היו מחיצות

בין כל אחד ואחד אפי' כמלא מחט סדקית איננו מרובע ע"כ מדביקים זה לזה בדבק, אעפ"י שלא נמצא כן בש"ס ופוסקין ראשונים וא"כ ממ"נ אם אנו חושבים ע"י דבק לעור אחד א"כ אין לנו אלא בית אחד ובתוכו ג' מחיצות דפסול ואם אין הדבק עושה עור אחד ויש כאן ד' בתים עם ג' חריצין ביניהם משום דהדיבוק כנפרד דמי א"כ התפילין גופי' נעשו מב' עורות ופסולים וכו' ע"כ.

מכל דברים אלו מפורש שדברי הח"ס שהובא בביה"ל הוא רק בנעשו ע"י ד' עורות פוסל ממ"נ אך בעור אחד גם לכתחילה מתיר דבק]. ובסעיף ב', חריץ שבין בית לבית בשל ראש צריך שיגע עד התפר דהיינו עד התיטורא, ובדיעבד אם לא הגיע עד לשם כשרה ובלבד שיהיו ארבעה ראשיה ניכרים לכל, ע"כ.

ובלשכ"ה ס"ק ד' ובלבד וכו' כתב בספר חיי אדם וז"ל ונ"ל שעכ"פ צריכין שיהיו הד' בתים פרודים זה מזה ולא יהיו מדובקים, ולא כמו שעושיין הסופרים שמדבקין ע"י דבק רק שלמעלה עושיין סימן כמו חריץ דצ"ע אם להכשיר אפי' בדיעבד. וכן התפילין של הגר"א היו פרודות³ לפי מה דקיי"ל דע"י דבק נעשה כאלו היו מחוברין [החליט הח"א בזה דדבק הוי חיבור, והחת"ס בתשובה הנ"ל מסתפק בזה ונוטה לומר דדבק אינו חיבור וכן הגרע"א בתשובה סימן י"ג נשאר שזה ספק ואכמ"ל] שהרי מעשים בכל יום שהתפילין נעשים מחתיכות קלף רק שמדבקין יחד ואז אף בדדיעבד כשר אפי' אין חריץ מגיע עד למטה מ"מ היכר בעינן. וכשמדבקין הבתים

3 בספר מאסף לכל המחנות מביא בשם הגאון ממונקטש באות חיים ושלום שכידוע לא עשו התפילין מעולם פרודות כדי שישאר ריבוע כשר וכעין שכתב החתם סופר. אך הגר"א עשה תפילין פרודות לגמרי ותלמידו הגר"ח מואלאזין כבר עשה דבוקות כיון שלא הצליח שלא יפרד הריבוע, והגאון ממונקטש כתב שכירושלים יש עושה תפילין אחד שעושה גם פרודות וגם מעור אחד [הוא הרה"צ ר' נתנאל זצ"ל] והוא בעצמו הזמין אצלו בתים אך לא איסתייע מילתא דהרב הנ"ל נפטר באמצע המלחמה [הראשונה]. משמע שלא ידעו בכלל לעשות כן, אך הרה"ח ר' מנחם דוידוביץ אמר לי שהרב ר' שמאי סופר זצ"ל עשה בבתים דקות פרודות אך הוא גם היה אחרי ר' נתנאל ז"ל. והרה"ח ר' נפתלי כהן שליט"א אמר לי שזקנו עשה בחו"ל בתים דקות פרודות ויתכן שגסות לא עשה רק ר' נתנאל זצ"ל.

ב). שהמחיצות קצרות ולא מגיע עד התפר אך הפרשיות קטנות ומונה בתוכו בין המחיצות.

אך הצ"צ⁴ עצמו מקשה דמלשון הרמב"ם בעשית בתים פ"ג ה"ב כיצד עושין את התפילין ש"ר לוקחין עץ מרובע וכו' וחופרין בו ד' חריצין כדי שיעשה לו ד' ראשין ולוקחין עור וכו' ומכניסין את העור בין כל חריץ ע"כ. וכן הוא לשון השמושא רבה וביותר הקשה מרן הח"ס מהמשנה במס' כלים פרק י"ח דמבואר שם שהיו רגילין לתפור בתים זה לזה ע"י תפירה [וזה מקור דברי הגר"א שצריך להיות פרודות לגמרי] מ"מ מפורש שהיה דפנות לכל אחד. ועיין תירוצו לקמן באופן ב'.

והנה הפרישה ס"ק מ"ט הקשה על הגמ' ואם כתב כל הד' פרשיות בקלף אחד כשר ובלבד שיהא חוט או משיחה בין כל בית ובית, ומלשון הטור משמע שאין ריווח בין הפרשיות וא"כ צ"ע איך אפשר להכניסם בד' בתים ומביא פי' רבינו ירוחם שמשאיר ריווח בין הפרשיות ומקפלים [ואין ריווח הכוונה שאין ריווח גדול כדי לגלול]

וכן מביא פי' רש"י שחותך ביניהם ואז מכניס כל אחד לדופן אחד - ופי' ג' שמניחן בשכיבה אך הקשה ע"ז דהטור פוסק שצריך לעמוד בזקיפה ולכן נשאר העיקר כפי' ראשון שמשאיר ריווח כדי לקפל הקלף. והט"ז ס"ק ל"ו הביא דברי הב"י ורבינו ירוחם ודעת מהר"י בן חביב. שהקשו איך יכול לעמוד בזקיפה וכו' ומסיקו דבאמת א"צ זקיפה לפ"ז וא"כ מקשה דהטור סותר דבריו. וכתב והנ"ל ע"ז דרך אחר בזה דרש"י לא נתכוון שיחתוך בין הפרשיות

עצמן וכו' אלא כוונת רש"י שלוקח עור גדול דהיינו שלמעלה מן הכתב יש חלק גדול [היינו כעין אטבה דספרא גדול] ובאותו קלף הוא חותך וכל חתך הוא מכוון נגד הפסק שבין פר' לפר' ונותן אותו חלק שלמעלה מן הכתב לתוך בית [היינו קצת חתך בשוליים למעלה ואותו מכניס בהפסק שבין הבתים דההפסק הוא רק קצת כדלהלן] וכו' וההפסק מגיע עד הכתב של הפרשיות. ובהא פליגי רבי וחכמים דרבי ס"ל כיון שהפרשיות כולם מחוברים צריך שיהא ריווח ביניהם וחכמים אומרים א"צ אלא חוט או משיחה כדי לעשות הפרש ביניהם, ודרך זה מבואר דלשון רש"י שכתב חתך למעלה בעור והיינו למעלה מן הכתב ולא כתב שיחתוך בין הפרשיות, וכו' וגם א"ל הא לא יהיה ההפסק מגיע עד למטה דקי"ל כרב דימי דכיון דמינכר החריץ שבין בית לבית תו לא צריך ולא כאביי דאמר צריך שיגיע החריץ למקום התפר כנ"ל בזה ע"כ, היינו שהט"ז לומד במחלוקת אביי ורב דימי שכלל א"צ דופן מפריד בין בית לבית אלא מעט יורד לסימן היכר בין הפרשיות די בזה ולכאורה מדברי הט"ז יוצא שא"צ חריץ רק בגג הבית אבל בצדדים א"צ דכיון שאין מחיצות בצד כ"ש שאין חריץ ולדברי החת"ס לקמן משמע להיפך שגם בצדדים צריך היכר חריץ.

אופן ב

אמנם מדברי הח"ס והישועת יעקב ובהגר"א בפירושו למשניות שם, משמע שצריך דפנות ממש, וכן משמע בשו"ע הרב הנ"ל. והראיה ממשנה בפ"ח כלים מ"ה תפלה ארבעה כלים התיר קציצה הראשונה ותקנה טמאה טמאת מת וכן שניה וכן

4 ועיין בתשובת צמח צדק או"ח סימן ח' שדן שם לענין בית שהדפנות בין בית לבית לא הגיעו עד למטה רק היה כעין חלון ופתח באמצע. דהיינו שהדופן עצמו משכו את הקלף בצדדים ובאמצע היה כעין חלון. ומביא שם שדעת הפמ"ג בדעת הט"ז ס"ק ל"ו שכשר מדברי רב דימי שהלכה כן וכותב שזקנו השו"ע הרב פוסל ונדהק ליישב שמייירי שמושכים את הדופן באמצע מבפנים עד למטה אף שהחריץ אינו מגיע למטה מלמעלה. ומביא לשון של הברוך שאמר שכותב שצריך להעמיק הבית שיעמוד הפרשה ישר כס"ת ולא כפועלי און שמחטיאים את הרבים שהפרשה רבוצה למטה בתיתורא. אף שאין ראייה גמורה בפשטות הברוך שאמר, הוא בגלל שאינו יכול לעמוד כלל, ואח"כ מביא צדדים להתיר כמו עומד מרובה על הפרוץ - אך למעשה מחמיר בזה.

תפילין וגט שאפשר בעור אחד [ולדבריו גם תפירה אין מועיל בתפילין ויל"ע ראית החת"ס], ולדבריו מובן למה מועיל תלאי בס"ת בשו"ע יו"ד סימן ר"פ שהרי בין כך מחברים ולדברי החת"ס צ"ע. ודעת הגרע"א הו"י ספק הן לגבי דבק והן לגבי תפירה וצריך להחמיר לכתחילה ודעת החזו"א דגם דבק הו"י חיבור.⁶

ובאמת צריך לעיין מה טעם החריץ האם הוא מדין היכר והבדלה בין "פרשה לפרשה" כנראה מדברי הט"ז שגם חוט או משיחה מועיל בזה או היכר בין "ארבעה בתים" כנראה מדברי הח"ס שבפרודות א"צ לכאורה חריץ ממש ובדבק צריך היכר להבדיל [או אולי הל"מ שצריך חריץ בלי טעם היכר הבדלה כלשון הרמב"ם בפשוטו וצריך שיהיה המחיצות ניכרות]. ונפק"מ בין הטעמים - אם יש ג' מחיצות להט"ז כבר א"צ היכר ולהח"ס אם מודבק עכ"פ צריך היכר ובאמת מלשון הפוסקים הן בראשונים והן באחרונים לא כתוב באף מקום שצריך

שלישית התיר את הרביעית טהורה וכו' וא"כ רואים שיש ד' דפנות שלמות ולכן אומר הח"ס שמיירי שיש ד' דפנות אך יש דבק ביניהם והחריץ היא לסימן להבדיל בין בית לבית.

וכתב בסימן ה' וז"ל וע"ד פשוט רמז כאן מה שנהגו כל הסופרים אשר מעולם לדבק ד' בתים זה לזה בדבק בין בית לבית שלם יהיו נפרדים ותתקלקל הריבוע שאפילו אם יאמן הסופר ידיו לעשות ריבוע בלי שיודבק זה בזה מ"מ לא יתקיים זמן רב אבל כשהם מודבקים יחד ריבוע קיים - ולפעמים ע"י הדבק אינו ניכר שהם ד'. וגם זה פסול ע"כ אשמעינן שיהיה חריצין ניכר עכ"פ לעיני כל רואיו יכירו שהם ד' בתים כנ"ל פי' הש"ס עכ"ל⁵ ועיין בתשובות הגרע"א סימן י"א שדן בזה.

[עיי"ש שדן לגבי ש' של תפילין מודבק ופוסל את זה] ומחלק בין ס"ת שאין אפשרות אחר דס"ת ע"ב כמה עורות לביין

5 בתשובת חת"ס דן לעצם הדין האם דבק חיבור וכן אם תפירה חיבור. וע"כ מביא תוס' במנחות ל"ג ע"א לגבי מזווה שכתבה על ב' דפים פסולה. שרש"י פי' על ב' עמודים אפילו בעור אחד ותוס' חולק ומפרש על ד' עורות וכתב ע"ז תוס' שיש ג' דברים לגבי סוטה שכתוב "בספר" אפילו כתב על ב' עמודים פסול ולגבי גט דכתיב "ספר" ב' עמודים מעור אחד כשר. ולגבי גט מחוברים פסול. ובס"ת דכתיב על ספר" גם ב' עורות מחוברים כשר, ולגבי גט אפילו תפר ב' עורות גם פסול וכן נפסק בשו"ע אבהע"ז ק"ל סע' ז' [עיין שיש מחלוקת האחרונים אם הדביק קלף ואח"כ כתב הגט עם מועיל דהבית שמאל מקל בזה והגרע"א סימן י"א מחמיר בזה] וחת"ס מחלק בין תפירה שנקרא חיבור לגבי תפילין ומביא ראיה מהמשנה בכלים הנ"ל ובין דבק דאינו נקרא חיבור - והגרע"א בתשובה הנ"ל אינו מחלק בזה.

6 ועיין חזו"א יו"ד קס"ה שסובר שדבק הו"י חיבור דמה לי חיבור בידי אדם מה לי בידי שמים כלשונו [ולדבריו גם בתפילין אסור אפילו לדבק אחרי התפירה למטה דהו"י חיבור] ולפ"ז נמצא שיש ג' דעות בזה דעת החת"ס לחלק בין תפירה דהו"י חיבור לבין דבק דאינו חיבור כלל, ולפ"ז בעור אחד מותר להניח דבק בין בית לבית בעור אחד. ודעת המ"ב בביה"ל ד"ה מעור אחד הביא דעת הגרע"א דדבק הו"י ספק חיבור וכתב ע"ז דנראה יותר דדבק הו"י חיבור רק לגבי גט התפירה - אך לגבי תפירת הבתים למטה הקיל לדבק אחר התפירה ודלא כחזו"א וכן נוהגים [החזו"א בעצמו לגבי ס"ת הקיל להדביק מטלתים (מדבקות) בין יריעה ליריעה. שמעתי מדודי הגאון רבי יהודה רבינוביץ זצ"ל מעיה"ק י"ם תו"ב שבירר מנהג החזו"א בזה והקשה מאי שנא מתפילין שאסר החזו"א להדביק אחר התפירה בחיבור למטה, וצ"ע לחלק בזה]. ולדעת החת"ס דדבק אינו חיבור צ"ע איך מותר לעשות תלאי בס"ת [ועיין בביאור הגר"א בד"ן זה הו"י מחלוקת בין ר"מ ורבנן במסכת סופרים והחזו"א שם מחלק בזה] י"ל דסובר כדעת הבית שמאל לחלק בין חיבור שלפני הכתיבה לחיבור שלאחר הכתיבה וכן נפסק להלכה שבאופן זה הו"י תעשה ולא מן העשוי. ובנפרד אחר הכתיבה מחלוקת אם אפשר לחבר עיין חזו"א שם.

או שנאמר שדין תלאי הוא מטעם שנטפל לקלף עיין ב"י שם מחלוקת אם הו"י חיבור או לא ומנהג הסופרים הוא מטעם זה - (מוכרח קצת כן דהרי לכו"ע אסור לעשות יריעה פחות מג' עמודים אפילו בתפירה ואין תלאי עדיף אלא ע"כ דהוא מדין טפל לקלף) ודו"ק.

1) דעת הט"ז שא"צ בכלל חריצין אלא מחיצות קצת אך אינו מדבר בהיכר. וכן הוא בתשובות הרמ"ע מפאנו סי' ל"ח בעניין זה.

2) לפעמים רוב החריץ אמיתי ורק קצת מזויף ובזה אם הוא בראשו אמיתי וקצת מהצדדים ודאי שכשר בדיעבד, וכן פסק מרן השבט לוי בשיעוריו בשיבה לפני כ - 30 שנה - שמעתי מהגרמ"ש קליין שליט"א - וכן פסק בספר משנת הסופר בפרק כ"א בביאור הסופר (ד"ה מזוייף), אך אם הוא למעלה בגג מזויף חמור יותר, אך לפעמים "עושי הבתים" כשיש קצת הבדל בין ארבעה בתים ואחד יותר רחב אך למטה הוא כבר שווה חורצין בבית אחד למעלה עד האמצע ומתחברין לחריץ האמיתי דהיינו שעושים עוד חריץ אמיתי בעובי הדופן ויורדים עמו קצת עד שנעשה שווה וסותמים החריץ הראשון בטיח ואף דלא שפיר עשו לרמות את הקונים מ"מ למעשה החריץ הוא אמיתי ואינו פסול.

3) אם הבתים פרודות לגמרי מפשטות החת"ס בסימן ה' א"צ כלל לחרוץ חריץ מיוחד דההפרדה עצמו הוא הסימן היכר. דכותב שם "בגלל הדבק אינו ניכר ולכן צריך היכר חריץ" ודברתי ע"ז עם הגאון ר' מרדכי צבי גרינפלד והגאון ר' אברהם צבי הכהן והסכימו עימי בפירוש החת"ס - אך כשדברתי עם הרה"ח ר' מנחם דוידוביץ אמר לי שלפעמים ע"י הטיח שלפני הצביעה נסתם הסדק של ההפרדה ולכן צריך להפרידו מחדש ולפ"ז תלוי במציאות אם

לחרוץ באופן שעושים היום ע"י סכין שחותרים חלק מהעור עצמו כדי "לעשות היכר חריץ" וידידי הרה"ג ר' משה איצקוביץ שליט"א [שהוא מפקח על עשית תפילין] אמר שעד תקופות הרה"צ ר' נתנאל תפילינסקי לא היה כלל חריץ כזה דבבתים פשוטים א"א במציאות לחרוץ כיון דהעור דק מאוד וע"י "עשיית" חריץ יהיה נקב בעור. אלא כוונת הפוסקים בחריץ הטבעי שיש בין בית לבית ע"י הקיפול של העור לעשות דופן צריך שיהיה ניכר דהיינו לא להדביקן לפי הח"ס או לפי הט"ז לעשות דופן בין בית לבית והחריצין המזוייפן שכתבו האחרונים שפסול היינו שטלו עור ע"ג הד' בתים (שע"י נהיה כעין יד) וע"ז חרצו כעין ג' חריצין שיראה כמו ד' בתים וזה פסול - אך החריצין המזוייפים היום הוא בד"כ כשיש הבדל רחב בין הד' בתים ורוצים ליישר שהיו שווים [כמבואר ברמ"א לכתחילה] וכיון שעושין הימנו חריץ עמוק בעור עצמו, או שעושין חריץ רחב כמו מ"מ רחבו, והסדק עצמו כעין חוט השערה ונבלע בתוך רוחב החריץ. ולפני כמה חדשים היה רעש בענין חריצין מזוייפין שהיה בחלק מהבתים והיו מעוררין שאפילו בדעיבד פסול ולא יצאו ידי חובת תפילין ואף שבודאי מדין חו"מ אסור לרמות את הבריות ולעשות חריצין מזוייפין, וכן אמר לי הגר"מ שפרן שליט"א. ועוד דלפי דברי הח"ס אם הוא מודבק צריך לכתחילה עכ"פ לעשות חריץ ממש להיכר. אך בדעיבד יש כמה צירופין להתיר.⁷

7 עוד יש לצרף דצריך לחקור האם החריץ הוא סימן היכר בין הבתים, או שמא בין הפרשיות, דמדברי הט"ז הנ"ל משמע דהחוט המבדיל הוא במקום החריץ וא"כ הוא סימן היכר בין הפרשיות. דהיינו אם אין חריץ [לשיטתו דופן המבדיל] צריך חוט או משיחה להבדיל וכן משמע מגמ' הנ"ל ל"ד ע"ב ושויין שנותן חוט או משיחה ולשיטת התוס' הוא רק בכתובה על עור אחד. והוא סימן היכר להבדיל בין פרשה לפרשה, וא"כ י"ל דכל החשש בחריץ מזוייף הוא בבתים פשוטים או דקות שעור הבית דק וא"כ כשהוא מזוייף אינו מבדיל בין פרשה לפרשה, אך בבתים גסות דעור הבית עבה וגם כשהוא מזוייף במשהו עדיין מבדיל בין פרשה לפרשה, [וכן משמע בספר התרומה דגם חריץ וגם חוט הוא להבדיל בין פרשה לפרשה] אך מדעת הרמב"ם הנ"ל לא נראה כן דלדעתו משמע שהוא הבדל בין "בית לבית" ולא כמשמע מרש"י ד"ה וצריך שיהא ריוח בין הפרשיות. שאם כתבן בעור אחד לאחר שכתבן יחתוך מלמעלה כמין ד' פרשיות ומניחן בד' בתים כדי שיהא כל פרשה בבית אחד בפני עצמה [הגהות צ"ק].
ודברתי ע"ז עם כמה מורי הוראה ואמרו לי שעכ"פ מועיל לצירוף כשיש עוד צדדים להתיר, וצ"ע.

4) דלשון רש"י במנחות ל"ה ע"א כדברי רב דימי כיון דמינכר חריץ למעלה קצת משמע שמעיקר הדין החריץ של הגג הוא העיקר הקובע ולא בצדדין וגם בדברי אביי כתב שצריך שיגיע עד התפר היינו עד בית מושבו והיינו מלמעלה עד למטה וכיון דהלכה לכתחילה כאביי ממילא לכתחילה גם בצדדין יש חריץ אך בדעיבד רק הגג הוא הקובע וא"כ אם בצדדים מזויף אינו מעכב עכ"פ בדעיבד, [וכ"ש לדעת הט"ז והרמ"ע מפאנו הנ"ל שכלל אין צריך דפנות עד למטה ק"ו שאין צריך חריץ דלא שייך חריץ בלא מחיצות].⁸

והקב"ה יצילנו משגיאות, אמן.

אפשר ע"י לחץ ביד להפריד בין הבתים א"כ א"צ כבר לעשות "היכר חריץ" - אך המנהג מזמן הרה"צ ר' נתנאל זצ"ל לעשות חריץ בסכין בבתים גסות [דבדקות א"א "לחרוץ, כנ"ל דיעשה נקב בבית] ואולי בגלל דסתם דלשון השו"ע והרמב"ם שהיה "ניכר החריץ" צריך היכר ממש [וכן אמר לי הרה"ג ר' משה איצקוביץ דיתכן דבגסות ע"י ההחלקה והטיח אינו נחשב עוד היכר וצריך דוקא "לעשות" חריץ ויתכן שגם החת"ם סופר מדבר רק בדקות ששם אם לא מדביקין רואים בעין חריץ, אך בגסות צריך גם לדעתו לעשות חריץ, וצ"ע].



8 בספר החשוב זכרון אליהו [על הלכות תפילין פרק ג'] הביא שבספר התרומה משמע שגם בדעיבד פסול אם אין מגיע עד התפר, ובדקתי בפנים ואינו מוכח כן, דהסה"ת סובר כדעת הרא"ש שחריצין הכוונה לחריצי הש' ולבסוף הביא שרש"י פ"י שהכוונה לחריצי הבתים והביא ראיה לשיטת רש"י מברייתא של ואם אין חריצין ניכר פסול ושם מיירי בבתים ולזה הבין בספר הנ"ל שסה"ת פוסל. והמעייין שם יראה שרוצה להביא ראיה לשיטת רש"י שמייירי בבתים, ומה שהביא הלשון פסול הוא לשון הברייתא בדף ל"ב ע"ב, וכבר פירשו המרדכי והכס"מ בפירושו ברמב"ם שעל עיקר החריץ מיירי והינו במשהו ודר"ק.

וכן מביא מלשון הסמ"ג והסמ"ק שלא הביאו דברי רב דימי משמע שפוסקים שאפילו דיעבד פסול ויל"ע בזה דהם גם פירשו כמו הרא"ש שהכוונה על חריצי הש' של תפילין אך בסוף מביאין יש מפרשין שהכוונה על חריצי הבתים והראיה מהברייתא וכנ"ל. אך מתחילת דברי הסה"ת צודק הספר הנ"ל שיש ראיה עכ"פ לכתחילה שצריך להבדיל עד למטה מדמפרש שגם חוט תפירה צריך לעבור בין ד' הבתים ולתופרן ביחד מוכח מכאן שעכ"פ לכתחילה צריך חריצין עד למטה וכן צודק דמלשון הטור משמע שעכ"פ לכתחילה צריך להגיע עד למטה שכותב שחוקק בדפוס שלשה חריצין עומקן כדי רוחב הפרשיות כדי שיגיע חריץ שבין בית לבית למקום התפר. אך יתכן שהטור מפרש לגבי מחיצות עד כמה צריך להגיע ולא לגבי "היכר חריץ" ודר"ק.

הרב נתן פערלמאן

לע"נ מ"ח ר' ישראל ב"ר חיים יוסף דוד הנ"מ
 רבקה בלומא נלב"ע ד' סיון תש"ס לפ"ק

בענין אסרו חג של שבועות

ב"י אר"ח סי' תצ"ד ס"ג. כתב האגור
 בסימן תרס"ה¹ כתב ה"ר ישעיה² שאסור
 להתענות במוצאי חג שבועות אפילו בזמן
 הזה³. וזהו אסרו חג, אמרה תורה עשו אסר
 לחג⁴. ובירושלמי קורא לאסרו חג בנה
 דמועדא, פירוש בן המועד⁵. ואסור לומר
 צידוק הדין כי אם ביחיד⁶. ע"כ⁷. וכן כתב
 ה"ר יעקב ן' חביב ז"ל בספר עיני יעקב בפרק

1 כן צ"ל.
 2 הוא הרי"ד, בתוספותיו לחגיגה י"ח ע"א ד"ה לא, ובפסקיו שם. וכ"א בפסקי ריא"ז בשם זקנו הרי"ד, ומובא בשלה"ג, לקמן הערה ס'.
 3 עד כאן ברי"ד. וכבר העיר בזה הברכי יוסף (סי' תצ"ד ס"ק ד'). והרי"ד הוכיח כן מהגמ' שם, וכדלקמן בפנים אות א'.
 4 זהו לפירוש י"א ברש"י סוכה מ"ה ע"ב, וכדלקמן בדברי הרמ"א. וללישנא קמא ברש"י שם זה קאי איו"ט עצמו ולא אאסרו חג.
 אלא דלכאורה צ"ע, דענין זה שייך בכל אסרו חג ולא דוקא בא"ח של שבועות דאירינן ביה הכא. ועמדו בזה בבית דוד סי' רפ"ב ובמטה יהודה סי' תכ"ט ובשו"ת קרית חנה דוד סי' צ"ג ובכה"ח סי' תצ"ד ס"ק מ"ז. וזוהי כוונת המ"ב בסי' תצ"ד ס"ק ו' דבכ"י משמע דגם בא"ח של סוכות אין להתענות. וע' לקוטי שיחות חלק כ"ח, חג השבועות, הערה 51. וע' לקמן בהערה ז' דהשבה"ל באמת מבחין ביניהם ואינו מביאם בחדא מחתא כהאגור. וע' לקמן בפנים אות ז' ובהערה צ'.
 5 ע"ז פ"א סוף ה"א.
 לפנינו בירושלמי וכן באגור איתא בריה דמועדא. וע' בשו"ת תורה לשמה להבן איש חי סי' ק"מ שמפרש דנקרא כן כי קדושתו נולדה ונמשכה מקדושת המועד וכמשה אסרו חג בעבותים, כלומר עשו איסור וקשר לחג שלא תסתלק קדושת החג לגמרי וכו' ושכתבי האריז"ל מבואר שזהו בסוד ברא כרעיה דאבוהי [וכן איתא בפתח עיניים להחיד"א בחגיגה ח"י ע"א].
 וע"ע בזה בדבריו בשו"ת רב פעלים ח"א סוד ישרים סי' ז' שמביא משער הכוונות דבשבת כל העולמות עלו שתי מדורות גדולות ולכן אין כח להמשיך אור העליון ממקום העליון למקום התחתון ביום זה שאחר השבת, אבל ביו"ט לא עלה שום עולם אלא רק מדרגה אחת לכן במוצאי יו"ט יש כח להמשיך קדושת יו"ט ממקום עליון אל מקום תחתון. ומפרש לפ"ז בשם אביו מאמר הזהר הק' [שלח, קס"ח ע"א] מאן דאיהו רב איהו זעיר ומאן דאיהו זעיר איהו רב. וכן מפרש לפ"ז דברי הגמ' [יומא כ"ב ע"ב] שאול באחת ועלתה לו דוד בשתים ולא עלתה לו, כי קדושת יו"ט תלויה בשאלה ושבת הוא סוד מלכות הנקראת דוד. ע"ש.
 ובפני משה שם מפרש בריה לשון סעודה כמו הביאי הבריה (שמואל ב' י"ג י') ולא ברה אתם לחם (שם י"ב י"ז). וכלומר שלאחר החג שלהם ג"כ עושין שמחה ומתענגין בסעודת המועד שלהן שנשאר וכו'. ובמחזיק ברכה להחיד"א סי' תצ"ד ס"ק ד' מביא לפרש כן מפירוש הירושלמי למהר"ם מרגלית, ומעיר עליו מדברי הב"י והאגור בנא דמועדא פירוש בן המועד. ואין ג"מ בזה אלא לפירושא, שלפ"ז אין הפירוש בן המועד כדפירשו בשבלי הלקט ובאגור, אלא הסעודה הנשארת מן המועד ששמחין ומתענגין בה לאחר החג. והכא נמי לכאורה צ"ע, דענין זה שייך בכל א"ח, ובירושלמי שם מיירי בפירוש מא"ח סוכות. וע' לקמן בהערה ז' דהשבה"ל באמת מבחין ביניהם ואינו מביאם בחדא מחתא כהאגור. וע' לקמן בפנים אות ז' ובהערה צ'.
 6 ע' הג"א סוף מו"ק בשם א"ז, מובא בכ"י סי' ת"כ. וע' לקמן הערה כ"ח.
 7 מהאגור. ולפנינו באגור איתא שזה משבלי הלקט. והוא בשבה"ל סי' רס"ב. ובתחילה כתב שם דאפילו [בשאר] מוצאי יו"ט צריך לשמוח ולמעט בהספד ותענית, ומביא הא דאמרה תורה עשו איסור לחג והירושלמי דמשום בריה דמועדא, ורק אח"כ מביא דברי הרי"ד והוכחתו ממעשה דר' טרפון שבמוצאי חג השבועות אסור להתענות. וכתב ע"ז, וכבר פירשנו שגם שאר ימים טובים שוין בזה מדברי הקבלה כמפורש בעזרא. ברכ"י שם. ומבואר דא"ח של שבועות עדיף מאינן.

אסרו חג בעבתיים עד קרנות המזבח. ופרש"י, איסור לחג. אגודה לחג: באכילה ושתיה. שקורא לחג עונג במאכל ומשתה, ויש אומרים יום שלאחר החג: ¹⁴ ובמפתו שם בסוף הסימן כתב הרמ"א, ונוהגין להרבות קצת באכילה ושתיה ביום אחר החג והוא אסרו חג (גמרא ורש"י פרק לולב וערבה).

ובמ"א שם ס"ק ח'. אסרו חג, בב"י כאן משמע שמותר להתענות בו ¹⁵ וכ"מ ס"ס

ב' דחגיגה ⁸ אהא דמייתי התם ⁹ מעשה ומת אלכסנדראי ¹⁰ בלוד ובאו כל ישראל לספרד ולא הניחון רבי טרפון מפני שיום טבוח היה ¹¹. ע"כ בב"י. וכן פסק הרב"י בש"ע שם, אסור להתענות במוצאי חג השבועות.

ובד"מ סי' תכ"ט אות ב'. אמרינן בפרק לולב וערבה ¹² כל העושה אסור לחג באכילה ושתיה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר ¹³

וכתב עוד השב"ח שם, ואולי יש להקל ולהתיר מפני שאנו עושים שני י"ט, ואין לשנות המנהג הפשוט בישראל. וע' לקמן בפנים אות א' דברי"ד מפורש דכ"ה אף בא"ח דיו"ט שני, דכל מה שהיו עושים אבותינו אנו עושים, ובסוף הערה י"ז ובהערות מ"ט, נ', ק"ז.

8 הכותב אות ט"ז. וע' ברכ"י שם ובפתח עינים חגיגה י"ח ע"א, שהם דברי הרי"ד עצמן.
9 י"ח ע"א.

10 לפנינו, אלכסא.

11 וטעם זה שייך בא"ח שבועות ולא באינך. ולקמן בפנים אות א' מבואר הסוגיא דיום טבוח.

12 סוכה מ"ה ע"ב. אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי ורבי יוחנן משום רבי שמעון המחזוי משום רבי יוחנן המכותי, כל העושה אסור לחג וכו'.

13 תהלים קי"ח כ"ז.

14 ובביאור ענין עשיית האסור לחג ע' ח"י ח"ס על מס' פסחים בהגהות על שו"ע הל' פסח סי' תכ"ט ס"ק ט' שכתב וז"ל. טעם לשמחה זו נ"ל זכר למקדש שהיה טעון לינה וכתוב (דברים ט"ז ז') ופנית בבוקר והלכת לאהלך והיו אז פונים לאהליהם מירושלים שמחים וטובי לב. ומביאו בספר פסקי תשובות סי' תכ"ט ס"ק ו' בהערה 26.

ומדברי המהרי"ל ושו"ת בית אב שמביא השד"ח דלהלן מבואר דהטעם הוא משום שלמים שהקריבו ביו"ט שנאכלין לשני ימים וביום שאחר יו"ט איכא עוד בשר הקרבן. וכ"א גם בהגהת ח"ס כאן על המ"א ס"ק ג', ששלמי הנשיא אחרע בין עינן היה גמר אכילתם ביום י"ג ניסן, ע"ש. וכן איתא בפנים יפות ויקרא פי"ג, דענינו של א"ח הוא משום זמן אכילת השלמים, וזו"ל. הנה כת"כ איתא וביום מלמד שנותנים לו ב' ימים וכו', בקרבן אהרן נדחק בזה ונראה דקאי על חג השבועות, וקמ"ל דאף יום שאחר חג שבועות הוא יום הטבוח. ותו דשלמי שמחה הנשחטים בחג מצוות אכילתן לשני ימים כדאיתא בפסחים ס"ט ע"ב דאכילת שלמים היא מ"ע לבעלים, וקו"ל דאסור למעט באכילת קדשים [זבחים ע"ה ע"ב] לכך נותנים לו ב' ימים, ועוד שהוא יום טבוח כמ"ש המ"א בא"ח ס"ס תכ"ט [סק"ח].

ובכל זה ע' לעיל הערה ה', דמבואר שם ענין בריה דמועדא.

[ויש להעיר על שגגה במה שהביא בספר פסקי תשובות שם הערה 27 בשם בעל השדי חמד כללים מערכת א' פאת השדה אות קנ"ד, דהמנהג דאסרו חג מקורו בא"י שעשו כן משום אחיהם שבחז"ל עושים י"ט שני, שלא יאמרו הגויים שישראל נעשים אגודות אגודות, ושבו נתפשט המנהג גם בחז"ל. כי דברים תמוהים אלה אינם דברי השד"ח עצמו אלא דברי החוקר רייפמאנן, מראשוני מסכילי פולין. ולא הביאם השד"ח אלא על מנת להפריכם מדברי המהרי"ל שיום י"ג ניסן הוא אסרו חג של הקרבת הנשיאים, וז"ל השד"ח. מזה יש סתירה לדברי החוקר שאם כדבריו מה מקום לעשיית אסרו חג ביום שלשה עשר ואין שום שייכות ליום זה לבני חז"ל. ועיין בס' שו"ת בית אב [קמא] להגאון אבד"ק קאפוליא יצ"ו במילאויים שבדף אחרון שאחר לוח המפתחות, שכתב שטעם מוהרי"ל נכון מאד דכל אסרו חג שהוא יום טוב ואסור להתענות בו הוא משום דשלמים נאכלים לשני ימים אם כן יום שאחר יו"ט איכא עוד בשר הקרבן, וגם הנשיאים הרי הקריבו שלמים. עכ"ל השד"ח. וע' בזה גם בספר שארית יעקב ח"ב מערכת א' (דף ד').]

15 כי הב"י מחשב האין משכחת לה להתענות בה"ב בניסן כדאיתא במסכת סופרים ובטור, דהיינו בא"י שאין אחרון של פסח ובאופן שתענית קמא בכ"ב ניסן, דהיינו אסרו חג, ותענית בתרא בכ"ט ניסן. מחצית השקל שם.

וע' בשו"ת בית שערים או"ח סי' קמ"ו שכתב לתרץ הערת השואל אדאיתא בב"י דמשכחת לה ג' תעניות בניסן ומתענין בא"ח [וכרעילי בהערה י"ד] והלא יש לעשות איסור לחג כמבואר בגמ' סוכה להי"א ברש"י

תצ"ד דדוקא אחר שבועות אסור משום ע"א¹⁷ דלא כב"ח¹⁸. מיהו בתו' ר"ה דף י"ט שהוא יום טובו¹⁶ וכ"מ בתענית דף י"ח ע"ב משמע דהמנהג שלא להתענות¹⁹.

שם, וכתב וז"ל. אבל לפענ"ד לק"מ דודאי מי שבטוח בעצמו שלא יבא לידי עבירה ע"י אכילה ושתייה ומשתה ושמתה אם עושה איסור לחג באכילה ושתייה הוי כאלו בנה מזבח ושולחנו של אדם מכפר עליו אבל מי שמתירא לנפשו שמה מתוך משתה ושמתה באו לידי עבירה כמ"ש הטור שם דמה"ט מתענים באשכנז אחה"פ ואחר סוכות ודאי א"צ לעשות איסור לחג באכילה ושתייה ולהוסיף חטא על פשע ומותר להתענות בא"ח וקרא דסוכה אסמכתא בעלמא. עכ"ל. וע"ש שכתב דלפ"ז יש ליישב דשני פירושים של רש"י אמת וה"פ דקרא, אסרו חג בעבותים שאוסר היו"ט באכילה ושתייה שלא יבא לידי עבירה אז הוא עד קרנות המזבח כאלו הקריב קרבן ואז ו"א יום אחר החג, אבל מי שא"י לאסור לחג בעבותים שלא יבא לידי עבירה שפיר מותר להתענות יום אחר החג. וע"ש עוד.

16 וכן העיר בהגהות אשל אברהם על הש"ע אדברי הרמ"א הללו, דבס"י תצ"ד משמע דוקא יום אחר שבועות שהוא יום טובו, וכו'. וע' לקמן הערה כ"א בדברי המקור חיים.

17 דאיתא התם (י"ז ע"ב) ממגילת תענית, דמר"ח ניסן עד סוף המועד הם ימים שאסור להספיד בהן ומקשה הגמ' דלמה לי מגילת תענית למועד, ומתרתה הגמ' (י"ח ע"א) דלא נצרכה אלא לאסור יום שלאחריו, כי המועד שהוא דברי תורה א"צ חיזוק ומגילת תענית שהם דברי סופרים צריכין חיזוק. מבואר דא"ח מותר בהספד ותענית אילולא מגילת תענית, וקיימא לן דבטלה מגילת תענית (ר"ה י"ח ע"ב). מחה"ש שם. וע' בח"ס פסחים שם ס"ק ח' שחולק אהוכחת המ"א מהסוגיא דתענית, וכתב דמשם ראייה להרמ"א [והכי איתא גם בשו"ת שאילת שלום סי' י"ד ע"ש]. כי מצד א"ח עצמו ועשיית אסור לחג אין לאסור אלא תענית ולא הספד, והוצרכה מגילת תענית לאסור ימים אלו אף בהספד ולא רק בתענית כדי שבצירוף איסור התענית שבא"ח מצד עצמו יחד עם האיסור שהוא יום שלאחריו של מגילת תענית, יאסר א"ח אף בהספד. ע"ש. וע' בפמ"ג בא"א כאן שמפרש קושייתו של המ"א דעכ"פ מוכח משם דתענית יחיד שרי בא"ח, דאל"כ כ"ש הספד. ודוק"ה.

ובהגהות ח"ס על הש"ע כאן איתא תירוץ נוסף בזה וז"ל, נ"ב ולפענ"ד דבחול' בזה"ז דיו"ט שני מטעם מנהג אבותינו א"כ בני חיזוק ואסור לאחריו מדינא וכו' א"כ ל"ק קושיית המ"א כאן, עכ"ל. פירוש, דאה"נ דמבואר בגמ' דמדינא מותר להתענות בא"ח, אך זהו רק בא"ח בא"י, כיון דיו"ט ראשון א"צ חיזוק. אבל א"ח בחול' חמיר טפי ואסור מדינא, כיון דיו"ט שני שהוא מד"ס כן צריך חיזוק. אך ע' בחי"ס פסחים שם ס"ק ט' ד"ל איפכא דא"ח בחול' בזה"ז דבקיאינן בקביעא דירחא קיל כי יו"ט ראשון עיקר יו"ט שני הוא א"ח באמת. וע' בזה בדברי השב"ח שבוסף הערה ז' ולקמן הערה מ"ט ובהערה נ' ובהערה ק"ז. וכדברי הח"ס בהגהותו לשו"ע איתא בספר בנין שלמה ח"א סי' ל"ב בשם אחיו, וכתב שם דלפ"ז א"ש שהמחבר שהיה בא"י לא הזכיר א"ח דפסח וסוכות כמבואר בגמ' תענית דהם מותרים בתענית, אבל הרמ"א שהיה בחול' כן נקט א"ח גם בפסח וסוכות כי יו"ט שני דרבנן צריך חיזוק.

18 הב"ס סי' נקט כה"א ברש"י שם ומקשה משום כן אדברי הב"י דמשכחת לה שלשה תעניות אחר הפסח בניסן, כדלעיל הערה ט"ו. מחה"ש שם. וכ"ה בדרישה שם ס"ג, כהב"ח.

19 שכתבו שם בד"ה מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר דמשמע דבימי עזרא היה אלול מעובר. ומביא התוס' ראייה לזה מדכתוב (נחמיה ט' א') ביום עשרים וארבעה לחדש נאספו כל ישראל בצום ובשקים וגו' ומפרש דהיינו עשרים וארבעה לא' דר"ח דהיינו מוצאי סוכות שאם לא עברו אלול ועשרים וארבעה היינו היום שלאחר מוצאי סוכות, מדוע לא עשו בכ"ג. ואומר תוס' דאין לומר דשקוה לתעניתיהו משום מחרת י"ט ומשום כך המתינו עד כ"ד בו דמאז לא היו נוהגין בו. ומשמע דעכ"פ בימי התוס' היו נוהגים איסור תענית בא"ח, אלא שבימי עזרא עדיין לא היו נוהגין כן. מחה"ש שם.

וע' בשו"ת גור אריה יהודה סי' קי"א שחולק אהוכחת המ"א מהתוס' בזה, ומפרש ככוונת התוס' דמאז ועד עתה אין מנהג לאסור תענית, ע"ש.

ובברכי יוסף שם מעיר אדברי תוס' הללו מדברי הירושלמי, לעיל הערה ה', שאכן משום אסרו חג הוא דהמתינו עד כ"ד בו. דהכי איתא התם, אמר רבי יודן קרייא מסייע למה דאמרי חברייא, וביום עשרים וארבעה לחדש השביעי נאספו בני ישראל בצום ובכי ובשקים ואדמה עליהם, ולמה לא אמר בעשרים ושלושה, משום בריה דמועדא. ודן שם אמאי ליכא למימר שאכן היה זה באסרו חג, ועשרים וארבעה היינו מיום ל' אלול, ועברוהו לאלול כמו שכתבו תוס'. ואח"כ מחדש הברכ"י דהאמוראים בירושלמי שם פליגי בהא גופא, אם היה נהוג המנהג של אסרו חג בימי עזרא ולכן נאספו בכ"ד לחודש, או שלא היה נהוג אז ובהכרח דעברוהו לאלול. ותוס' הוכיחו מהברייתא דשבתות וי"ט מתענין לפנייהם ולאחרייהם כדעת ר' בא

מבואר דאסרו חג של שבועות חמיר מא"ח דאינך רגלים²⁰. דהמחבר לא הזכיר כלל אלא אסרו חג של שבועות²¹. ואף להרמ"א ומ"א דגם בא"ח דפסח וסוכות אין מתענין, היינו דוקא ממנהגא, ומשום עשיית

בירושלמי ושלא כדברי חב"י שם, ולכן לא הוצרכו תוס' להזכיר דברי הירושלמי וכדרכם בהרבה מקומות. ובהא פליגי נמי תרי הלשונות ברש"י לגבי עשיית איסור לחג, ולהלישנא קמא דרש"י א"ז מנהג קדום. וכעין דברי הברכ"י איתא גם בערוך לנר כאן, דתוס' ס"ל כלישנא קמא דרש"י דאיסור לחג קאי על יו"ט עצמו, ע' הערה כ"א. [ויסיים הערוך לנר, אמנם מה שכתבו התוס' ועוד שהרי דבר שבצבור הוא, לא זכיתי להבין. דאם בימי עזרא כבר היה המנהג שלא להתענות בא"ח מה לי אם הוא דבר של צבור או של יחיד.]
 20 דרך אגב יש להעיר דמצינו בפוסקים שקוראים בשם אסרו חג ליום שאחר יו"ט לא רק בשלש הרגלים. במהרי"ל הל' חול המועד לענין תחינה ולמנצח בא"ח ושם בהל' עשרת ימי תשובה לענין צום גדליה, אסרו חג דר"ה. ושם בהל' יום כיפור, אסרו חג ד"כ. וכן בשבלי הלקט סדר יום הכיפורים סי' שכ"ג, גם ביום של אחר יו"ט אין להימנע מליפול על פניהן כשאר אסרו חג של שאר ימים טובים לפי שביה"כ עצמו אנו נופלין על אפים וכ"ש ביום של אחריו. מפי מורי ר' יהודה אחי שני זצ"ל. ואף שא"ז מפורש הרי אומר כשאר א"ח, ומשמע דגם הוא בכלל א"ח, ויש לדחות. ובספר המנהגים לרבי יצחק אייזיק טירנא בחודש ניסן, כל החודש אין נופלין לפי שבאחד בניסן הוקם המשכן והקריבו י"ב נשיאים קרבנם כל איש ביומו זהו י"ב יום ויום י"ג אסרו חג שלהם [ומביאו הא"ר סי' תכ"ט ס"ק ו' ושכ"כ במעגלי צדק].
 מאידך גיסא, בסדר טרוי"ש סי' ג', [לענין שא"א למנצח] איתא, אבל יום מחרת הרגלים מפני אסרו חג ואחרי יו"ט לפי שהיה יו"ט ראוי להיות ב' ימים לולי מפני טורח ציבור וכו', והרי דקורא בשם אסרו חג רק ליום מחרת שלוש הרגלים ולא שאר יו"ט.

21 וע' בברכ"י שם דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטו להא דכל העושה איסור לחג וכו' ומוכח דסברי דקאי לחג עצמו כלשון ראשון דרש"י ולכן השמיטוהו דאין מזה נ"מ לדינא, ושלא כדברי הרמ"א. וכמו התוס', ע' הערה י"ט לעיל, הם הוכיחו מהברייתא דמתענין אחר יו"ט שלא כדברי חב"י בירושלמי שם. וכן דעת הרי"ד, וכן פסק המחבר וכהשטת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. וגם להשבה"ל שנקט כדעת חב"י בירושלמי וכלישנא בתרא דרש"י, זהו רק ממנהגא ולא מדינא, אלא שהוא מנהג קדום בישראל. וכן מדויק בלשון השבה"ל שכתב שצריך לשמוח ולמעט בהספד ותענית ולא כתב שאסור לגמרי, לרמוז דאינו חיוב כל כך.

אך ע' במקור חיים להחיות יאיר כאן שכתב, אסור להתענות, באגור משם א"ח. וא"כ ה"ה פסח וסוכות, רק דשם כל החודש נוהגין איסור ברוב המקומות. ואפשר לפרש בדבריו דהטעם שהמחבר לא הזכיר אסרו חג דפסח וסוכות כיון שבהם בלאו הכי נוהגין שלא להתענות. כי בסי' תכ"ט ס"ב כתב המחבר ואין מספידין בו [אף דרק בציבור ע"ש ובמ"א ס"ק ד'] ובסי' תצ"ב ס"א כתב המחבר לגבי תענית בה"ב דמתנינים עד שיעבור כל חודש ניסן ותשרי ואז מתענים. ולפ"ז אין מוכח דהמחבר אינו גורס כלל ענין א"ח בפסח וסוכות, ודלא כהמ"א. והכי איתא גם בבית דוד סי' רפ"ב. וע' סוף הערה כ"ג בדברי הלבוש.
 ומ"מ אף לפ"ד מוכח דא"ח שבועות עדיף טפי מאינך, דביה איכא נמי איסור מדינא וכדמוכח ממעשה דר' טרפון וכמש"כ הרי"ד ושבה"ל ואגור, ובאינך איכא רק משום עשיית איסור לחג ובריה דמועדא דאינו אלא ממנהגא.

22 וע' באשל אברהם להרה"ק מבוטשאטש סי' תכ"ט, וז"ל. לגבי א"ח נראה שגם לילה שלאחריו הולכת אחר יום שלפניו. וכעין שמצינו גבי תענית, מפני צער שביום לא יאכל בשר בלילה, שלאחריו, וכ"ש במדה טובה המרובה. גם אולי הוא מעין אכילת קדשים, דלילה אחר יום שלפניו. וצ"ל כעין זה עוד.
 23 פמ"ג בא"א. באר היטב, סי' תכ"ט ס"ק י"א וסי' תצ"ד ס"ק ה'. ש"ע הרב סי' תכ"ט ס"ז, ואיסור זה אינו אלא מנהג אבל מעיקר הדין אין איסור כלל להתענות בו אלא שהמונע ה"ז משובח כמו שנתבאר. ובסי' תצ"ד ס"ז, במוצאי חג השבועות אסור להתענות מעיקר הדין וכו' אבל במוצאי יו"ט האחרון של פסח ושל סוכות לא היה יום טובו וכו' לפיכך אין בהם איסור להתענות מעיקר הדין אלא מחמת מנהג בעלמא כמו שנתבאר בסי' תכ"ט. קיצור ש"ע סי' ק"ג ס"ד, נוהגין להרבות קצת באכילה ושתייה ביום שלאחר החג בכל שלש רגלים והוא אסרו חג, ונוהגין שאין מתענין בו אפילו חתן וכלה ביום חופתן ולא יום זכרון, ובאסרו חג שלאחר חג השבועות גם מצד הדין אסור להתענות בו וכו'. ערוך השלחן סי' תצ"ד ס"ז, אסור להתענות במוצאי חג השבועות, ובכל אסרו חג אין להתענות וא"א תחנון, אלא דאסרו חג שבועות חמור יותר וכו'.

עצרת בשבת היה יום טבוח הקרבנות אחר השבת, ע"כ. וכדברי המ"א נקטו רוב האחרונים²⁵. ולכן צריכין אנו תחילה לבאר הסוגיא דיום טבוח.

איתא במשנה שם²⁶ דלב"ש עולות ראייה²⁷ אינן קריבין ביו"ט ויום טבוח שלהן אחר החג²⁸ ולב"ה מותר להקריבין ביו"ט וא"צ יום טבוח אלא כשעצרת בשבת, שאינן דוחין שבת. ואע"פ שכשחל בשבת

של פסח וסוכות, כי בא"ח של שבועות לובשין בגדי שבת²⁴ בשחרית עד אחר הסעודה, ולא בא"ח דפסח וסוכות. אלא דטעמא דהאי מעליותא דא"ח של שבועות אית ביה כמה עיקולי ופשוורי ובעינן מילי לחזורי מה יום מיומיא בסיעתא דשמיא.



במ"א כאן ס"ק ג' מסביר הא דאסור להתענות בא"ח של שבועות, מפני כשחל

וכן בסי' תכ"ט ו"ע"ש. מ"ב סי' תכ"ט ס"ק י"ד וסי' תצ"ד ס"ק ו', וע"ש. כף החיים סי' תכ"ט ס"ק מ"ד מ"ה, והמטה יהודה שמביא שם וע"ש, ובסי' תצ"ד מ"ו מ"ז והחק יוסף ס"ק ט' שמביא שם. וכן בלבוש סי' תצ"ד ס"ג מבאר דרוקא במוצאי יו"ט דשבועות אסור להתענות משום יום טבוח, ובסי' תכ"ט לא הזכיר כלל מא"ח, רק בסוף סי' ס"ס תרס"ט כתב דבא"ח אין נופלין על פניהם מפני שאוסרין אותו לשמחת החג על שם הכתוב שאמר אסרו חג [ונראה דבניסן לא הוצרך להזכיר זה כי בלא"ה אין נפ"א, ע' בדברי המקו"ח בהערה כ"א, אך עכ"פ מוכח מדבריו דא"ח של שבועות חמיר טפי].

24 בענין לבישת בגדי שבת באסרו חג ע' שו"ת תורה לשמה סי' ק"מ, שכתב וז"ל. ולפי דרכי אזהיר אתכם כמה ששמעתי שבעיר שלכם אינם נוהרים בכבוד אסרו חג של שבועות, וד"ז הוא פלא גדול עליכם מה מצאתם טעם לזולזל בו ח"ו, ואדרבה הוא הגדול ביותר. ואם התגרים וכל בעלי חנויות ובעלי מלאכות יוצאים זה לחנותו וזה למלאכתו ולובשים בגדי חול ואוכלים כשאר ימות החול במה נעשה איסור וקשר לחג שלא תסתלק קדושתו מאתנו אלא ישאר לנו קצת הארה מן החג, והלא בתפילה לא יש הפרש ובמה יהיה הקשר אם לא ינהוג בו האדם כמו חול המועד ללבוש בגדי שבת ולמנוע עצמו מן מקח וממכר וממלאכה שאינה דבר האבד. הלא מצינו ביוה"כ שארז"ל מאחר שאין בו אכילה ושתייה כבדהו בכסות נקיה גם הצריכו שיהיה השלחן ערוך ומטה מוצעת כמו שבת. וכן בזה צריך לעשות היכר כדי שבוזה החיכם שאנחנו עושים לכבודו גורמים להתקשר בקדושת החג וישאר עלינו קצת הארה מן החג ביום זה. ולכן הנזהר בזה תבא עליי ברכת טוב. והיה זה שלו' וא' ש' ה' צבא' יעזור לי. כ"ד הקטן יחזקאל כחלי נר"ו. ואילו בספר פסקי תשובות סי' תכ"ט אות ו' הערה 29 מביא מדרכי חיים ושלום אות תקכ"ד טעם ששייך רק בא"י, לכבוד אחיהם שבגולה. [וז"ל הדחוש"ש שם. מאוד השביח מנהג החסידים והיראים בעיה"ק ירושלים שהולכים ביו"ט שני לכבוד אסרו חג ולכבוד כלל ישראל אחיהם שבגולה במלבושי שו"י"ט וגם מונעים עצמם במלאכה בפרהסיא וכו' כיון שנראה מלשון רש"י סוכה (מ"ב ע"ב ד"ה החליל) ופסחים (מ"ו ע"א ד"ה שני) שאחר חורבן בהמ"ק צריך גם בא"י להחזיק יו"ט של גליות ודעת הראב"ד ג"כ בשיטה זו ונמצא בזהוהי חי להגה"ק מהרי"א מקאמארנא (פ' פינחס דף רל"א) אם יסכימו חכמי א"י לעשות גם בא"י כעת שני יו"ט כמו שאנו עושין והי' קירוב הגאולה. וסיים רבינו, הגם שלדינא לא קיי"ל כן ומי יהי' לחדש דבר כזה בימינו נגד הלכות אבותינו ומנהגי רבותינו והחלטת כתבי האריז"ל ומרן הב"י, עכ"פ דבר הנ"ל יפה מנהג החסידים והיראים (מנח"א ח"ו בכת"י)].

25 כל המנויים לעיל בהערה כ"ג, מלבד שו"ע הרב [וכן איכא למידק בלבוש, ע' הערה נ"ה] דלקמן בפנים אות ו'.
26 חגיגה י"ז ע"א, וכן בביצה י"ט ע"א, וע' בחגיגה שם בתד"ה ב"ש אומרים דהתם עיקר דביצה ימתניא מקמי חגיגה.

27 ולענין שלמי חגיגה ע' רש"י ותוס' ד"ה יום טבוח, וראב"ד ורבונו הלל בתורת כהנים אמור פרק ט"ו, ובלבוש כאן סי' תצ"ד ס"ג נקט דגם חגיגה בכלל, ושו"ת שבט הלוי ח"א סי' קס"א, ושע"י דלקמן בפנים אות ו' והערה פ"א.

28 ויש להן תשלומין כל שבעה, דהיינו שבעה ימים עם עצרת גופא. והיינו בין לב"ה ובין לב"ש. ומהאי טעמא הנהיג רבינו דא"א תחנון כל שבעה ימים הללו דהיינו עד אחר י"ב סיון. ובחור"ל י"א דגם ביי"ג בו א"א. ע' סי' קל"א ס"ז ומ"א וא"א שם ס"ק י"ח ופר"ח שם ס"ק ז' וא"ר סי' תצ"ד ס"ק י"א משכנה"ג הגה"ט אות ו', וע' שו"ת זכרון יוסף או"ח סי' י"ח. ויתכן לתלות זה בפלוגתא דלגבי א"ח בחור"ל ע' לקמן בפנים סוף אות ב' ובהערות ד', י"ז, מ"ט, נ', ק"ז. ולדידן אין נ"מ בזה דבלאו הכי א"א נפ"א עד אחר טו"ב סיון.

עצרת בשבת דיום טבוח ביום א' הוא מותר בהספד ותענית מפני הצדוקים, כדאיתא במשנה.

וממעשה זה דר' טרפון הוא שהוכיח הרי"ד³³ שאסרו חג של שבועות³⁴ אסור בהספד ותענית אף בזמן הזה, דהא מעשה דר' טרפון אחר חורבן הוה³⁵. ואע"ג דאית לן השתא תרי יומי מ"מ יום ב' ספק ראשון הוא ולמחר הוא יום טבוח ואסור להספיד, ואע"ג דבקיאינן בקיבעא דירחא כל מה שהיו עושין אבותינו אנו עושים³⁶. ע"כ דברי הרי"ד וביאור הסוגיא דיום טבוח.

ומוכח במעשה דר"ט שהמעליותא של א"ח דשבועות הוא משום יום טבוח³⁷. וכיון

יום טבוח אחר השבת גם לב"ה, גזרו חז"ל שבכה"ג אין כהן גדול מתלבש בכליו²⁹ ומותרין בהספד ובתענית שלא לקיים דברי הצדוקים האומרים עצרת אחר השבת³⁰.

ואח"כ מקשה הגמ'³¹ אהא דאין כ"ג מתלבש בכליו ומותרין בהספד ותענית, והתניא³² מעשה ומת אלכסא בלוד ונכנסו כל ישראל לסופדו ולא הניחם רבי טרפון מפני שיום טוב של עצרת היה. יום טוב סלקא דעתך אי ביום טוב מי קאתו, אלא אימא מפני שיום טבוח היה. ומתוצת הגמ' דהאי דאלכסא בלוד לא היה כשעצרת חל בשבת, ולכן יום טבוח לא חל באחד בשבת והוא אסור בהספד ובתענית. אבל כשחל

ודרך אגב, מצינו דבר חדש בזה במחכים, שלא לומר תחנון ארבעה ימים אחר עצרת, וז"ל. אילו ימ"ם שאיין נופליין ע"ל פניה"ם. כל ימי ניסן, מוסיפין עליהם ערב פסח ומחרת הפסח שאין או' בהם למנצח דערב הרגל כרגל וצפרא דרגלא כריגלא. ומר"ח סיון עד ה' ימים אחר עצרת לפי שהן תשלומין לחגיגת עצרת, ואמנ"ע היה או' ד' ימים אחר עצרת משום דכתי' אסרו חג בעבותים, הוסיפו על החג כדי אמירת קרבן שהוא ד' ימים, ומוסיפין עליהם ערב ומנחתו שאין אומרים למנצח כאשר ביארתי. וצ"ע. גם ע' בכלבו סי' מ"ב שכ"כ בשמו בשינוי לשון, וז"ל. ומר"ח סיון עד ד' ימים אחר עצרת, ור"מ היה אומר ד' ימים אחר עצרת משום דכתיב אסרו חג בעבותים, וערב עצרת ומחרתו אין אומרים למנצח כאשר בארתי. וצ"ע.

29 ע' רש"י ד"ה אין כ"ג מתלבש בכלים ותד"ה אין כ"ג מתלבש בכליו, וברע"ב ותיו"ט.

30 ולא המתינו לטבוח בתרי בשבת דאין בו משום צדוקין, ואז יוכלו לעשותו יו"ט כדבעי, דלא רצו כל כך לאחר לציבורא. תד"ה נפשוט והגהב"ח שם אות ט' י'.

31 י"ח ע"א.

32 כצ"ל, כדאיתא במסורת הש"ס. והיא בתוספתא דחגיגה ספ"ב.

33 לעיל הערה ב'.

34 מה שא"כ אסרו חג של פסח וסוכות.

35 בפתח עינים חגיגה י"ח ע"א מביא להקשות בזה מלקוטי מהר"א פליף בכ"י דהא ר"ט היה אף בזמן שבהמ"ק קיים ואולי היה מעשה זה קודם החורבן. ובמחזיק ברכה סי' תצ"ד ס"ק ד' תירץ בזה, וז"ל. נראה דמה שהכריחו לר"ד לומר דאחר החורבן הוה היינו משום דר"ט היה קטן כשנחרב הבית. דהא הבית נחרב בימי רבן יוחנן בן זכאי ור' אליעזר ור' יהושע כמ"ש פ' הניזקין (גיטין נ"ו ע"א) ואי מעשה זה היה בזמן הבית לא היה ר' טרפון מורה לפני ריב"ז ור"א ור"י, ובפרט בלוד שהיה מקומו של ר"א כמ"ש פ' אד"מ (סנהדרין ל"ב ע"ב) הלך אחר ר"א ללוד. אלא מוכח דהאי עובדא אחר חרבן כמה שני הוה.

36 וע' לעיל הערה ז' דבשבה"ל נסתפק לגבי א"ח דיו"ט שני וסיים דאין לשנות המנהג הפשוט בישראל. ובהערות י"ז, מ"ט, נ', ק"ז.

37 המל"מ דלהלן רוצה לומר דר' טרפון לאו דוקא בא"ח של שבועות קאמר אלא בכל א"ח, משום עשיית איסור לחג ובריה דמועדא. וכ"כ במהרח"ש דלהלן [וחסר שם סוף התשובה]. אך הברכ"י כתב שזהו דוחק, דאין רמז מזה בדברי הש"ס, והרי מפורש בגמ' שר"ט אסר ההספד משום יום טבוח. וכ"ה בשפת אמת חגיגה י"ח ע"א ד"ה אלא אימא מפני שיום טבוח היה.

וכדברי המל"מ ומהרח"ש בזה איתא גם בחסדי דוד לרבי דוד פארדו על התוספתא שם, דאפילו לב"ה אסור לפי שהוא א"ח ובירושלמי קרו ליה בנא דמועדא, דלא מסתברא דר"ט שביק ב"ה ועביד כב"ש. והכי איתא בש"ח יצחק [לרבי יצחק יוסף גוניס ואיס, ליוורנו תקנ"ד. וא"ז השיח יצחק דלקמן בפנים אות ד']. שהקשה אדברי ר"ט שלא הניחם להספיד מפני שיום טבוח של עצרת היה, דזהו לב"ש ולב"ה ליכא יום טבוח אלא כשעצרת חל בשבת. ומחמת זה מסיק דר"ט לאו דוקא עצרת ומשום יום טבוח קאמר, אלא כל יו"ט יש

ב

והנה ראשית, הדברים קצת צ"ע מסברא דנאסור בכל השנים אטו כשחל בשבת⁴⁰. ותו, המשנה למלך⁴¹ מקשה אדברי המ"א מהמבואר במשנה דאדרבא אם היה יום

שלב"ה אין יום טבוח אלא כשחל עצרת בשבת³⁸ הוכרח המ"א לפרש שמפני דמשכחת בעצרת שיום טבוח בא"ח כשחל בשבת לכן לעולם חמיר יום זה דא"ח של שבועות משאר א"ח ואסור להתענות בו³⁹.

איסור להתענות אחר החג. והכי איתא בבית דוד סי' רפ"ב דהאיסור בהספד ותענית איננו משום יום טבוח אלא משום א"ח דעלמא. ומה דמשמע במשנה שזה קשור ליום טבוח היינו רק לגבי הדין דמפני הצדוקים, דאי לא הוה קרבן לא היה ראוי להתיר משום חשש צדוקים דבשביל איסור הספד ותענית אין מקיים סברת הצדוקים, אבל כשהוא יום טבוח שעושים קרבנות וגם אוסרים תענית לכן יש לחוש לצדוקים. וע' בפת"ע חגיגה י"ח ע"א שמביא מלקוטי מהר"א פליף בכ"י שמקשה על מעשה דר"ט דתיפוק ליה משום עשיית איסור לחג. והרי דאף הוא ל"ל דמשום יום טבוח בלבד הוא דאסור להתענות]. ומלבד הקושיא בזה כמש"כ הברכ"י ושפ"א, הרי מבואר מדברי הרי"ד וכל הפוסקים שיש הפרש למעליותא בין א"ח דשבועות לא"ח דפסח וסוכות. וע' לקמן בפנים אות ז' שלדרכנו אפשר להתאים דבריהם לדברי הפוסקים.

38 וע' במשנה למלך דלהלן, שדוחק לומר דר"ט שנה משנתו כב"ש. וכתב עליו בברכ"י [ותיקן לשונו במחבר"ר] (תרווייהו בסי' תצ"ד ס"ק ד') דהא לא דחיקא לן, כי ר"ט מתלמידי ב"ש. ואף שקבל עליו לנהוג כב"ה כדמוכח בירושלמי פ"ד דשביעית (ה"ב) תרתין מיליה עביד ר"ט כב"ש וסכין מ"מ הכא הוי בשב ואת, אלא שמהא שבאו כל ישראל לספור ולא הניחן ר"ט ודאי לא ניתן ליאמר דהורה ר"ט כב"ש וכל ישראל שמעו לדבריו, ומה גם דבזה בפרטות אמרו בתוספתא (חגיגה ספ"ב) ובירושלמי פ"ב דחגיגה (ה"ג) ובבבלי פ"ב דביצה (כ' ע"ב) שנקבעה הלכה כב"ה. [ואולי גם המל"מ כיוון לזה].

אך בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' י"ב כתב, וז"ל. וההוא מימרא דכתב ה"ר ישעיה בר ברתיה דה"ר ישעיה סבא מטראני במסכת תעניות, שי"ט של עצרת שחל באחד מימי השבוע חוץ מיום שבת אז יום שלאחריו אסור בהספד ובתענית, שלא התיירו אלא לאחר השבת מפני הצדוקים, משמע לן דליתה למילתיה אלא לב"ש דאית להו יום טבוח אחר י"ט, אבל לב"ה דלית להו יום טבוח אלא כשחל עצרת בשבת דוקא, לעולם יום של אחר עצרת מותר בהספד ותענית וכו'. והיינו דאית ליה להרמ"ע שפיר דר"ט שנה משנתו כב"ש, ולכן פליג אהרי"ד וכל הפוסקים שלמדו מזה הלכה למעשה.

39 וכמש"כ המח"ש בסי' תכ"ט ס"ק ח'. ולפ"ז אפ"ל דהא גופא חידש ר' טרפון שכל א"ח של שבועות נקרא יום טבוח ואסור בהספד ותענית אטו כשחל בשבת. א"נ חידוש היה שנהג אף בזמן הזה וכדברי הרי"ד, וכן איתא בלקוטי שיחות חלק כ"ח, חג השבועות, בהערה 9. וע' להלן בדברי הברכ"י.

40 ע' פמ"ג כאן שכתב ומ"מ צ"ע קצת.

41 פ"ו מהל' כלי המקדש ה"ט. וכן הקשו בבית דוד סי' רפ"ב ובמטה יהודה סי' תכ"ט.

מתחילה מקשה המל"מ דדוחק גדול שר' טרפון שנה משנתו כב"ש, ואילו אליבא דב"ה לא מצא טעם לחלק בין יום שאחר שבועות לשאר ימי התשלומין [שכולם נקראים ימי טבוח בגמ' שם (י"ז ע"ב)]. ואח"כ מביא דברי המ"א ומקשה עליו כדפנים, דאדרבה היכא דחל בשבת מותרים בהספד ותענית מפני הצדוקין. ולכן רוצה המל"מ לומר דלאו דוקא בא"ח של שבועות קאמר ר' טרפון ובאמת טעמו של ר' טרפון איננו משום יום טבוח אלא משום דכל א"ח אסור בהספד ותענית משום עשיית איסור לחג ובנה דמועדא. וע"ש איך שמתרץ לפ"ד השקלא וטריא בגמ' ודן שם בקרא דנחמיה (ט' א') דביום כ"ד לחודש הזה ובגמ' תענית שממנה הוכיח המ"א דלאחריהם של ימים טובים מותרים בהספד ותענית. וסיים המל"מ, ועדיין צריך אני להתיישב בכל זה.

ועש"ע שמארין בהא דיום שמקריבין בו קרבן הוא יו"ט ואסור במלאכה והספד ותענית, אי הוי מה"ת כדאיתא לגבי מלאכה בירושלמי שמביא התוס' בריש פרק מקום שנהגו (נ' ע"א ד"ה מקום שנהגו) [והכי איתא בא"ז ח"ב סי' תל"ב] או מדרבנן או רק ממנהגא. ומקשה שם אמאי לא הביאו הפוסקים שא"ח של שבועות אסור במלאכה, ומסיק ולא ידעתי טעם לחלק בין הספד ותענית לעשיית מלאכה. ולמעשה מבואר במ"א סי' תצ"ד ס"ק ג' דהנשים מותרות במלאכה בא"ח, מהש"ג בהגמ"ר פ"ב דשבת. ובערה"ש ס"ז, דכ"ש אנשים. וכ"ה בשו"ת מהר"ח"ש דבמלאכה שריא אם לא שיש מנהג קבוע. ומביאו ביד אהרן בהגב"י, שמביא הבאה"ט ס"ק ה'. וכ"ה בפרי האדמה דף ט"ל ומב"ד בי"א שם בשם מהר"ח"ש. אך גם הברכ"י (ס"ק ה') מצדד לאסור במלאכה בא"ח של שבועות, ע"ש. [וגם זה יתורן בעה"י דברנו דלקמן בפנים אות ז'.]

טבוח באחד בשבת אין כה"ג מתלבש בכליו ומותרים בהספד ותענית, שלא לקיים דברי הצדוקים האומרים שעצרת אחר השבת. והיינו דכשחל עצרת בשבת עקרו חז"ל לדיני יום טבוח להתירו בהספד ותענית כדי להוציא מלבן, וא"כ איך נאמר דאטו כשחל בשבת דוקא אוסרים בשאר שנים, יציבא בארעא וגירורא בשמי שמיא⁴².

ובדברי הברכ"י⁴³ יש תירוץ להני קושיין. היא הנותנת, דדוקא מפני שהתירו כשעצרת חל בשבת מפני הצדוקים לכן ראו לתקן שבשאר שנים יאסר⁴⁴ ומה גם דלא יבצר איזה קרבנות שמקריבין במוצאי עצרת לתלומין או אם חושש לסברת ב"ש בשב וא"ת. וזהו גופא מה שחידש להם ר' טרפון⁴⁵. אלא שהברכ"י עצמו כתב דכל כי האי הו"ל להמ"א לפרש שיחותיו. ע"ש בברכ"י.

אלא דלפ"ז יוצא שאכן אין איסור הספד ותענית כשא"ח ביום א'⁴⁶ ולא הו"ל להמחבר והפוסקים למסתם סתומי דבכל אופן אסור⁴⁷. ויש שתרצו דהמחבר סתם בזה כיון ששבועות לא יכול לחול בשבת, שהרי לא בד"ו פסח וממילא לא גה"ז עצרת⁴⁸ ואף דזהו רק בא"י, דבחול"ל שפיר יכול לחול א"ח ביום א' כשעצרת ביום ו' ובש"ק, מאי דאסור להתענות במוצאי שבועות זה רק בא"י⁴⁹ כי בחול"ל כבר היה יום טבוח ביו"ט שני ובמילתא דרבנן לא חשו לספיקא דיומא, וכ"ש דידעינן בקבועא דירחא ולא עבדינן יו"ט שני אלא משום מנהג אבותינו בידינן⁵⁰.

אך אם נאמר דד"ז נאמר רק בא"י, שוב יהיה צ"ע דברי המ"א דזהו אטו כשחל יום טבוח ביום א'. דהאיך נאסור כל א"ח של שבועות משום יום טבוח ביום א', והלא

42 כך מטעים הדברים במלכי בקדש (סי' תצ"ד ס"ג) אלא שכתב דא"ז קושיא, ומדמה לה להערל וכל הטמאים לא יאכלו בתרומה ונשיהם ועבדיהם יאכלו. אך ביצחק ירנן על הרמב"ם שם משיג אדבריו בזה ומחלק מהתם דשפיר איכא למתמה בזה גירורא בארעא ויבש"ש.

43 סי' תצ"ד סוף ס"ק ד'.

44 ונראה דאפשר להעמיס כן ככוונת המלכי בקודש דלעיל, וז"ל. מהאי טעמא דמפני הצדוקין לא נעקר מינה איסורו לגמרי דהו"ל כמאן דליתיה האיסור ביה, אלא איסורו אגור בתוכו מן הדין אלא דמפני הצדוקין לא יכלינן לנהוג בו איסור. להכי בחל בחול דליכא טעמא דצדוקין ממשנינן האיסור מהיכא דחל בשבת, דיום טבוח הוא אחר השבת ומן הדין אסור בהספד אלא דמפני הצדוקין לא יכלינן לנהוג דין זה, להיכא דחל בחול דליכא טעמא דצדוקין, ונהגינן בו דין זה. ודומה לזה אשכחנא בגמ' ביבמות דהערל וכל הטמאים לא יאכלו בתרומה ונשיהם ועבדיהם יאכלו וכו'. והשתא א"ש דלא קשיא ליה יציבא בארעא וגבש"ש. [וע' בשו"ת קרית חנה דוד סי' צ"ג דלא נ"ל דברי הברכ"י בזה.]

45 ע' לעיל הערה ל"ט בזה.

46 וכ"כ בשו"ת קרית חנה דוד סי' צ"ג.

47 וכן הקשה במשנה למלך שם.

48 מטה יהודה סי' תכ"ט, דבר משה או"ח סי' י' בהגה.

49 דבר משה ומלכי בקודש שם בשם מה"ר חיים אבולעפייא. וכן ע' בשיח יצחק, לעיל הערה ל"ז, דברוך הראשון הלך בדרך זו דא"ח דפסח וסוכות בחול"ל קיל, אלא שמסיק שבמעשה דר"ט לאו דוקא משום יום טבוח הוא, וה"ה בא"ח של פסח וסוכות, ע"ש. וכן ע' בשו"ת זכרון יוסף או"ח סי' י"ח ד"ל שבעצרת שחל ביום ו' ז' אין אסור חג יום טבוח. וכן ע' בחכמת שלמה סי' תקע"ג דבחול"ל אין א"ח של שבועות לא עדיף מר"ח ניסן ושאר ימים שא"ח בהם תחננו, ואינו מדינא דגמ'. וע' לעיל הערות ז', י"ז ולקמן הערה ק"ז.

50 וע' בשו"ת ח"ס ח"א ס"ס קמ"ה דיו"ט שני דשבועות הוא תמוה, דמעולם לא עשאוהו מספק כמ"ש רמב"ם פ"ג מקה"ח ה"ב ע"ש. ובשלמא היכי דמגיעים שלוחי ניסן עושינן ב' ימים גזירה משום שלוחי תשרי, אבל בשבועות שהוא לעולם נ' יום מיו"ט שני של פסח ועד אז כבר נתפרסם בכל העולם קביעות ניסן וא"כ גם אבותינו לא עשו מספק. וצ"ל משום גזירה אטו פסח וסוכות. וא"כ ממילא חמור טפי כיון דלא מחמת ספק נתקבל, כמו ביי"ט של ר"ה שאם באו עדים מחצות ואילך לא נתקבלו ומ"מ גמרו היום בקדושה ולא מחמת ספק ומשו"ה חמיר טפי, וה"נ דכוותיה. ואפשר משום דבעי חיזוק טפי רמז לנו משה רבינו ע"ה בשבועות דוקא [ענין יו"ט שני של גלויות] כמ"ש מג"א רס"י תצ"ד בשם רמ"ע מפאנו וע"ש בפנים. עכ"ל הח"ס

הוגד אלי שהקראים יש להם עצרת בכל שנה במוצאי שבת, אמנם כתבתי לעיל שאפשר הטעם דבזה"ו כבר נתפשט ונתפרסם בכל ישראל ביטול סברת הצדוקים.

אך כגן המלך⁵⁸ לא ס"ל כדברי הלבוש ומהרח"ש. וכתב חידוש גדול יותר, דלא רק כשעצרת חל בשבת אלא אף כשחל בחול ראוי לזלזל ביום א' שאחריה מפני הצדוקים. ומב"ד ביד אהרן⁵⁹. ולפי דבריו הדרא קושיית המל"מ לדוכתא, דאיך נאסור הספד ותענית בכל א"ח של שבועות אטו כשחל בשבת, והלא כשחל בשבת גופא אין איסור בדבר מפני הצדוקים.

ותו דאף דברי הלבוש ומהרח"ש דהאידינא לא חיישינן לצדוקים, ודלא כגן המלך, מועילים רק לתרץ דברי המחבר וכה"פ שסתמו בזה ולא חילקו דכשחל מוצאי שבועות ביום א' אין איסור הספד ותענית. ולזה נתכוונו הלבוש ומהרח"ש, והמחה"ש והפמ"ג שהביאום. אך בודאי א"א לומר כן בדברי הראשונים עצמם, שהרי

לדידן לא שייך הדבר כלל, כי אין שבועות יכול לחול בשבת קודש⁵¹. ותו, דבדברי הרי"ד מרא דהאי דינא מפורש ד"ז נאמר אף למחרת יו"ט שני, דכל מה שהיו עושין אבותינו אנו עושים. וכן מסיק בשבה"ל⁵². ושוב הדרא קושיא לדוכתא, דאמאי לא פירש המחבר דכשחל ביום א' מותר בהספד ותענית.

ג

ובמחה"ש⁵³ ובפמ"ג⁵⁴ מביאים לתרץ קושיית המל"מ מדברי הלבוש⁵⁵ דבזה"ו לא חיישינן לצדוקים מפני שאינם מצוים בינינו. ואע"ג דבזה"ו ליכא קרבנות ויום טבוח בעו"ה ואין האיסור אלא משום זמן הקרבנות והלא אז כן היו מצויין צדוקים, כתב המחזה"ש דאעפ"כ עכשיו דליכא צדוקים הדרינן לתקנה הראשונה כפי שהיתה טרם כפירת צדוק ובייתוס, ע"ש במחה"ש⁵⁶. ובשו"ת תורת חיים למהרח"ש⁵⁷ כתב אדברי הלבוש, ולדידי אין זה מספיק דעוד היום בעיר קוסטאדינה

[ועש"ע מש"כ בחי' אגדה דמרמו ליו"ט שני של הגאולה העתידה בב"א]. כלומר, דיו"ט שני של שבועות איננו משום ספק ומנהג אבותינו בידינו, אלא כגדר ודאי וחמיר טפי. ולפ"ז בלאו הכי י"ל דאין להקל בא"ח ידידה אף בחו"ל. וע' לקוטי שיחות ח"ד, חג השבועות, הערה 26. וע' לעיל הערה י"ז ולקמן הערה ק"ז.

51 נראה דהערה"ש בסי' תצ"ד ס"ס ז' מרמז לזה בדבריו.

52 ע' לעיל הערה ז'.

53 סי' תכ"ט ס"ק ח'.

54 בא"א כאן.

55 סי' תצ"ד ס"ג. [ולשון הלבוש צ"ע להולמו, ע' בית דוד סי' רפ"ב, ובמחה"ש סי' תכ"ט ס"ק ח' במסוגר, ובפמ"ג שכתב דדברי הלבוש צ"ע במ"ש דיום טבוח אחר השבת, שזה לב"ש לא לבי"ה, וצ"ע. וע' בלקו"ש שם הערה 25 שמדייק מלשון הלבוש כדברי שו"ע הרב, וכן איתא בשו"ת קרית חנה דוד סי' צ"ג, ע' לקמן אות ו' ובהערה ע"ט. וע' בשו"ת משנה הלכות חי"א סי' ת"ה שג"כ מעיר בזה].

56 ולפ"ז כ"ש דצ"ל דד"ז אמור אף בחו"ל, ע' לעיל בפנים סוף אות ב', דהאין נאסור האידנא כל א"ח של שבועות משום זמן הקרבנות הקדום שלפני צדוק ובייתוס אטו כשחל בשבת, כאשר לדידן לא שייך הדבר כלל כי אין שבועות יכול לחול בשבת קודש. ודוק.

57 ח"ג סי' ח'. וחסר שם סוף התשובה. ומביאו בדבר משה או"ח סי' י' בהגה, ודלא כגן המלך דלהלן.

58 שו"ת גינת ורדים, גן המלך סי' קי"ג, וז"ל. טור א"ח סי' ת"ך כתב הרב ב"י בסוף הסי' משום הג"א שמר"ח סיון עד עצרת אין מצדיקין על המת דרך הליכה וכן ביום טבוח שהוא אסור חג עצרת ור' יואל הנהיג כן כל ז' שעצרת יש לה תשלומין כל ז'. ולעד"נ דיום טבוח שחל להיות באחד בשבת אין ראוי לעשות לו שום חומרא כלל ולאו דוקא יום טבוח אלא אפי' כל יום א' בשבת שיבא לאחר חג שבועות ראוי לזלזל ולהקל בו כדי שלא לחקות את הצדוקין שאומרים שחג שבועות יהיה בא' בשבת וכו'.

[ואולי יש להסביר מה שהגן המלך מחמיר בזה בשל היותו במצרים, מעוזם של הקראים. משא"כ הלבוש

ומהרח"ש].

59 סי' תצ"ד בהגב"י.

מצינו בספר פתח הבית דבר בעתו⁶⁶ דהא דמותר בתענית מפני הצדוקים היינו דוקא תענית שעות, וסגי בזה להיכר דאינו יו"ט שהרי יו"ט אסור גם בתענית שעות, אבל אה"נ דתענית גמור אסור מפני יום טבוח⁶⁷. ולפי דבריהם א"ש דברי המ"א שאטו כשעצרת חל בשבת ויש יום טבוח ביום א' אסור גם בשאר שנים. אך לא מצינו חילוקים אלו בדברי רבותינו הראשונים.

עוד מצינו תירוץ לקושיית המל"מ בספר בנין שלמה⁶⁸ בשם אחיו, דבזמן הבית שהיה יום טבוח אסור במלאכה מה"ת לא יכלו להתיר זאת מפני הצדוקים⁶⁹ ולכן אסור בהספד ותענית שלא יהיה לגמרי כמו יו"ט. אבל בזה"ז שאין קרבנות ואין איסור מלאכה אלא מדרבנן, ראו חז"ל לאסור בהספד ותענית כמו לפני הצדוקים, ולהתיר במלאכה מפני ביטול מלאכה. וסגי בהיתר המלאכה להוציא מלבן של הצדוקים, ששוב אינו כיו"ט.

אך לכאורה דבריו הם שלא כהלכתא, דמבואר במל"מ שם דאף לפי תוס' זוהי רק

בפסקי ריא"ז⁶⁰ איתא דחיישינן לצדוקים ומתיר בשם זקנו בהספד ותענית כשעצרת חל בשבת⁶¹ וזקנו של הריא"ז הלא הוא הרי"ד עצמו⁶². ומכיון שבזמנם עדיין היה חשש צדוקים, וכ"ש שבזמנו של ר' טרפון היה חשש צדוקים כדמוכח בגמ', הרי דאין דברי הלבוש ומהרח"ש באים לתרץ עצם הסברא דהא דאסר ר"ט להספיד במוצאי עצרת שחל בחול זה אטו כשחל בשבת. דהלא כשחל עצרת בשבת דוקא התירו הספד ותענית מפני הצדוקים, ואיך נאסור אטו זה כשעצרת בחול, דהו"ל יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא.

ד

ומצינו דבר חדש בזה בספר שיח יצחק⁶³ לחלק בין יחיד לציבור. כי הדין שאין כ"ג מתלבש בכליו ומותרין בהספד ותענית נאמר רק בציבור ולא ביחיד. שהרי תקנו כן להוציא מלבן של הצדוקים, וזה שייך בציבור. ולכן נקטה המשנה בלשון רבים⁶⁴ ומותרין בהספד וכתענית. אבל ביחיד נשאר האיסור הספד ותענית כמעיקרא⁶⁵. וכעין זה

60 תענית פ"ב ה"ג אות ה', וז"ל. יו"ט של חג השבועות אע"פ שהוא מן התורה יום של אחריו אסור בהספד ותענית מפני שיום טבוח הוא. אבל אם חל בשבת מותר, שלא לקיים דברי הצדוקין שאומרים שאין יו"ט של עצרת חל לעולם אלא אחר שבת כמו שמבואר בחגיגה בפרק אין דורשין בעריות. וכן ביאר שם מז"ה.

61 ומובא בשלטי גיבורים תענית ט"ו ע"ב.

62 לקו"ש חלק כ"ח שם הערה 14, סופרים וספרים עמ' 17.

63 לרבי חיים יצחק אייזיק יוסטמאן תלמיד החידושי הרי"ם, ווארשא תרפ"ח [וא"ז השיח יצחק דלעיל בהערה ל"ז] חגיגה י"ז ע"א תודה אין כ"ג מתלבש בכליו.

64 ע' תירו"ט כאן שעמד בזה.

65 וע' בבית דוד סי' שמ"ח שאסור אפילו תענית יחיד בא"ח של שבועות. ומוכיח כן מהגמ', דאל"ה מאי פריך תלמודא ממעשה דר' טרפון למשנה דמותרין בהספד ותענית, לימא שאני התם דהוה בציבור שכן אמר ובאו כל ישראל לסופדו ומתני' דתני מותרין בהספד מירי בהספד ביחיד. ומדלא משני הכי שמע מינה לא שאני לן בין יחיד לציבור. ואף דהשיח יצחק קאמר דברבים שרי כדי להוציא מליבן של הצדוקים במילתא דפרהסיא ואילו ביחיד אסור, והבית דוד בא לאפוקי מסברא הפוכה דרק ביחיד יהיה מותר מפני הצדוקים ואילו ברבים ישאר האיסור משום יום טבוח, נראה מדבריו דלית ליה לפלוגי בהכי בכל גוונא. ועכ"פ רואים מדבריו דאם יש לחלק בין יחיד לציבור הרי שיש לחלק כן דוקא לאידך גיסא, וגם זה מופרך מהגמ'. ודוק.

66 פסחים פרק מקום שנהגו אות א.

67 וא"ש בזה דהפוסקים נקטו בלשונם רק איסור תענית ולא הספד. וע' בזה בדבר משה אר"ח סי' י' בהגה שתיריך דזה כ"ש וק"ו. וכן מביא בכף החיים ס"ק מ"ח מתשובה מאהבה ופ"ת.

68 ח"א סי' ל"ב.

69 וכ"כ במל"מ שם. ולהסוברים דאין איסור מלאכה אלא מדרבנן כתב דאפשר דחכמים לא רצו לעקור יום טבוח מכל דיניו אלא הניחו מקצת לעשות היכר ליום שהוא יום הקרבת קרבן, והניחו אותו באיסור עשיית מלאכה והתירו ההספד והתענית מפני הצדוקין.

אין יום טבוח, וא"כ האיך אמרינן הכא בעצרת שחל בחול שלא הניחם ר' טרפון להספיד מפני שיום טבוח של עצרת היה⁷³. וזהו שנתחבטו כאן הקדמונים אם לומר דר"ט שנה משנתו כב"ש⁷⁴ או שמה שאמרו בזה מפני יום טבוח הוא לאו דוקא, ובאמת אסר להו ר"ט משום א"ח בעלמא⁷⁵. ולדברי כל הני רבנותא שנקטו דברי הגמ' להלכה כפשוטן, שר"ט אסר מפני שיום טבוח של עצרת היה, קשה טובא דלכ"ה אין זה יום טבוח. ומכל מקום קשה גם כנ"ל, שמבואר דגם כשחל בחול אסור יום מוצאי שבועות בהספד ותענית מצד עצמו, ולא רק אטו כשחל בשבת.

סוף דבר הכל נשמע, דלכאורה הדברים קשים להולמם מכמה צדדי, וכל היישובים שנאמרו בזה אינם מרווחים. ועדיין לא מצאנו מנוח למעליותא דיום טבוח. וע' מש"כ בזה לקמן באות ז' לישב דברי המ"א הכל על נכון בעה"י.

ו

ונראה דמשום הני קושיין נטה ש"ע הרב מדברי המ"א⁷⁶ וכתב דאף שמן הדין אין יום טבוח אלא כשחל עצרת בשבת למעשה נהגו הרבה מישראל לעשותו יום טבוח ובכך קדשוהו לדורות אף משתחרב בהמ"ק, וז"ל⁷⁷. במוצאי חג השבועות אסור להתענות מעיקר

שיטת הירושלמי דאיסור מלאכה ביום הבאת קרבן הוא מה"ת והבבלי פליג, ולהר"ן אף הירושלמי מודה דאסור מדרבנן. ותו, דבמעשה דר' טרפון מוכח איפכא. שהרי ר"ט היה אחר החורבן כמש"כ הרי"ד, ואעפ"כ מקשה עליו הגמ' מהמשנה דמותרין בהספד ותענית, והוצרכנו לתרץ שעצרת היה בחול. ומינה דאי הוה חל עצרת בשבת היה יום טבוח מותר בהספד ותענית אף ללא קרבנות⁷⁰.

ה

ותו קשה בהבנת דברי המ"א, דהלא בסוגיית הגמ' בחגיגה שם מבואר להדיא שר' טרפון מנעם מהספד כשחל עצרת בחול מפני שיום טבוח של עצרת היה, והרי דגם כשלא חל עצרת בשבת הוי היום שלאחריו יום טבוח כשלעצמו, ולא רק אטו היכא שחל בשבת. וכן איתא ברש"י שם⁷¹ והאי דאלכסא בלוד יו"ט שחל להיות בחול הוא דאין יום טבוח שלו בא' בשבת. ומשמע מלשון רש"י שכתב דאין יום טבוח שלו בא' בשבת, דיום טבוח מיהא הוי, אלא שלא היה ביום א'. והרי מבואר דגם כשחל עצרת בחול אסור חג ידידה הוא יום טבוח כשלעצמו, ולא שאסור רק אטו כשיש יום טבוח⁷².

הן אמת דזה קשה אף ללא דברי המ"א. שהרי במשנה מבואר שבעצרת שחל בחול

70 וגם בלאו הכי אף שחשבנונו הוא כפתור ופרח כמש"כ עליו אחיו הבנין שלמה, ומתורץ בזה שתי הקושיות של המל"מ כחדא, הן קושייתו דנא אדברי המ"א והן קושייתו מדוע לא הזכירו הפוסקים איסור מלאכה ביום טבוח, למעשה קשה טובא לחדש חילוקים כגון דא שאינם מוזכרים בראשונים. דאם איתא שאחר החורבן הפכו חז"ל הגזירה דיום טבוח שחל ביום א' מפני הצדוקים, מהיתר בהספד ותענית ואיסור מלאכה להיתר מלאכה ואיסור בהספד ותענית, הוה להו לאשמועינן הכי להדיא ולא להשאיר לנו לפענח זאת מתוך הקושיות. וכן צ"ע אדברי השיח יצחק ופתח הבית שלא מצינו חילוקים אלו בדברי רבותינו. ובשלמא תירוץ הלבוש ומהרח"ש דהאינדא ל"ח לצדוקים, זה א"ש שבתקופה מאוחרת שנתבטלו הצדוקים ונתפרסם טעותם שוב נאסר יום טבוח בהספד ותענית [וכ"ש תירוץ הברכ"י שאינו מחדש חילוקים להלכה בדברי חז"ל אלא מסבירים] משא"כ לחדש חילוקים למעשה בעיקר גזירת חז"ל דמעיקרא.

71 י"ח ע"א ד"ה ביו"ט.

72 ע' שו"ת מהרח"ש שם ושו"ת קרית חנה דוד סי' צ"ג.

73 ע' שיח יצחק, לעיל הערה ל"ז.

74 כדברי הרמ"ע מפאנו לעיל הערה ל"ח.

75 ע' לעיל הערה ל"ז.

76 וכ"א בלקו"ש שם הערה 27 דמפני קושיית המל"מ לא פירש הרב כהמ"א. וסיים, ועדיין צ"ע.

77 סי' תצ"ד סי"ט.

יום טבוח דמקרביו ביו"ט. וי"ל הכי קאמרי בית הלל אינה צריכה יום טבוח דאי בעי כולהו מקרביו ביו"ט, אבל מיהו סתמא דמילתא אין כל ישראל יכולין להספיק ולהקריב שלמי חגיגה⁸¹ ועולות ראייה ביום ראשון והרבה מקריבין ביום שני, והילכך יום שני של עצרת הוא אסור בהספד מפני שהוא יום טבוח. ואע"פ שכל שבעה יש להם תשלומין לא נוכל לעשות מכולן יו"ט אלא יום אחד, ועוד שעיקר הקרבנות ביום שני היתה שהיו טרודין לחזור לבתיהם. ודוקא עצרת יש לה יום טבוח למוצאי יו"ט אבל לא שאר ימים טובים, שפסח וסוכות יש להן תשלומין כל שבעת ימי החג ולא יותר, ושבעת ימי החג אסורין ועומדין הן בהספד דכתיב⁸² ושמחת בחגך. והכי איתא גם ביד דוד⁸³.

והשתא לפי מהלך זה שאסור להתענות במוצאי שבועות משום שהוא יום טבוח מצד עצמו, ולא אטו כשחל בשבת, א"ש המ"א ולק"מ בדבריו. דא"ש היטב סוגיית הגמ', כי אף שמן הדין אין יום טבוח כשחל עצרת בחול, מ"מ כיון שנהגו ישראל לטבוח בו קרבנות החג עי"ז נעשה יום טבוח בפועל להלכה ולמעשה. וא"ש מה שאמרו שלא הניחם ר"ט מפני שיום טבוח של עצרת היה,

הדין, לפי שהיה יום טבוח בזמן שבית המקדש קיים. דהיינו שבו ביום היו מקריבין עולות ראייה שלא היו יכולין להקריב ביו"ט עצמו, לפי שאין בהם שום צורך אוכל נפש ואין מחללין יום טוב בשבילם כיון שאפשר להקריבן אחר יו"ט, שהעצרת יש לה תשלומין כל שבעה. ואע"פ שזה הוא לדברי בית שמאי אבל לדברי בית הלל מותר להקריבן אף ביו"ט עצמו, מכל מקום כיון שבדבר זה עשו ב"ה⁷⁸ כדבריהם והרבה מישראל נהגו כמותם להקריבן אחר יו"ט ונעשה להם יום זה שהוא מוצאי יו"ט כמו יו"ט עצמו להאסר בו בהספד ותענית, א"כ אף עתה משחרב בית המקדש לא הותרה ההספד והתענית בו ביום. אבל במוצאי יו"ט האחרון של פסח ושל סוכות לא היה יום טבוח אף לדברי ב"ש, שכל עולות ראייה היו נקרבות במוצאי יו"ט הראשון שהוא חולו של מועד, לפיכך אין בהם איסור להתענות מעיקר הדין אלא מחמת מנהג בעלמא כמו שנתבאר בסיו"ת⁸⁴. עכ"ל.

וכעין זה⁷⁹ איתא בדברי הרי"ד בעצמו, מרא דהאי ענינא, וז"ל⁸⁰. לא קשיא כאן ביום טוב [שחל בשבת כאן ביום טוב] שחל להיות אחר השבת, קשיא לי דא"כ ר' טרפון כבית שמאי, דאי בית הלל הא אמרו דאין לה

78 הגרא"ח נאה בקונטרס השלחן והגר"א ארלאזאראו בהגהות אליעזר המובאים בסוף ש"ע הרב הגיהו דצ"ל ב"ש [ומ"מ ליבמות י"ד ע"א תוד"ה לא עשן]. אך בלקו"ש שם הערה 26 כתב דדוחק להגיה כן מאחר דכן הוא בכל הדפוסים שתח"י. ולענינינו אין נ"מ מזה, דהצד השוה שבהן שכל א"ח של שבועות הוא יום טבוח מצד עצמו כי הרבה מישראל היו מקריבין בו קרבנות החג.

79 ע' לקו"ש שם שמרחיב ומעמיק לבאר החילוקים שבין דברי הרי"ד לדברי ש"ע הרב בדיוק נפלא, ומדייק מהלבוש כדברי שעה"ר. הצד השוה שבהן לענינינו, שכל א"ח של שבועות הוא יום טבוח מצד עצמו, ולא אטו כשחל בשבת כדברי המ"א, כיון שהרבה מקריבין בו. וע' בשו"ת קרית חנה דוד סי' צ"ג, שמתחילה כתב כהרי"ד וא"כ כשעה"ר שבפועל היו מחמירים כב"ש. וכתב שם שהלבוש דייק כן מדבגמ' קוראים לזה יום טבוח.

80 חגיגה י"ח ע"א. ודברים אלו, שלא הובאו בדברי השבה"ל והאגור, לא היו לפני הקדמונים. כי תוס' רי"ד נדפס בשנת תקפ"א. לקו"ש שם הערה 14. סופרים וספרים עמ' 16.

81 ע' לעיל הערה כ"ז.

82 דברים, י"ז י"ד.

83 חגיגה י"ז ע"א. וכתב שם דמפני שהיו רבים שלא הביאו קרבנותיהם בעצרת מפני שהוא רק יום אחד או מי שהיה מתרשל, והם אסורים בהספד ותענית ומלאכה מדינא, לכן אסרו לכל בהספד ותענית שאין הפסד בזה כדי שישמחו אלו שכבר הביאו עם אלו שלא הקריבו עדיין. אבל מלאכה שיש בה הפסד לא אסרו לכולם. ועש"ע.

שבועות⁸⁸. וכן לענין מנהגינו ללבוש בגדי שבת בא"ח של שבועות, אין נוהגין כן בא"י ככה"ג שעצרת ביום ו' וא"ח בשבת⁸⁹. הראת לדעת שעדיין בקעה הניחו לנו להתגדר בה בזה. וע' לקמן בפנים אות ח'.

ז

והנראה לומר בזה אחר העיון בעה"י כדי לישב על נכון כל הני קושיין אדברי המ"א, כדלהלן. דהנה מלבד כל הקושיות דלעיל עוד קשה טובא לכאורה בהבנת דברי האגור, ראש המדברים בזה בב"י. כי האגור מביא דברי הרי"ד שאסור להתענות במוצאי שבועות, ומקורו הלא הוא ממעשה דר' טרפון ומשום יום טובו, והנה בחדא מחתא מחתיה עם עשיית איסור לחג ועם בריה

כלומר שכך היה בפועל ואף שלא מן הדין. וממילא גם לק"מ קושיית המל"מ דיציבא בארעא וגירורא בש"ש, דלא אסרו בזה אטו כשחל בשבת. אלא כל א"ח של שבועות הוא יום טובו מצד עצמו, ואם התירו כשא"ח ביום א' מפני הצדוקים לא מפני זה בטל דין א"ח כשאינו ביום א'⁸⁴.

אך גם לפי דבריהם עדיין לא באנו אל המנוחה ואל הנחלה בזה, כי לפ"ז יוצא לכאורה חידוש דין, דכשעצרת ביום ו'⁸⁵ יהיה יום טובו ואיסור הספד ותענית גם בארץ ישראל ביום א'⁸⁶ אף שא"ח כבר היה בשבת קודש. דבשנה כזו הלא הביאו קרבנותיהם ביום א'⁸⁷. וזו לא שמענו, וגם להדיא לא משמע כן מהלשון מוצאי

84 ומה שהמחבר והפוסקים סתמו בזה ולא חילקו דבמוצאי שבועות שחל ביום א' אין איסור הספד ותענית, אין זו קושיא על המ"א, וגם בזה יש לנו שפיר את תירוץ הלבוש ומהרח"ש דהאידינא ל"ח לצדוקים. ולהגן המלך דפליג בזה, צ"ל כדברי שו"ת קרית חנה דוד, לעיל הערה מ"ו, דאה"נ שבמוצאי שבועות ביום א' אין איסור הספד ותענית. משא"כ לפי פשטות דברי המ"א שמוצאי שבועות שחל בשבת אסור אטו מוצאי שבועות שחל בחול דקשה טובא, הן מצד סברא, הן דיציבא בארעא וגירורא בש"ש, והן שבדברי ר"ט מבואר דהיום אסור מצד עצמו ולא אטו כשחל בשבת. ולזה אין דברי הלבוש ומהרח"ש מועילים, כמובאר כל זה לעיל בפנים אות ג' ואות ה'. ובדברי הרי"ד ושעה"ר מיושבים כל הני קושיין דעל המ"א.

85 כבהאי שתא, ה"א תשס"ט.

86 לקו"ש שם הערה 2.

87 בקובץ בית אהרן וישראל ק"ב מנחם אב תשס"ב, ביקש הרב פלטיאל פישל רבינובויץ שליט"א לדחות שאין הכרח לומר כן, ע"פ דברי השפת אמת בחגיגה שם, וז"ל. בה"א אין יום טובו אחר השבת, לפי גירסא זו י"ל דס"ל לב"ה דאסור לטבוח אחר השבת שלא לחזק ידי הצדוקין. ודוקא לב"ש דע"כ הכל נדחין לאחר השבת אין לעכב כל הציבור בירושלים והתירו לטבוח אחר השבת, וה"ה בחל עצרת בשבת גם לב"ה. אבל בחל בחול לב"ה, כיון דהציבור כבר הביאו לכן אפילו אם מועטין נתאחרו אין מביאין ביום א' אלא ליומא אחרי כדי שלא לחזק ידי צדוקין. ומיושב מה דקמ"ל התנא בבבא זו. אך לקמן בגמ' משמע דגרסי אין לה יום טובו. עכ"ל.

והנה מלבד מאי דמשמע בגמ' דאין זו הגירסא כמו שמסיק השפ"א, הרי נראה שדבריו מתאימים שפיר לדברי המ"א ולא לדברי הרי"ד וש"ע הרב. דלהמ"א שבעצרת שחל בחול אין יום טובו הרי מי שלא הקריבו ביו"ט היו רק מועטין, כמש"כ השפ"א. ושפיר קמ"ל לפי אותה גירסא דבעצרת שחל בע"ש לא זו בלבד שא"צ יום טובו ומותר להקריב ביו"ט, אלא אף אסור לאותם מועטין לטבוח אחר השבת ביום א', והם צריכים להמתין ליום ב' או יומא אחרי. אבל לפ"ד הרי"ד ושעה"ר שבפועל היה מוצאי שבועות יום טובו לרבים וכן שלמים, ולא למועטים שנתאחרו בלבד, מהיכי תיתי שנעכבם מלחזור לבתיהם. אך בר מן כל דין, אף אי היבנא ליה למימר כדברי השפ"א אף לפ"ד הרי"ד ושעה"ר, ג"כ לא הועיל בזה מידי. דאם איתא שנעכב את הרבים מלטבוח עד יום ב', הרי שיש לעשות יום טובו ולאסור בהספד ותענית ביום ב', ולא שיתבטל משום כך דין יום טובו לגמרי.

88 ואמנם יש לדחות דביום א' אין דין יום טובו, ואף בחו"ל, מפני הצדוקים, כהגן המלך ודלא כהלבוש ומהרח"ש. אך ראשית הרי משמע דהפוסקים נקטו כהלבוש ומהרח"ש, ותו דא"כ שוב קשה מדוע לא חילקו ולא ביארו בזה הפוסקים דביום א' אין איסור הספד ותענית.

89 ואין לדחות דבעינן תרתי לטיבותא שיהיה הן א"ח והן יום טובו, ולא סגי בחד מיניהו. כי לפי מהלך זה שיום טובו זה סיבה ולא גילוי, הרי מבואר במעשה דר"ט דביום טובו לחודיה תליא מילתא ותו לא מידי.

מילתא בעלמא שיום זה הוא מעיקר הזמן של חג השבועות. ואף דעצרת יש לה תשלומין כל שבעה ולא רק בא"ח, הרי יום אסרו חג אינו בגדר של תשלומין בלבד, שהרי כשחל עצרת בשבת זהו זמנם הראשון של קרבנות החג. ומוכח מכך דיום אחר החג הוא בגדר נפרד משאר ימי התשלומין, שהם אינם אלא תשלומין לראשון ואילו מוצאי שבועות הוא מעיקר זמנו הראשון, בהיות שלפעמים זהו זמן הקרבן לכתחילה. וזהו היתרון שיש בא"ח של שבועות ולכן אסור בהספד ותענית מדינא. ודוק⁹⁴.

והשתא בעה"י נתישבו דברי המ"א כמין חומר⁹⁵. דאין א"ח של שבועות שחל בחול אסור בתענית אטו כשחל בשבת, אלא מצד עצם כוחו ומהותו. דהא דבשחל עצרת בשבת יום טבוח לאחר השבת מגלה שיום זה דמחרת עצרת הוא מעיקר זמן החג. וממילא גם לא קשה יציבא בארעא וגיורא בש"ש, כי אין עצרת שחל בשבת סיבה לפטור בעצרת שחל בחול אלא גילוי מילתא בעלמא דיום זה הוא במהותו מעיקר זמן החג, והיינו בין כשעצרת חל בשבת ובין כשחל בחול. וממילא גם א"ש מעשה דר"ט שבעצרת שחל בחול מנע הספד מפני שיום טבוח של עצרת היה. דזהו שחידש כאן ר' טרפון, שא"ח של שבועות עדיף משל פסח וסוכות ומדינא אסור להספיד בו⁹⁶. כי יום

דמועדא דאינם אמורים בא"ח של שבועות דוקא אלא גם בפסח וסוכות⁹⁰. באופן שמשמעות דברי האגור הנה הנם דענינו של מוצאי שבועות אינו ענין נפרד ושונה משאר אסרו חג, אלא דכל אסרו חג שווים הם במהות ענינם.

כלומר, דכל ענין אסרו חג חד הוא במהותו וטבעו, דהיינו עשיית קישור ואיסור⁹¹ לחג והשאת והמשכת שייך הקדושה והשמחה הנולדים בחג לימי החולין דלהבא⁹². אלא שבפסח וסוכות אין זה אלא בדרגא של מנהגא, ואילו האיסור לחג ובריה דמועדא שבאסרו חג דשבועות יש בו תוספת איכות ותוקף בהיותו יום טבוח, עד שמן הדין אסור להתענות בו. והענין בזה, דא"ח של שבועות אינו בלבד סניף והמשכה לזמן החג, שבו פונים לאהליהם שמחים וטובי לב ואוכלים מבשר השלמים שהקריבו אתמול⁹³ כמו בפסח וסוכות. אלא בשבועות היום של אסרו חג הוא מעיקר זמנו של החג ובו עצמו מקריבין קרבנות החג, שהריהו יום טבוח ותשלומין לקרבנות החג.

ולפי הבנה זו הלא יאירו לנו דברי המ"א. דמאי דקאמר המ"א שמעלתו של מוצאי שבועות היא מפני כשחל עצרת בשבת היה יום טבוח הקרבנות אחר השבת, אין זו סיבה דאטו זה נאסור בשאר שנים, אלא זהו גילוי

90 ע' לעיל הערות ד', ה'. וכן בלבוש מערב ענין עשיית איסור לחג עם יום טבוח. ולדרכנו א"ש.

91 איסור מלשון קשירה, כלומר לקשור הזמן שאחר החג עם החג.

92 ע' הערה ה'.

93 ע' הערה י"ד.

94 ונראה דאפשר להעמיס כוונה כזו בדברי היצחק ירנן (פ"ו מהל' כלי המקדש ה"ט) וז"ל. ושפיר איכא למתמה יציבא בארעא וגיורא בש"ש. והנראה אצלי לומר כיון דגם כשחל בחול איכא יום טבוח למי שלא הקריב ביו"ט דיש לו תשלומין כל ז', כיון דהוי יום טבוח שלו אסרינן ליה בהספד ותענית. אלא מפני הצדוקים התיירוהו, וא"כ כשחל בחול, ביום א' דוקא אסרינן ליה, בהצטרפות כשחל עצרת בשבת. וזה הוא דעת ר"ט לאסור ביום טבוח כשחל עצרת בחול אף להלכה של ב"ה. ולזה כיון המג"א שכתב דכשחל עצרת בשבת היה יום טבוח אחר השבת, כדי לתרץ דכשחל בחול מה לי יום א' מה לי שאר הימים הבאים אחריו, ולזה תירץ כיון דכשחל עצרת כו' וכדכתיבנא. עכ"ל הי"י, והדברים סתומים ונראים שנשמטו מהם איזה תיבות, אך עכ"פ ממש"כ בהצטרפות כשחל עצרת בשבת, וכן ממש"כ דהמ"א בא לתרץ העדיפות של מוצאי שבועות משאר ימי התשלומין, נראה דכוונתנו על הדרך הזו.

95 ע' לעיל הערה פ"ד.

96 ע' הערות ל"ט, מ"ה.

מפני שיום טבוח של עצרת היה. ולדרכנו אפ"ל שאין כוונתם לומר שלא יהיה הפרש בין א"ח של שבועות לא"ח של פסח וסוכות, ושלא כדברי כל הפוסקים. אלא כוונתם כנ"ל, שמפני היתרון של יום טבוח מתעלה א"ח של שבועות לדרגה של איסור ולא הוי מנהגא בעלמא כמו א"ח דפסח וסוכות¹⁰¹.

ח

והשתא דאתינן להכי נראה דגם בדברי הרי"ד ושעה"ר דלעיל אפ"ל כנ"ל. שמה שכתבו שאסור להתענות במוצאי שבועות משום שבפועל היה אז יום טבוח, אף זו אינה סיבה אלא גילוי מילתא בעלמא. דמפני שאז היו הרבה מקריבין קרבנותיהם הרי שיום זה הוא מעיקר זמנו של החג ועדיף משאר אסרו חג ומשאר ימי התשלומין. והמ"א רבותא קא משמע לן מצד הכת, דכשחל עצרת בשבת הרי יום טבוח ביום א' מן הדין ויום זה הוא בכח זמנו הראשון של קרבנות החג. ויש בזה רבותא יותר ממה שבפועל היו הרבה מקריבים ביום זה בכל שנה גם כשחל עצרת בחול. ואילו הרי"ד ושעה"ר רבותא קא משמע לן מצד הפועל. דלא רק שבשנה שחל עצרת בשבת הוי מוצאי שבועות יום טבוח, וזה הרי לא שייך מאז שאמרו חז"ל לא בד"ו פסח, אלא שבכל שנה ושנה יום מוצאי שבועות יש בו יתרון של יום טבוח כיון שבפועל רבים הקריבו בו את קרבנותיהם.

ולפ"ז שוב ל"ק דלפ"ד הרי"ד ושעה"ר יהיה יום טבוח ביום א' כשעצרת חל ביום

מחרת עצרת הוא בעצם מהותו וכוחו יום טבוח, אף דבפועל אין צריך יום טבוח כי עצרת חל בחול.

ובזה גם א"ש היטב אוקימתת הגמ' בכרייתא דר"ט שלא הניחם להספיד מפני שיום טוב של עצרת היה, ומקשה הגמ' יום טוב סלקא דעתך ומתרצת הגמ' אלא אימא מפני שיום טבוח היה. וכן לעיל מיניה בסוגיא שם משנה הגמ' מיו"ט לימי טבוח⁹⁷ ע"ש. ולפי דרכנו מובן היטב שיום טבוח ויום טוב מתחלפים זב"ז, דמאי דיום זה הוי יום טבוח מגלה שהוא מעיקר זמנו של חג השבועות ושיום זה הוא במהותו חלק מהיום טוב.

וכן א"ש בזה מה שלא נזכר בפוסקים איסור מלאכה במוצאי שבועות⁹⁸. דאם היה יום זה אסור מסיבה נפרדת דיום טבוח, היה לאסור בזה גם מלאכה כדין יום הקרבת קרבן. אך לדרכנו שאין מוצאי שבועות יום טבוח אלא בכח, וא"ז אלא גילוי שהוא מעיקר זמן החג ושלכן איסור החג ובריה דמועדא שלו עדיפים משל פסח וסוכות, הרי מובן דאין לאסור בו אלא הספד ותענית כמו בא"ח דפסח וסוכות⁹⁹ דכאן אסור מדינא מה ששם הוא ממנהגא. אך מדוע נאסור בו מלאכה.

ואולי אפשר גם לכוון לזה דברי כל הני רבנותא שכתבו שמעשה דר"ט שאסר להספיד במוצאי שבועות הוא ל"ד מפני יום טבוח, אלא ה"ה בכל א"ח¹⁰⁰. וקשה בדגמ' מפורש להדיא שטעמו של ר"ט היה

97 אף דמוצאי שבועות עדיף משאר ימי התשלומין, כמבואר. וכן ע' בהג"א סוף מו"ק, דביום טבוח שהוא אסרו חג מצדיקין דרך הליכה, והרי דקורא לכל מוצאי שבועות יום טבוח. ולהנ"ל, דיום זה הוא במהותו וכוחו יום טבוח וחלק מעיקר זמן החג, א"ש. וכן בדברי ריא"ז בשם זקנו הרי"ד ובשלה"ג שהביאו, לעיל הערה ס', קורא לא"ח דשבועות יום טבוח, וז"ל. יו"ט של חג השבועות אע"פ שהוא מן התורה יום של אחריו אסור בהספד ותענית מפני שיום טבוח הוא.

98 ע' הערה מ"א שנתחבטו בזה המל"מ והברכ"י. וכמבואר במעשה דר"ט שאסר הספד וברי"ף שלמד מזה לתענית.

100 ע' לעיל הערה ל"ז.

101 ונראה דמוכח לומר כן בבית דוד, שבס"י רפ"ב כתב כנ"ל [ואמנם כתב כן בשם יש שתרצו] ואילו בס"י שמ"ח מצדד לאסור תענית אב ואם בא"ח של שבועות מפני דהוי יום טבוח, ע"ש. והכי משמע נמי בסוף דבריו בס"י רפ"ב שיום טבוח הוא טעם נוסף המצטרף לעשיית איסור ובריה דמועדא, ע"ש.

היה בו' סיון והכל היו מוכן אז לקבלת התורה, ופסקה זוהמתן. ומחשבת הבורא ודיבורו כביכול עשה רושם לדורות, שלדורות נתגלה שמחת התורה בששה בסיון זמן מחשבתו ודיבורו של הקב"ה, ועל כן אנו אומרים בששה בסיון זמן מתן תורתנו. ומסיים הקדושת לוי, דבז' סיון שהיה מתן תורה במעשה גם כן נתגלה הארה ושמחה לדורות. לכן יום טבוח¹⁰⁶ של עצרת לבית שמאי ונדרים ונדבות לכולי עלמא לאחר עצרת, ויותר קדוש אסרו חג של עצרת מכל אסרו חג של שאר המועדות¹⁰⁷. עכ"ד הקדושת לוי בקיצור.

ו'. כי אף שאה"נ שבשנה כי האי היו הרבה מקריבים קרבנותיהם ביום א', אין זו סיבה לאסור להתענות בו, שהרי א"ז חיוב והאינא ליכא קרבנות. ואין היום טבוח אלא גילוי מילתא שיום מחרת עצרת יש בעשיית האיסור לחג ובריה דמועדא דידיה תוספת ויתרון משאר אסרו חג, כי הוא מעיקר זמן החג ולא רק המשכה שלו. ולכן אסור להתענות בו מדינא אף דבשאר אסרו חג לא הוי אלא בגדר מנהגא. וממילא מובן דכל זה שייך רק ביום מחרת החג שהוא אסרו חג, ולא ביום שלאחריו. ואף דאיתרמי לפעמים שאז היו הרבים מקריבים לא סגי בזה לעשותו מעיקר זמן החג, ופשוט.

מ

ואפשר עוד ליתן טעם לשבח בהאי מעליותא דאסרו חג של חג השבועות, שהוא זמן מתן תורתנו וגדול יותר משאר ימים טובים, ואינו בטל¹⁰⁸. והלא הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכס דאי לאו האי יומא וכו'¹⁰⁹ וכן נפסק להלכה דאפילו תענית חלום אין מתענין בשבועות¹¹⁰. וממילא מובן דגם א"ח דידיה עדיף מאינך א"ח.

וכן מצינו שיש לשבועות כח לבטל אבלות ל"ע יותר מכל שאר ימים טובים, דיו"ט של עצרת חשוב כמו שבעה ימים¹¹¹. וכיון שיום טוב של שבועות יש בו כח זה והריהו כולל

ובסה"ק קדושת לוי¹⁰² איתא עוד טעם דעדיף א"ח של שבועות משל פסח וסוכות, דדוקא א"ח דשבועות הוא זמן מ"ת במעשה. כי המ"א¹⁰³ מקשה היאך אנו אומרים בשבועות יום מתן תורתנו, הלא קי"ל כר' יוסי דאמר בז' סיון נתנה תורה¹⁰⁴ ולדידן לעולם שבועות בו' סיון. ומבאר שם הקדושת לוי שבכל יו"ט מתעוררת הארת הזמן שהיה לאבותינו באותו זמן. והרי מרע"ה הוסיף יום אחד מדעתו והיה קבלת התורה ביום נ"א¹⁰⁵ אבל עיקר הארת הזמן

102 שבועות, ד"ה בש"ע סי' תצ"ד.

103 ריש סי' תצ"ד.

104 דהא קי"ל דבעי לפרושי ו' עונות כמ"ש ביו"ד סי' קצ"ו סי"א. והמ"א מתרץ דקי"ל כרבנן דדי בג' עונות וכמו שפסק הרמב"ם, וביו"ד שם היינו לומר.

105 ע' במ"א שם בזה ומה שתירץ שם בשם הרמ"ע מפאנו בי"מ דבא לרמוז לנו יו"ט שני של גלויות. וע' לעיל הערה נ' בדברי הח"ס.

106 כצ"ל לפי הנראה.

107 ואף דבבב"ל א"ח הוא בח' סיון ולא בז' בו, צ"ל שנתעורר בו הזמן של ז' סיון מכח ספיקא דיומא. וע' לעיל הערות מ"ט, נ'.

108 ע' כה"ח ס"ס תצ"ד בשם אמרי נועם ויפה ללב.

109 פסחים ס"ח ע"ב.

110 חק יעקב סי' תצ"ד ס"ק ח' בשם מהרי"ל ובי" סי' רפ"ח ומ"א סי' תר"ד ס"ק א' [וע' עולת שבת דפליג עליה]. שעה"ר סי' תצ"ד סי"ח.

111 יו"ד סי' שצ"ט ס"ח, שעה אחת לפני עצרת חשובה כשבעה, ועצרת כיון שאם לא הקריב קרבנות עצרת בעצרת יש לו תשלומין כל שבעה חשוב כשבעה, הרי י"ד, ומשלים עליהם ט"ז אחרים, ויום שני של עצרת עולה למנין הט"ז. משא"כ בשמיני עצרת דאינו נחשב כרגל בפני עצמו אלא כשכבר נתבטל השבעה קודם לכן, עסי"א שם ובט"ז שם ס"ק ו', ובס"ב שם ובט"ז ס"ק ד' וש"ך ס"ק ד'.

מעשה דר"ט. ועוד, דמבואר שם שאף כשחל בחול הוי א"ח של שבועות יום טבוח, ולא רק אטו כשחל בשבת.

ו. הרי"ד וש"ע הרב כתבו טעם אחר בזה. דאף דהלכה כב"ה, בפועל היה יום טבוח באסרו חג, שהיו הרבה מקריבים בו קרבנותיהם. אך לפ"ז יוצא דכשעצרת חל בעש"ק, אף בא"י יהיה יום טבוח ביום א' אף שאינו אסרו חג.

ז. אפ"ל בדברי המ"א אינם סיבה, אלא גילוי מילתא בעלמא דיום מוצאי שבועות הוא בכוחו ובמהותו מעיקר זמן החג ולא רק קשור ונסרך אליו כשאר א"ח. ובזה אתי הכל שפיר, דאין איסור התענית אטו כשחל בשבת, אלא מחמת מהותו של היום. גם א"ש בזה שהאגור עירב ד"ז עם עשיית איסור לחג ובריה דמועדא שבכל א"ח, כי מהות ענינם שוה, אלא שבשבועות אסור מדינא מה שבפסח וסוכות לא הוי אלא ממנהגא. וכן א"ש בזה שאין בו איסור מלאכה.

ח. כן אפ"ל בדברי הרי"ד ושעה"ר, דמה שבפועל היו מקריבים א"ז סיבה אלא גילוי. וממילא א"ש דכשחל בע"ש אין דין יום טבוח בא"י ביום א'.

ט. הקדושת לוי כתב דכיון שבז' סיון היה מתן תורה במעשה לכן יותר קדוש אסרו חג של עצרת מכל אסרו חג של שאר המועדות.

י. יש עוד מעלות לחג השבועות שאין בשאר הרגלים, שאסור להתענות בו תענית חלום, ושחשוב כמו שבעה ימים לענין ביטול אבלות, ושאין מתענין אחריו בה"ב.

בחובו שבעה ימים, הרי מובן שא"ח דידיה ג"כ עדיף מא"ח של יום אחד בלבד.

עוד אפ"ל בזה, דהנה לאחר פסח וסוכות יש תענית בה"ב, שחוששין שמא מתוך משתה ושמחה באו לידי עבירה¹¹² ואילו אחר חג השבועות לא חששו לזה, דכיון דלא הוה אלא יום אחד או שנים לא שכיח ביה שמחה טובא¹¹³. ונתבאר לעיל¹¹⁴ דתעניות בה"ב הפוכים במהותם למצות עשיית איסור לחג ובריה דמועדא, שענינם המשכת השמחה של החג אלהבא. ומכאן שבשבועות דלא חיישין שמתוך שמחתו באו לידי עבירה, הרי השמחה הנמשכת והנשארת ע"י א"ח דידיה היא יותר במילוי ובשלמות.

וזאת תורת העולה על מוקדה

א. אסרו חג של שבועות חמיר מא"ח של פסח וסוכות שאינם אלא ממנהגא, ואסור להתענות בו מדינא. ואפילו בזה"ז, כדמוכח במעשה דר' טרפון. ואפילו בחו"ל. [ש"ע סי' תצ"ד ס"ג, הרי"ד ושבה"ל ואגור]. ומנהגינו ללבוש בגדי שבת בא"ח של שבועות עד אחר הסעודה.

ב. כתב המ"א, דהיינו מפני כשחל עצרת בשבת היה יום טבוח הקרבנות אחר השבת.

ג. צ"ע מדוע נאסר בשאר שני אטו כשחל בשבת. ועוד דכשחל בשבת דוקא מותר בהספד ותענית כדי להוציא מלבן של הצדוקים.

ד. הלבוש ומהרח"ש כתבו דהאידנא לא חיישין לצדוקים, והגן המלך פליג בזה.

ה. עדיין קשה, שהרי בזמן הגמ' בודאי חששו לצדוקים, ולכן לא שייך להסביר בזה



112 כמבואר בסי' תצ"ב ובמ"א שם ס"ק א'. וע' בב"י סי' תכ"ט שהמרדכי בשם אבי"ה חולק בזה.
113 ע' בב"י ובמ"א שם. וע' ברכ"י (סי' תצ"ב סק"א) שמביא הכנה"ג בשם התמים דעים (סי' קע"ז) דממ"ש רבותינו (קידושין פא ע"א) סקבא דשתא רגלא, נהגו יחידי הדורות אנשי מעשה להתענות אחר כל רגל ורגל משלשה רגלים שלשה תעניות, ושכן ראה בארחות חיים (הל' תענית אות א') דיש מתענין ב' ה' וב' אחר שבועות.

114 ע' הערה ט"ו בדברי המ"א והבית שערים בזה.

מנהגי ישראל

הרב יעקב חיים סופר

לעילוי ומנוחת נר"נ של כל מתי ישראל ובכללם זקיני הפוסק הגדול המקובל האלקי הגאון רבי יעקב חיים סופר זצוק"ל נתבקש בישיבה של מעלה ביום שבת קודש רעוא דרעוין ט' סיון תרצ"ט תנצב"ה מתים יחיה אל ברוב חסדו ברוך עדי עד שם תהלתו

בענין שיטת מרן רבי יוסף קארו ז"ל בקיום והעמדת מנהגי ישראל

פרק א

כתב רבן של ישראל מרן הקדוש רבי יוסף קארו זצ"ל בהקדמתו לספר הגדול בית יוסף: "לכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלושת עמודי ההוראה אשר בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וזכרונם לברכה, אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם, אם לא במקצת מקומות שכל או רוב חכמי ישראל חולקין על הדעה ההיא ולכן פשט המנהג בהיפך וכו', וכו', ואם במקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים, אף על פי שאנחנו נכריע בהפך - הם יחזיקו במנהגם, כי כבר קבלו עליהם דברי החכם האוסר ואסור להם לנהוג היתר".

והנה מה שכתב מרן ז"ל שאם במקצת ארצות נהגו "איסור" בקצת דברים, אף על פי שאנחנו נכריע בהפך הם יחזיקו במנהגם, הוא הדין גם אם נהגו "היתר" ומרן ז"ל פסק לאסור הם יחזיקו במנהגם להיתר, וכמתבאר בדברי מרן ז"ל בבית יוסף יו"ד (סימן ל"ו סד"ה נימוק) גבי ריאה שנשפכה כקיתון שפסק: "ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם הסכימו לאסור להם שומעין, אם לא במקום שנהגו כדברי המתירין", ועוד שם בבית יוסף (סימן ל"ז): "וכבר כתבתי בסימן הקודם (ד"ה ולענין) שכיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לאסור להן שומעין אם לא במקום שנהגו כדברי המתירין" ע"ש.

הרי שעם שדעת מרן ז"ל לפסוק לאסור כרי"ף ורמב"ם ז"ל, מכל מקום כתב שבמקום שנהגו היתר ישארו במנהגם להיתר, ואכן רבים ושלמים כתבו כן שמרן ז"ל סובר שאף שהוא פוסק לאיסור, מכל מקום אם באותם מקומות נהגו להיתר ישארו במנהגם, עיין בספר נר מצוה ח"ב (מערכת ש' אות רנ"ב), ובכללי השלחן גבוה (אות י' ואות ט"ו), והאריך בזה בספר פתח הדביר (סימן רמ"ח ד"ה וחזינא וסימן רל"ב אות י'), וכן כתבו גאוני אומיר בתשובתם בשו"ת שואל ונשאל ח"ו (יו"ד סימן ק"ד דקי"ט ע"א), וכן כתב בספר ארץ חיים בראש הספר (בכללים כלל ה'), ועוד לו שם או"ח (סימן רנ"ג), וכן פסק מו"ז הגאון ז"ל בכף החיים יו"ד (סימן ל"ה סוף אות קנ"ו, וסימן ט"ל אות קנ"ב, ואות רי"ט, וסימן ס"ג אות כ"ג)

ועוד ועוד, ועיין שדי חמד (מערכת מ' כלל ל"ח ד"ה מתבאר דק"ל ע"ג) ומן התימה שלא זכר להנ"ל ע"ש, ונתבאר היטב בחיבורי הגדול כת"י על כללי רבותינו בעלי השלחן ערוך, השי"ת ברוב חמלתו וחסדיו יעזורני להוציאו לאורה במהרה עם כל חידו"ת אמן.

ובאמת המתבונן בעינא פקיא בדברות מרן ז"ל, יראה שלא היתה דעתו נוחה בביטול מנהגי ישראל שנהגו מקדמת דנא, כל שהיה למנהג על מה לסמוך, ובס"ד אני מביא כאן מדברי מרן ז"ל בזה מה שאזכור כעת, וברור אצלי שנעלמו ממני עוד מקומות, מכל מקום לא עליך המלאכה לגמור תנן, ותן לחכם וגו'.

ובס"ד אקדים תחילה וראש להביא דברי מרן ז"ל בבית יוסף או"ח (סימן ס"א): "נמצא כתוב בספר הפליאה ששליח ציבור חוזר אני ה' אלהיכם, והיה במצרים מי שהיה נוהג כדבריו, וגערו בו הנגיד הגדול כמהר"ר יצחק הכהן ז"ל ומורי הרב הגדול מהר"ר יעקב בי רב ז"ל וכל גדולי הדור הנמצאים בעת ההיא, וגם בקוסטאנטינא גער הרב הגדול מהר"ר אליה מזרחי ז"ל וכל גדולי הדור במי שהיה נוהג כן, ואחר כך ראיתי מי שהיה אומר שכספר הפליאה יש לנהוג, שבספרים מדוייקים מהזהר נמצא כדבריו, וזה טעות גמור שבשלשה מקומות שכתבתי שהביאו שלש תיבות הללו בכולן כתוב בסיגנון אחד ה' אלהיכם אמת", וכן הוא בכל הנוסחאות שראינו וששמענו, וכן כתב גם הרב רבי דוד אבודרהם והביא מאמר זה שבמדרש רות וכתוב בו שחוזר ה' אלהיכם אמת, וכן נוהגין העולם, לכן כל המשנה [המנהג] ידו על התחתונה וגוערין בו ומבטלין את דבריו ומקיימין מנהג אבותינו, שהוא על פי ספר הזהר, והם שקבעו מנהג זה ודאי דקדקו בדבר ומצאו שזהו אמת ויציב" עד כאן לשונו הטהורה של מרן ז"ל ודוק היטב.

ושם בבית יוסף או"ח (סימן קל"ה) מרן ז"ל כה כתב: "אף על פי שהרמב"ם תמה על המנהג ולא יישבו, על כל פנים צריך לתת טעם למנהג זה שהוא פשוט בכל מקום ואין ראוי לומר שבטעות נתפשט, ונראה שלקיים המנהג צריך לומר דהא דתנן כהן קורא בתורה ראשון מפני דרכי שלום אפילו אם הוא כהן עם הארץ ובפני חכמים גדולים הוא, וכן נראה ממה שכתב בספר המנהיג" וכו'. ודוק היטב בשיטת מרן ז"ל לטרוח ולהעמיד מנהגי ישראל ודוק היטב.

ומרן ז"ל בבית יוסף או"ח (סימן רמ"ח) בענין הפלגה בספינה ביום השבת האריך בדברי הפוסקים וכתב: "והרב המגיד משנה כתב ועכשיו נהגו להפליג אפילו בים הגדול בערב שבת ובשבת, והרמב"ן ז"ל חיפש ללמד עליהם זכות, והוא בעצמו כתב ובעל נפש יחוש לעצמו, גם הרשב"א כתב שאין דבריו נכונים ע"ש. וכבר היה אפשר ללמד עליהם זכות משום דכולהו חשיבי הולך לדבר מצוה לדעת רבינו תם שכתב רבינו בסמוך, אלא שאין נראה כן מדברי הפוסקים כמו שאכתוב בסמוך, ולענין הלכה במקום שנהגו היתר אין מוחין בידן, כיון שיש להם על מי שיסמוכו", ודוק היטב. [ועיין בזה באריכות בספר פתח הדביר שם, ובספר ארץ חיים שם].

עוד תראה שרבינו הטור ז"ל (או"ח סימן תע"ד) הביא שדעת רב נטרונאי גאון, ורב עמרם גאון, והרי"ף, והרמב"ם, והראב"ה, שיש לברך על כל כוס וכוס מארבעת כוסות, ואביו הרא"ש סובר שאין מברך אלא על כוס ראשון דקידוש וכוס שלישי דברכת המזון וכן דעת רב כהן צדק גאון.

ומרן ז"ל בבית יוסף אחר שהביא דברי הרא"ש הנ"ל סיים: "וכן נהגו שלא לברך אלא על כוס קידוש וכוס ברכת המזון", וכן פסק בשלחן ערוך שם.

הרי שעם שדעת רוב הפוסקים לברך על כל כוס וכוס כנ"ל, וכן כתב רמ"א ז"ל בהגה שם שדעת רוב הפוסקים לברך על כוס וכוס ע"ש, ועמם רבותינו הגאונים וקיימא לן "כיון

דשמיע לן מהגאונים שכל דבריהם דברי קבלה, הוה ליה כאילו כתוב בתלמוד" כלשון מרן ז"ל בבית יוסף יו"ד (סימן ט"ל ד"ה ודע דנ"ז ע"ב) ועיין בחיבורי מנוחת שלום חי"א (סימן מ"ד דק"י"ח ע"א) וש"נ, ועמם גם תרי עמודי ההוראה הרי"ף והרמב"ם ז"ל, ובודאי כך היה לו למרן ז"ל לפסוק כרבים ולא כיחיד, אבל כיון שכך "נהגו" שלא לברך זה המכריע, ודוק בכוחו של מנהג. [ולאו משום ספק ברכות קא אתי עלה מרן ז"ל שלא הזכיר זאת].

ועכשיו מצאתי בספר כתר שם טוב ח"ג (דף ע') שכתב: "ולא אבין מדוע מרן ז"ל נגרו אחרי רב כהן צדק, ור"י, והרא"ש, שכתבו שלא לברך על כל כוס וכוס, ועזב דברי כל הראשונים שכולם עונים ואומרים שצריך לברך על כל כוס וכוס, רב עמרם גאון, ורב נטורנאי, ורב שרירא, ובנו רב האי, והרי"ף, והרמב"ם, וראבי"ה, וסמ"ג, ורוקח, וכל בו, שפסקו לברך על כוס וכוס, ובפרט שמדברי רבי דוד אבודרהם משמע שגם בספרד היו נוהגים כך, ואיך לא אבה מרן ז"ל לפסוק כמותם" ע"כ. ולהאמור אתי שפיר.

ועוד עיין בזה וכיוצא בזה למרן ז"ל בבית יוסף או"ח (סימן קכ"ח אות מ"ד, וס"ס קל"ג, וסימן קל"ה אות ד', וס"ס תרצ"ד), ובית יוסף יו"ד (סימן שס"א אות ב') וצרף לכאן ודוק היטב.

זה מה שרציתי להקדים, ועכשיו הנני להביא בס"ד דברי מרן ז"ל המלמדים שלא היתה דעת מרן ז"ל נוחה בכיטול מנהגי ישראל שנהגו מקדמת דנא.

א. כתב מרן ז"ל בבית יוסף או"ח (סימן נ"ג): "ומדברי רבינו [הטור] ודברי המפרשים שכתבתי משמע בהדיא שקטן אינו רשאי לירד לפני התיבה אפילו באקראי בעלמא, ויש לתמוה על מה שנהגו שקטן יורד לפני התיבה במוצאי שבתות להתפלל תפלת ערבית, ושמעתי שהרב ה"ר יוסף אבודרהם קרא תגר על מנהג זה שנהגו הקטנים לירד לפני התיבה במוצאי שבתות, והסכים על ידו הרב הגדול מהר"ר יצחק די ליאון ז"ל לבטל המנהג.

ואפשר לומר דלא הקפידו חכמים אלא בתפלת שחרית שיש בברכת יוצר ובתפילה קדושה, וגם שצריך שליח ציבור לחזור התפילה להוציא הרבים ידי חובתן, וקטן כיון דלאו בר חיובא הוא אינו מוציאם, כדתנן כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, ומצאתי להרשב"א שכתב בתשובה בשם הראב"ד דטעמא דתנן דקטן אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה דכיון דברכות ותפילות דרבנן נינהו, וקטן שהגיע לחיובן דרבנן הוי אמינא אתי דרבנן ומפיק דרבנן, קא משמע לן דמשום כבוד הצבור לא עבדינן גנאי הוא לצבור שהקטן מוציאן עכ"ל.

ולפי טעם זה יש מקום למנהג לומר שהצבור מוחלים על כבודם, ואפילו למאי דפירש רש"י דטעמא דמתניתין משום דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, איכא למימר דתפלת ערבית שאני דרשות היא" עד כאן.

וכך פסק מרן ז"ל בשלחנו הטהור שם (סימן נ"ג ס"י): "יש ללמד זכות על מקומות שנהגים שהקטנים יורדין לפני התיבה להתפלל תפלת ערבית במוצאי שבתות".

הרי שעם שהיו שקראו תגר על המנהג, וגם רבינו הגדול רבי יצחק די ליאון ז"ל הסכים לבטל המנהג, מכל מקום מרן ז"ל מלאך מליץ טוב וזכות לקיים המנהג כנ"ל, והדברים מקבלים משנה תוקף ביוענו רום יקרת ערכו של רבי יצחק די ליאון ז"ל שהיתה אצל מרן ז"ל עד למאוד, ומרן ז"ל בבית יוסף או"ח (סימן כ"ז) הביא עליו "שמעתי שהיו נוהגים כן במאמר ארי הגדול הרב רבי יצחק דיליאון ז"ל" ודוק היטב.

ב. כתב רבינו הטור או"ח (סימן ס"א): "וכתב ר"י ז"ל שצריך לשתק אותם שאומרים באשמורת שמע שמע" וכו'.

ומרן ז"ל בבית יוסף שם (ד"ה וכתב ר"י) הביא דברי הרא"ש ז"ל שאותם בני אדם האומרים ביום הכפורים שמע ישראל פעמים או שלש משתקין אותם, ושרבינו יונה כתב שכיון שמנהג אבותיהם בידיהם מכמה שנים ואומרים אותו כל הקהל לא חיישינן להכי, וסיים מרן ז"ל דנקטינן כהנהג רבוותא דאסרי ע"ש.

ובחון לשונו הטהורה של מרן ז"ל בשלחן ערוך (שם סעיף י"א): "האומרים באשמורת בסליחות וביום הכפורים בתפילת הנעילה שתי פעמים פסוק שמע ישראל יש ללמדם שלא יאמרו", הרי הוציאה בלשון של זהורית "יש ללמדם" שלא יאמרו, אבל לא כתב ככתוב במקורן של דברים "צריך לשתקם" ודוק היטב. [ועיין לקמן פרק ד' וצרף לכאן].

ג. כתב מרן ז"ל בשלחנו הטהור או"ח (סימן ס"ח סעיף א'): "יש מקומות שמפסיקין בכרכות קריאת שמע לומר פיוטים, ונכון למנוע מלאמרם משום דהוי הפסק".

הרי שמרן ז"ל בלשון נכון הוציאה, ולשון נכון מורה דלא כתב כן אלא על הצד היותר טוב דמהיות טוב אל תקרי רע, אבל מדינא גם הוא מודה דליכא איסורא וכמו שכתב הגאון המובהק רבי ישמעאל הכהן ז"ל בשו"ת זרע אמת ח"ג (סימן ס"ה דע"ד ע"ב וע"ג וסע"ד) וכן כתבו הגאון חיד"א בברכי יוסף יו"ד (סימן רע"ו אות ב' ד"ה איברא) והגאון רבי יוסף ידיד הלוי ז"ל בשו"ת ימי יוסף בתרא חו"מ (סימן י"ז דף שי"ט) ובספר תורת חכם (דצ"ד רע"ג) ועיין לגאון מהרש"ם ז"ל בעין הרועים (דס"ח סע"א אות כ"א), ושו"ת זכר יהוסף (סימן פ"ז ד"ט ע"ג) ודוק.

ומה שכתב מרן ז"ל בשלחן ערוך (סימן קי"ב סעיף ב') דאין לומר פיוטים וקרובין בתפילה, אינו סותר להאמור לעיל דמלבד דתפילה חמירא מברכות קריאת שמע, עיין בבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש), ותו יש לומר דמרן ז"ל לא כתב אלא הדין מהו, אבל לא קאי על מנהג המקומות, ואם אכן היו נוהגים לאמרן גם כאן מרן יאמר רק דנכון למנוע מלאמרן וכנ"ל ודוק.

ד. ידועה דרכו של מרן ז"ל לפסוק כתלת עמודי ההוראה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, ובמקום שהם נחלקו פוסק מרן ז"ל כתרי מגו תלת, ואפילו כנגד רוב הפוסקים, כההיא דבית יוסף או"ח (סימן רמ"ו) שמרן ז"ל פסק כרי"ף וכרמב"ם נגד שנים עשר פוסקים, ועיין שם בברכי יוסף (אות ב') ובחיבורי ברכי נפשי ח"ב (סימן ז' אות ב') ע"ש.

וכיוצא בזה ממש תראה בשלחן ערוך יו"ד (סימן י" סעיף ב') שמרן ז"ל פסק כרי"ף והרמב"ם להקל באיסור תורה, כנגד שנים עשר פוסקים, ואתם רב שרירא ורב האי ורבינו חננאל שדבריהם דברי קבלה וככתובים בתלמוד דמו [כנ"ל פרק א' ד"ה והרי], וגם הרא"ש ז"ל שהוא מעמודי ההוראה יחד אתם עיין בית יוסף שם, ובספר ערך השלחן יו"ד (שם אות ו'), ועיין לרבינו הרמ"א ז"ל בדרכי משה יו"ד (סימן ל"ה סק"ז וסקי"ג, וס"ס נ"ב סק"א וסק"ב, וסימן נ"ה סק"ד) ועוד, ובחיבורי שם בצלאל (סימן ל"ה אות ד') ובחיבורי ברכי נפשי ח"ב (סימן ז' אות ב') וצרף לכאן.

וגאון עיר התורה שאלוניקי רבי יוסף דוד ז"ל בספר בית דוד או"ח (סימן שנ"ט) דמרן ז"ל פוסק כתלת עמודי ההוראה, ודעת החולקים במקום תלת עמודי ההוראה אינה משנה, והובא בספר פתח הדבר ח"ג (דרנ"א ע"א), ובשו"ת פני יצחק ח"ה (אה"ע סימן ה' ד"ה ותו דס"ז ע"א) כתב: "מרן ז"ל דרכו לפסוק כתלת עמודי ההוראה או כתרי מגו תלת, ואינו משגיח עוד על דברי שאר הפוסקים" ע"ש, ובספר חקרי לב יו"ד (ח"א סימן קנ"א ד"ה ולדידי) כתב דרך מרן ז"ל דהיכן דהרמב"ם והרא"ש בדעה אחת כוותיהו קיימא לן נגד רוב הפוסקים, ועיין עוד בספר חקרי לב מהדורה בתרא (חו"מ סימן ד' דקפ"א ע"א), ובספר יפה ללב או"ח (סימן ו' אות ט"ז דל"ו ע"א וע"ב), ושו"ת ימי יוסף בתרא חו"מ (סימן י"ז דף שט"ז) ואכמ"ל.

והנה תראה כוח המנהג ויחס מרן ז"ל אליו שבבית יוסף או"ח (סימן קצ"ז) כותב מרן ז"ל: "כתב הרי"ף דוקא לאצטרופי לעשרה אבל לשלשה אינו מצטרף עד שיאכל כזית דגן וכו' וכו' וגם סמ"ג כתב שלשון הירושלמי מסייע להרי"ף וסמ"ק כתב שנהגו העולם להצטרף, ודעת הרמב"ם כדעת הרי"ף ומאחר ששניהם מסכימים לדעת אחת והרשב"א סבר כוותיהו והירושלמי מסייע להו הכי נקטינן".

ומרן ז"ל בשלחן ערוך או"ח (סימן קצ"ז סעיף ג') כתב: "לשלשה אינו מצטרף עד שיאכל כזית פת, ויש אומרים דבכזית דגן מהני אפילו אינו פת, ויש אומרים דבירק ובכל מאכל מהני, הלכך שנים שאכלו ובה השלישי אם יכולים להזיקו שיאכל כזית פת מוטב, ואם אינו רוצה לא יתנו לו לשתות ולא מאכל אחר, ואם אירע שנתנו לו לשתות או מאכל אחר יזמנו עמו אף על פי שאינו רוצה לאכול פת".

ומבואר דמרן ז"ל פסק בסתם ככללו הגדול דנקטינן כתרי מגו תלת עמודי ההוראה והכרע לדינא כרי"ף והרמב"ם והרשב"א וכירושלמי שמסייען שאינו מצטרף לזימון עד שיאכל כזית פת, והיא סברת הרי"ף והרמב"ם, אלא שאם אירע שנתנו לו לשתות או מאכל אחר יזמנו עמו אף על פי שאינו רוצה לאכול פת, ועיין ב"ח שם.

והגאון חיד"א ז"ל בשו"ת יוסף אומץ (סימן ע"א) כתב: "ואין להקשות על מרן ז"ל דכללא כיל לן דכל מקום שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן הגם שאר פוסקים חלוקים, וכפי הכלל היה לו לפסוק כאן לגמרי כהרי"ף והרמב"ם, דאף אם אירע שאכל ירק או שתה לא יצטרף לשלשה, ויש לומר דשאני הכא דכתב סמ"ק שנהגו להצטרף, ומשום הכי בחר מרן ז"ל במנהג מהר"ם דלכתחילה לא יתנו לו ירק או יין, אבל אם אירע שאכל או שתה יצטרף, כדעת התוספות דנהגו כמותם אף לכתחילה, ותסגי לן לחוש לכתחילה שלא יתנו לו" עש"ב, ועיין למו"ז הגאון ז"ל בכף החיים (סימן קצ"ז אות כ"א) ודוק היטב.

הרי שמחמת כח מנהג העולם שנהגו להצטרף בירק כדכתב סמ"ק כנ"ל מרן ז"ל לא פסק ככללו הגדול לגמרי אף בדיעבד, וכדאסברה ניהלן הגאון חיד"א ז"ל.

ודע עוד שהגאון חיד"א ז"ל גם בספר תשובותיו חיים שאל ח"א (סימן ע' ד"ה ועתה דכ"ג ע"ב) הביא דברי רבינו הגאון חבי"ב ז"ל בספרו כנסת הגדולה שם שכתב שראה לרבותיו ולאביו ולרבים מגדולי הדור שנהגו שאם אינם מוצאים מי שיאכל היו נותנין לו לכתחילה לשתות כוס של יין או כזית ירק והיו מזמנים עמו ושכך הוא נוהג אחריהם, והרוצה לנהוג לכתחילה כתוספות והרא"ש לא ימחה בידו עכ"ל, וסיים הגאון חיד"א ז"ל: "וראה זה חדש דהגם דבגלילותינו קבלו עליהם הוראות מרן ז"ל, בזה נטו גדולי הדור קצת דהיו נותנין לשלישי כזית ירק לכתחילה הפך דברי מרן ז"ל, ונראה שטעמם דמאחר דהלכה כתוספות והרא"ש ורבינו יונה וראב"ן וכמה גדולים דעמייהו, והא ראייה דבנתנו לו לשתות מזמנין עליו וכמו שפסק מרן ז"ל שם, לא ראו לחוש כל כך לדעת הרי"ף והרמב"ם ותסגי לומר לו שיאכל, ואם לא רצה תיכף יתנו לו כזית ירק או כוס של יין, והוא הפך מרן ז"ל שפסק כמנהג מהר"ם" עכ"ל. ועיין יוסף אומץ שם.

הרי שעם שמרן ז"ל פסק בסתם לכתחילה כרי"ף ורמב"ם כתרי מגו תלת עמודי ההוראה, עשו רבינו החבי"ב ורבותיו ושאר גדולי הדור לכתחילה הפך הכרעה זו, ונראה משום שכך היה מנהג העולם להצטרף בירק כמו שהביא בבית יוסף מהסמ"ק, ודוק.

ומרן ז"ל בבית יוסף ר"ס (סימן תקצ"ב) כתב: "תוקעין למלכיות תשר"ת פעם אחת ולזכרונות תש"ת, ולשופרות תר"ת. כן כתבו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וכתבו שכך המנהג בכל העולם", ושם בשלחן ערוך (סעיף א') כתב: "תוקעין על סדר הברכות למלכיות תשר"ת

פעם אחת, ולזכרונות תש"ת, ולשופרות תר"ת, ועכשיו נוהגים לתקוע למלכיות תשר"ת שלש פעמים, ולזכרונות תש"ת שלש פעמים, ולשופרות תר"ת שלש פעמים",

ומפורש שנהגו העם לתקוע למלכיות שלש פעמים תשר"ת וכו' דלא כתלת עמודי ההוראה שתוקעין למלכיות תשר"ת פעם אחת, ומרן ז"ל מסכים עמם ודוק.

ובהיותי בזה ראיתי בספר ערוך השולחן שם (סימן תקצ"ב אות ג') שכה כתב: רבינו הבית יוסף כתב שאצלם תקעו למלכיות שלש פעמים תשר"ת, ולזכרונות שלש פעמים תש"ת, ולשופרות שלש פעמים תר"ת ע"ש, וזהו מנהג משונה וזר ואין בו טעם, ובספרו הגדול לא נזכר זה כלל, ונראה שיש בכאן איזה טעות מהדפוס, והכוונה תשר"ת תש"ת למלכיות, וכן ולזכרונות, וכן לשופרות, וכמו שאנחנו עושים גם היום ברוב המקומות וכ"כ הגרי"ב עכ"ל. [הגרי"ב שציין היינו הגהות רבי ישעיה ברלין ז"ל לשלחן ערוך שם, אבל הוא לא כתב שיש טעות הדפוס בשלחן ערוך ע"ש].

ועם שאיני כדאי כלל, כל כי האי לענ"ד צ"ע, ואם משום שלא נזכר הדבר בבית יוסף, לא קשיא שכבר כתב הגאון אדמו"ר רבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל בספר לבושי צדקה (סימן ס"ה סנ"א די"ט ע"ד): "ויש הרבה כיוצא שיש דינים בשלחן ערוך שלא נתבאר מקום מוצאו בבית יוסף כנודע", וכבר קדם וכתב כן הגאון המובהק רבי אברהם הלוי ז"ל בשו"ת גינת ורדים אה"ע (כלל ד' סימן ל') והביאו דבריו בספר יד מלאכי (כללי מרן אות ה'), ובספר המעלות לשלמה (דצ"ט ע"א) ע"ש. ומצאתי כן במאמר מרדכי שם ודוק. [ועיין בענין הנ"ל בספר טהרת המים (מערכת פ' כללי הפוסקים אות קע"ט), ושם בשירי טהרה (מערכת ס' כלל נ"א) ע"ש. מיהו עיין ש"ך חו"מ (סימן א' אות ט') במה שטען על הסמ"ע שמרן בבית יוסף לא הביא דברי התוספות ע"ש, ועוד עיין ש"ך שם חו"מ (סימן ע"ג אות ו'). ועיין שו"ת פני יצחק ח"ה (בהשטות דק"ע ע"ד) וצ"ע, ובספר שדי חמד (מערכת ל' כלל קמ"א אות י"ב ד"ס ע"ג) וצ"ע].

וכזאת תראה עוד שמרן ז"ל בשלחן ערוך או"ח (סימן תרל"ט סעיף ח') כתב: "נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה".

ובספר שלחן גבוה שם (אות כ"ב) כתב שזו סברת רבינו תם ז"ל, והמגיד משנה הלכות סוכה (פ"ו הי"ב) כתב שכן נהגו העולם כדעת רבינו תם, וכן כתב מרן בבית יוסף שכן פשט המנהג, ואף על גב דמסקנת התלמוד בסוכה (מ"ה ב') וכן פסקו הגאונים הרי"ף הרמב"ם והרא"ש שמברך בכל שעה ושעה שנכנס לסוכה, "סתם מרן ז"ל כרבינו תם כיון שכבר נהוג עלמא כוותיה" וע"ש.

ומתבאר כוחו הגדול של המנהג שפסק מרן ז"ל כרבינו תם ז"ל שנהגו כמותו, אף שהוא לא כסוגיית התלמוד ופסק תלת עמודי ההוראה ועמם הגאונים ז"ל שדבריהן דברי קבלה וכו', ודוק היטב.

ה. ידועה מחלוקתם של ראשונים כמלאכים נ"ע אם יש לקדש בליל שבת בבית הכנסת עבור אורחים, דרבים מרבתינו הראשונים ז"ל סוברים דאחר דאין קידוש אלא במקום סעודה והאורחים אינם יוצאים ידי חובה, כי אינם אוכלים שם, אם כן הברכה לבטלה, וככתוב בספר המנהיג (הלכות שבת סימן י"ד דף קמ"ג) ועיין בכל המצויין בהערות שם שם.

גם רבינו יעקב ז"ל בטור אורח חיים (סימן רס"ט) תמה מאד על מנהג העושים קידוש בית הכנסת, וכתב: "ונוהגין בכל המקומות שהשליח צבור מקדש בבית הכנסת, ואני תמה היאך נתפשט מנהג זה דהא קיימא לן כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה וכו', וכיון דהשתא ליכא אורחין דאכלי התם קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה, ואי איישר חילי אבטל מנהג זה,

ושכן כתב רב האי גאון ז"ל דאין לקדש בבית הכנסת אם אינם אוכלים שם, ועיין שו"ת יכין ובוועז ח"א (סימן קי"ח ד"ל סע"א) ע"ש.

ומרן ז"ל בשלחן ערוך שם (סעיף א') כתב: "נוהגין לקדש בבית הכנסת וכו' ועכשיו אף על גב דלא אכלי אורחים בבי כנישתא לא בטלה התקנה, זהו טעם המקומות שנהגו לקדש בבית הכנסת, אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת וכן מנהג ארץ ישראל".

הרי שאף במנהג זה שרבותינו כתבו עליו שקרוב להיות ברכה לבטלה וכנ"ל, עם כל זה לא כתב מרן ז"ל שצריך וחייבים לבטלו ולעקר, אלא הוציאה בלשון רכה יותר טוב להנהיג, ולשון זה מלמד דרך לכתחילה הוא ואין בו איסורא אלא זהירות בעלמא וכמו שלימדנו מרן ז"ל עצמו בבית יוסף או"ח (ס"ס ח', וס"ס תמ"ה) ובבית יוסף אה"ע (סימן קכ"א) ע"ש.

וזו לשון הגאון המובהק מברודי ז"ל בשו"ת מחזה אברהם או"ח (סימן מ"ד דנ"ב ע"ד): "ומדכתב לשון טוב נראה שאין בזה חיוב רק זהירות בעלמא, וכמו שכתב ט"ז אה"ע (סימן קנ"ה סק"ט) ומדכתב טוב לבדוק משמע חומרא בעלמא, ועיין בבית יוסף אה"ע (סימן ק"ב וסימן קכ"א) שכתב דטוב להזהר משמע חומרא בעלמא, ובשו"ת חכם צבי (סימן י"ד) כתב כיון שמהר"ם כתב הלשון כי טוב משמע דרך עצה טובה בעלמא היא ולא חיוב והובא בפתחי תשובה חו"מ (סימן י"ד) וע"ש, והגאון מהרש"ם ז"ל בספר עין הרועים (דס"ח ע"ג) כתב: "פוסק שכותב לשון טוב" להזהר משמע ודאי לכתחילה ככתוב בבית יוסף אה"ע (סימן קכ"א), וחלקת מחוקק ובית שמואל אה"ע (ר"ס ס"ו) ע"ש, ועיין בזה בספר תבואות שור (סימן י"ט אות י"ט), ולגאון רבי חיים פאלאגי ז"ל בספרו כל החיים (די"ט ע"ב אות א'), ולגאון אדמו"ר רבי צדוק הכהן מלובלין ז"ל בספרו אור זרוע לצדיק (דל"ד ע"ד), ועיין בזה בארוכה בחיבורי שלום יעקב (סימן ט') וצרף לכאן. [ועיין לקמיה בסמוך אות ו'].

ו. מרן ז"ל בשלחנו הטהור או"ח (סימן ש"כ סעיף י"ח) כה כתב: "חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדופנה שמוציאין בו היין, יש מי שמתיר אף על פי שאי אפשר שלא יסחוט, והוא שלא יהא תחתיו כלי דכיון שאינו נהנה בסחיטה זו הוי פסיק רישא דלא ניחא ליה ומותר, וחלקו עליו ואמרו דאף על גב דלא ניחא ליה כיון דפסיק רישא הוא אסור, והעולם נוהגים היתר בדבר, ויש ללמד עליהם זכות, דכיון שהברזא ארוכה חוץ לנעורת ואין יד מגעת לנעורת מותר, מידי דהוי אספוג שיש לו בית אחיזה, ולפי שאין טענה זו חזקה ויש לגמגם בה, טוב להנהיגם שלא יהא כלי תחת החבית בשעה שפוקקים הנקב" עד כאן לשון מרן ז"ל.

והנה המתיר הוא רבינו נתן בעל הערוך ז"ל כנודע, הסובר דפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר, והיא סברה יחידאה, כי רוב ככל הפוסקים חולקים וסוברים דאסור וכנודע עיין שו"ת רדב"ז (החדשות סימן תשל"ט), ובספר אליה רבה (סימן של"ו אות ה') ועוד.

וכשמרן ז"ל ראה שמנהג העולם להיתר, לא בקש לבטל המנהג ולעוקרו, אלא כתב ללמד זכות על מנהג זה ב"טענה שאינה חזקה ויש לגמגם בה" כלשונו שלו, וסיים טוב להנהיגם שלא יהיה כלי תחת החבית בשעה שפוקקים הנקב, וכנ"ל.

ומדכתב מרן ז"ל והשתמש בלשון טוב להנהיגם, הוי אומר שאינו מעיקר הדין, וכמו שמרן ז"ל עצמו לימדנו במקומות הרבה שכל שרבותינו הפוסקים נוקטים לשון "טוב", לאשמועינן אתו דאינו מעיקר הדין ואין בזה חיוב אלא רק זהירות בעלמא לכתחילה, עיין למרן ז"ל בבית יוסף או"ח (ס"ס ח' ד"ה כתוב, וס"ס תמ"ה), ואה"ע (סימן קכ"א), וכן כתבו ב"ח או"ח (ס"ס קצ"ז), ואליה זוטא (סימן כ"ה אות ה'), ובספר יפה ללב ח"א (סימן כ"ה סוף אות י"ז) כתב: "כיון דלהדיא כתב "טוב" וכו', מבואר שהוא על צד הטוב ולא מדינא

וזו פשוט", ועיין בארוכה בשו"ת כוכבי יצחק ח"ג (דרל"ה סע"ב) ע"ש. [ולעיל בסמוך סוף אות ה'].

וחושבני שהמעייין הישר מבקש האמת הרבה ילמד לקח ויפיק תבונה איך צריכה להיות ההנהגה במנהגי ישראל, וילמד קל וחומר ומה באיסורי שבת דחמירי טובא שהרי אפילו באיסורי דרבנן דשבת יש להחמיר כמפורש במסכת סוכה (ט"ז ב') ובכל הנזכר לקמיה פרק ד', ובכל המצויין בחיבורי ברכי נפשי ח"ב (דף קנ"א) ע"ש, עם כל זה אף שהמנהג היה כנגד כמעט כל הפוסקים, מרן ז"ל לימד עליו זכות ב"טענה מגומגמת שאינה חזקה", קל וחומר על מנהגים שיש להם הרבה על מה שיסמוכו, שאין לבטלם ואדרבה יש לקיימם ולהעמידם, וכבר הארכתי בחיבוריי הרבה בזה ולדוגמא עיין בסוף חיבורי תפארת יצחק (קונטרס תורת המנהגות), ובחיבורי מאמר יעקב (סימן כ' - כ"ג), ובחיבורי מנוחת שלום חלק שביעי (סימן א'), ובשאר חיבוריי בארוכה וז"ב.

ז. וכתב רבינו הטור או"ח (סימן של"ז): "מותר לרבץ הבית כיון שאינו מכויין להשוות גומות אלא שלא יעלה האבק, ובעל הלכות גדולות ז"ל התיר גם לכבד הבית בכל מקום, והרמב"ם ז"ל התיר במקום המרוצף, ואסר כשאינו מרוצף, וחילק בסיכה שכתב אין סכין הקרקע ואין מדיחין אותו אפילו אם הוא מרוצף גזירה אטו שאינו מרוצף דאתו לאשוויי גומות, ור"י ז"ל אסר גם הכיבוד בכל מקום, וא"א הרא"ש ז"ל כתב בתשובת שאלה על כיבוד נוהגין איסור באשכנז, ובארץ הזאת סומכים על דברי רב אלפס, ולא מלאני לבי לאוסרו להם, כי לא היו שומעין לי, ומאחר שנתלין באילן גדול למה אעשה אותם מזידין".

ומבוארת לנו מחלוקתן של ראשונים כמלאכים ז"ל אם ביום שבת קודש מותר לכבד הבית במקום שאינו מרוצף.

ומרן ז"ל בבית יוסף שם (סד"ה וכתב הר"ן) כתב: "ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והרא"ש מסכימים לאסור לכבד קרקע שאינו מרוצף הכי נקטינן, אלא אם כן הוא מקום שפשט המנהג להתיר, דכיון דמידי דרבנן הוא ויש להן גדולים על מי שיסמוכו, אין מוחין בידם" ע"כ, ודוק היטב. [ועיין לקמן פרק ד'].

ח. מרן ז"ל בשלחן ערוך או"ח (סימן תצ"ג סעיף ג') כתב: "יש נוהגים להסתפר בראש חדש אייר, וטעות הוא בידם". הרי שמרן ז"ל לא נשא פנים למנהג וכתב עליו שהוא "מנהג טעות".

אבל לא קשיא מידי, שהרי באומרו "יש נוהגים" רצונו לומר שמקצת אנשים נהגו כן ואינו מנהג שפשט אצל הכל, וכנודע משמוש לשון "יש" שבא לומר שרק מעט נוהגים כן [דוגמא לדבר תראה בחיבורי תפארת יצחק (דף מ"ט ד"ה והגאון)], ואכן מפורש הוא בדברי מרן ז"ל בבית יוסף שם שרוב העולם לא נהגו כן להסתפר בראש חודש אייר, ואם כן כל כי האי אין לזה תורת "מנהג" שאין לבטלו, דמנהג היינו שפשט ורובם ככולם עושים ומקיימים אותו כנודע, וכמפורש בשו"ת מהרי"ק (שורש ק"ע): "דבר פשוט הוא שאין ראוי שיקרא מנהג על מיעוט מהאנשים, אלא אחר הרוב דאחרי רבים להטות, ומה שנהגו רוב אנשי העיר הוא יקרא מנהג העיר, ולא מה שלא ינהגו הרוב אלא המיעוט", ועיין שלחן ערוך חו"מ (סימן רי"ח סעיף י"ט), ולגאון רבי חיים פאלאג'י בספרו משא חיים חלק המנהגים (מערכת ר' אות רכ"ט ד"ס סע"ד), ולגאון רבי יצחק אלחנן ז"ל בספרו נחל יצחק חו"מ (סימן ס"א דקכ"ד ע"א) ודוק.

ט. כתב מרן ז"ל בשלחן ערוך יו"ד (סימן ד' סעיף ז'): "ישמעאלים שאינם מניחים ישראל לשחוט אלא אם כן יהפוך פניו לא"ל קיבל"א (דהיינו שיהפוך פניו למזרח) כמנהג חוקותיהם

אינו דומה לשוחט לשם הרים, ומכל מקום ראוי לבטל המנהג ההוא, ולגזור במי שעושה כן הואיל ומקפידין על כך ע"ש.

והנה כאן כתב מרן ז"ל לבטל המנהג, הא נמי לא תברא דמלבד דבלשון ראוי הוציאה, שמשמעותו שטוב ויפה הדבר וכדכתב בספר שערי דעה יו"ד (סימן קצ"ה אות ז' די"ד ע"ד): "מדכתב השלחן ערוך "ראוי", משמע שאינו חיוב אלא שכן ראוי ויפה", ועיין ערוך השלחן שם (אות כ"ב), ולמו"ז הגאון ז"ל בכף החיים יו"ד (סימן פ"ו אות נ"ה) עש"ה.

עוד יש לומר דהכא כתב מרן ז"ל לבטל המנהג, משום דלא מצינו לו שם סמך ושום פוסק שיתיר לעשות כן, אדרבה בכנסת הגדולה (שם הגב"י אות י"ד) הביא מדמשק אליעזר חולין (דע"ג ע"ד) דלרבותינו בעלי התוספות בכהאי גוונא יהרג ואל יעבור ע"ש, ולפיכך כאן פסק מרן ז"ל דראוי לבטל המנהג.

ומה גם דיש מקום לומר דכל מנהג שיש בו סרך עבודה זרה וחירוף וגידוף כלפי שמיא ח"ו, מבטלינן ליה כגון הא, דשאני עבודה זרה דחמירא ויש לשרש אחריה, צא וראה שהגאון הצדיק רבי משה כלפון הכהן זצ"ל, עם שהיה אביק טובא בפסקי מרן ז"ל ויותר מאחרים כמפורסם, הוא ז"ל לימדנו בספרו שו"ת שואל ונשאל ח"ה (יו"ד סימן ק"מ דקס"א ע"ב) שבאיסורי עבודה זרה לא קבלנו הוראות מרן ז"ל וצריכים לעשות כדברי כל הפוסקים, עיין בדבריו במה שהביא מדברי רבינו הכנסת הגדולה ודוק.

ובזה גם יתורץ לנו בפשטות גם מה שכתב מרן ז"ל בשלחן ערוך או"ח (סימן ס"א סעיף י"א) הנ"ל דיש ללמד שלא יאמרו שמע שמע פעמיים, מלבד מה שכתבנו בס"ד לעיל להסביר הדברים ודוק.

ומהאי טעמא נמי לא תקשי לך מה שכתב מרן ז"ל בשלחן ערוך או"ח (ר"ס תר"ה): "מה שנוהגים לעשות כפרה בערב יום הכפורים לשחוט תרגול וכו' יש למנוע המנהג".

הרי שכאן מרן ז"ל כתב בלשון ברורה דיש למנוע המנהג, הא לא קשיא כלל דהלא מרן ז"ל בבית יוסף שם כתב בשם הרמב"ן ז"ל שיש לאסור למנהג זה משום דרכי האמורי ע"ש, ואחר דהוא איסור תורה, אף מרן ז"ל דעתו לבטל מנהג כזה, ולא אמר מרן ז"ל דמנהג במקום איסור ויש להם על מי לסמוך דשבקינן ליה, אלא באיסורים דרבנן דוקא וכמפורש לו בבית יוסף או"ח (סימן של"ו) וכדכתבנא לעיל. [ומה גם שכבר הזכרנו לעיל בסמוך שמנהג דאית ביה סרך עבודה זרה שאני ודוק].

י. וכיוצא בזה ממש תמצא למרן ז"ל בבית יוסף יו"ד (סימן קע"ג) שכה כתב: "וכל זה לדעת רבינו הטור דסבירא ליה כהרא"ש דפסק כטרשא דרב נחמן, וכתב הרב המגיד שכן דעת הרשב"א, ובעל המאור, אבל הרי"ף והרמב"ם והרמב"ן סוברים דלא קיימא לן כטרשא דרב נחמן". והוסיף מרן בבדק הבית שם: "ולענין הלכה פשוט המנהג להתיר בטרשא דרב נחמן, והלך אחר המנהג כל שכן שהוא להקל בדרבנן" ע"כ.

וכבר כתבתי לעיל (אות ד') שדרך מרן ז"ל לפסוק כרי"ף והרמב"ם שהם תרי מגו תלת עמודי ההוראה ואפילו כנגד רבים כנודע וכנ"ל, וכאן מרן ז"ל פסק כרא"ש ז"ל נגד הרי"ף והרמב"ם, דגדול כח המנהג, ורבינו החבי"ב ז"ל בכנסת הגדולה שם (הגב"י אות ז') כתב משם רבי אברהם די בוטון ז"ל בעל לחם משנה בתשובותיו לחם רב (סימן י"ד) כיון דפשט המנהג כן אין המוחזק יכול לומר קים לי כרי"ף וכרמב"ם ומוציאין מידו, ודוק היטב.

והגאון מדמשק, המובהק בהוראה, רבי יצחק אבולעפיה ז"ל בשו"ת פני יצחק ח"א (יו"ד סימן ז' דכ"ח ע"א) גם הוא עמד בדין איסור ריבית כנ"ל, וכה כתב: "והגם ששאר כל הפוסקים פליגי עליהו, ודעת רובא דרבוותא קמאי ובתראי דבכל כהאי גוונא הוי ריבית

קצוצה וכו', עם כל זה כיון דמצינו דעת גדולי הראשונים דהם מן הדין מתירים לגמרי, ולעומת זה רבים אוסרים, ואית מינייהו הסוברים דאסור מדרבנן דוקא, והוי אבק ריבית, אם כן כיון דנהוג תגרי ישראל בהיתר הלואה מגוי על ידי שליח הא ודאי דסמכו בזה על דעת המתירים דסבירא להו דמדינא שרי בכל גוונא, ומנהגם הרי הוא שריר וקיים, כיון שיש להם על מה שיסמוכו" עכ"ל.

ובפני יצחק שם עוד האריך בזה שדעת הפוסקים בכהאי גוונא דבאיסור דרבנן ויש על מי לסמוך ונהגו כן שבקינן להו, כדכתב בתשובות זרע יעקב (סימן ה' ד"ט ע"א) ודחה שם דברי הפרי חדש ז"ל שאוסר בכהאי גוונא, והביא דברי הגאון האדיר רבי יוסף רפאל חזן ז"ל בספר חקרי לב יו"ד (ח"ב סימן י"ג די"ט ע"א) שכתב: "ואף אם היה המנהג להתיר בקצת מקומות - אין בידו לומר דאין לסמוך על המנהג, כיון שיש להם על מה שיסמוכו הרשב"א והר"ש ור"י, ואף שהאוסרים רבו עליהם, כיון שסמכו והנהיגו כדעת המתירים וכמבואר בתשובות הריב"ש (סימן רנ"ו) עכ"ל".

ואכן כנודע זו שיטתו הברורה של הגאון חקרי לב ז"ל שכל שיש למנהג על מה שיסמוך - אין מבטלים אותו ח"ו, ועיין חקרי לב יו"ד ח"א סימן קצ"א דרס"ב סע"ב): "גם זאת שכבר נתפשט המנהג להתיר, דאין לבטל מנהג שיש לו על מה לסמוך, והם אמרו אם ההלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר ואף על פי שאינם נביאים בני נביאים הם", ועיין עוד בחקרי לב מהדורה בתרא (יו"ד סימן ד') ונתבאר במקומו בס"ד, ולפי שעה עיין בסוף חיבורי תפארת יצחק (קונטרס תורת המנהגות) ע"ש.

והגאון חקרי לב ז"ל כך דעתו ושיטתו אפילו נגד פסק מרן ז"ל, כמו שתראה לו שבספרו חקרי לב אור"ח (ס"ס י') כה כתב: "ומיהו למנהגינו שנהגו הנשים לברך על הלולב מה שאין כן בשאר מצוות עשה שהזמן גרמא, ולא מחינן בידיהו כיון שיש להם על מה שיסמוכו, על דעת הסוברים דיכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא", ועיין בחיבורי מנוחת שלום ח"ז (סימן ו' אות מ'), ובחיבורי שלום יעקב (סימן ט' דף קנ"ח ואילך), ונתבאר בחיבורי כת"י ברכת חיים בס"ד.

פרק ב

ודע שהתבוננתי וראיתי דמפליא הדבר שבכל המקומות הנ"ל שהבאנו שדעת מרן ז"ל היתה שנכון וראוי לבטל המנהג - לא הסכימו עמו חכמים וחלקו על זה, ונתקיימה המליצה [וכמדומה דמטו לה משמיה דרבינו החתם סופר ז"ל] "בכל מקום שיש רודפים - יש גם מצילים" וכדלקמיה בס"ד.

א. הנה ההיא דסימן ס"א שכתב מרן ז"ל דיש ללמדם שלא יאמרו פעמיים שמע ישראל, עיין בב"ח (שם) שהאריך לחלוק וסיים: "ועל כן אין לשום חכם וגדול לבטל המנהג במקומות ומדינות שנהגו כן, ודלא כבית יוסף" ע"ש, והסכים עמו האליה רבה (שם), ועיין משנה ברורה (שם אות ד') ודוק.

ב. ועל מה שכתב רבינו הטור ז"ל (סימן ס"ח) דטוב ויפה לבטל מנהג הקרובין שנוהגים לאמרו בברכת קריאת שמע, ומרן ז"ל בשו"ע (שם) כתב דנכון למנוע המנהג, עיין בב"ח שם שהאריך להעמיד המנהג וחתם דבריו: "ורבינו הטור מתוך שהיתה דעתו נוטה לבטל הקרובין וכו', לא שם לבו למה שכתב הרא"ש ושרא ליה מאריה", ראה נא ראה כמה כאב לו לרבינו הב"ח ז"ל ביטול מנהג זה עד שהטיח וכתב לשון זו על חד מגדולי קמאי רבינו הטור ז"ל, ולפי מיעוט ידיעתי אינני יודע אם ימצא כזאת בשום מקום לכתוב כי האי לישנא על רבינו הטור ז"ל, והמבין הרבה יש לו ללמוד ולהבין...

ג. גם על מה שכתב מרן ז"ל (סימן קי"ב) שלא יאמרו קרובץ בתפילת העמידה, הנה עיין במשנה ברורה (שם אות ג') שכתב: "ובתשובת רדב"ז ח"ג (סימן תקל"ב) האריך גם כן להתיר לומר, ועיין שם שהזהיר מאד לבלי לשנות המנהג, וכתב שיש בידו קצת שאלות ששאל אחד מן הראשונים מן השמים על ידי התבודדות ותפילות והזכרת שמות והיו משיבין לו על שאלותיו, והשיבו לו שמוטר ועיין בב"ח שהאריך בזה, וכן בשו"ת חות יאיר (סימן רל"ח) שיש לומר פיוטים, ואין לשנות" עכ"ל.

ד. והוא הדין על מה שכתב רבינו הטור ז"ל (סימן רס"ט) דיש לבטל מנהג הקידוש בבית הכנסת. הנה עיין בבית יוסף ובמשנה ברורה שם שהרבה מרבתינו הקדמונים ז"ל יישבו המנהג וכן נהגו.

ומצאתי בספר אור זרוע ח"א (סימן תשנ"ב אות ט'): "אשר כתבת שאודיעך סמך לאותם שוטים מקידוש של בית הכנסת אחרי שאין יכולין לצאת באותו הקידוש ואורחין אין כאן. צר לי עליך והיטב חרה לי כי נתת את פיך להחטיאך. ותמיה אני על חכם ונבון כמוך שהיית רשאי להוציא דבר מפוך, הלא ידעת כמה גאוני גאונים וקדושי עליון רבותינו במגנצא ושבורמישא ושבשפירא הלא משם יצאה תורה לכל ישראל, הלא נהגו מיום שנוסדו כל הקהילות שבריינוס ושכל ארץ אשכנז ומלכיות שלנו נהגו כן אבותינו ואבות אבותינו צדיקים קדושים חכמים מחוכמים, ועתה אתה כותב עליהם "שוטים", והלכה אומרת (ירושלמי פסחים פ"ד ה"א) ואתם מכיון שנהגו אבותינו נוחי נפש אל תשנו ממנהג אבותיכם, כי לא דבר רק הוא, ואם הוא רק מחסרי הבינה ומריקי המוח הוא ריק, שאבותינו נהגו כדין וכתורה, כי תקנת התנאים והאמוראים הוא לקדש" וכו' וכו'.

והאריך שם באור זרוע בטעמים ונימוקים הרבה להעמיד המנהג לקדש בבית הכנסת במקום שאין אורחים עיין שם באריכות, וסיים: "ואתה איש נבון וחכם, תיכף לזכרך ברכה שמורה וערוכה ברמ"ח אברייך ותהיה דעתך נמוכה נגד רבותיך נוחי נפש, למען תאריך ימים ושנים בעסק התורה ובקיום המצות כחשקי אוהבך כלבך, יצחק בר משה" עש"ב.

ועזרני השי"ת ומצאתי עוד קדמון שאף הוא סובר כן מר ניהו רבה רבי אברהם ן' טוואה ז"ל, ניץ ונכד לרשב"ץ ז"ל, שכתב בתשובתו שבספר התשב"ץ ח"ד (טור ג' סימן ל"ב ד"ט ע"ג): "אבל מה שכתבת שנהגו [המקדשים בבית הכנסת] שאין מטעמים הכוס אפילו לקטן, בזה הפריזו על המדה וקרוב להיות ברכה לבטלה, והיה ראוי לבטל מנהג זה אם יש אפשרות לבטלו בלא מחלוקת, אבל אם יש בזה חשש מחלוקת ראוי להניחם על מנהגם, כי אין צריך לכופ אותם לבטל המנהג אלא בדבר שיש בו איסורא דאורייתא כמו שאמרו במסכת ראש השנה (ט"ו ב') כי נהגו במקום איסור מי שבקינן להו, אבל בדבר שהוא מדרבנן אף על גב דחז"ל אסמכוה אקרא אם נהגו בו היתר לא כייפינן להו לבטל מנהגם, כי יהיה בזה חשש מחלוקת, וכן כשיודעין בהם שאינם מקבלין שבקינן להו ולא אמרינן להו מידי וכדאמרינן בביצה (ל' א') גבי תוספת יום הכפורים, וענין זה דאיסור ברכה לבטלה אינו מדאורייתא אלא מדרבנן וכמו שכתב רבינו תם ז"ל ולפיכך התיר לנשים לברך על מצות שהן פטורות מהן, ואף על גב דבהא לא קיימא לן כוותיה, מכל מקום במה שכתב שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן אין לפקפק בו כלל, ולכן על כל כהאי גוונא אם נהגו ויש חשש מחלוקת מניחים אותם על מנהגם" עכ"ל, ועוד עיין שם שם (סימנים ז' - י"א) ודוק. [ומה שהקשה עליו הגאון רבי יוסף ענגיל ז"ל בספרו גליוני הש"ס פסחים (נ' ב'), לא קשיא מידי וכדכתיבנא בס"ד בחיבורי תפארת יצחק (קונטרס תורת המנהגות דקכ"ג ע"א) ע"ש וז"ב].

והרבה יש ללמוד מדבריו ז"ל חדא דאם נהגו לקדש בבית הכנסת ישארו במנהגם, כל שיש חשש מחלוקת, ועוד מפורש שהוא ז"ל סובר שמנהג במקום איסור דרבנן שבקינן ליה, וזה כהכרעת מרן ודעימיה ז"ל דלקמן פרק ד' ע"ש.

ותו דאומרים זאת גם באיסור דרבנן אף על פי שיש לו אסמכתא דקרא דבעלמא הוא חמיר טפי וכדכתיבנא בס"ד בארוכה בחיבורי ברית יעקב (סימן י"א סוף אות ב') ע"ש, ובחיבורי כנסת יעקב (דף רל"א), ובחיבורי זכות יצחק ח"ב (סימן כ"ו), ובחיבורי ברכי נפשי ח"א (סימן ד' דף ל"ב), ושם ח"ב (סימן ט' אות ד') ונתבאר במקומו בס"ד.

וגדולה מזו מצאתי שעם שמרן ז"ל כתב "יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת וכן מנהג ארץ ישראל", רבנן בני ספרד ז"ל הבאים אחריו, שראו צורך להנהיג לקדש בבית הכנסת בליל שבת, עמדו ותיקנו שלכתחילה יקדשו בבית הכנסת לצורך האורחים, ולא רק במקומות שנהגו כן מקדמת דנא, אלא אפילו באותם מקומות שמעולם לא היה מנהג זה - הורו להם שיקדשו בליל שבת בבית הכנסת, וכמבואר בארוכה לרבה של קושטא הגאון רבי יעקב ארגואיטי ז"ל בספרו שו"ת ירך יעקב או"ח (סימן ל"א) עיין שם שהאריך מאד מאד בדבר, ובכל דברות רבותינו ראשונים ואחרונים בדנא פתגמא וכל רו לא אניס ליה, וכתב שבערי בולגריה יקדשו בליל שבת בבית הכנסת, עיין שם נתאיו.

וכזאת ממש הנהיג תקן ועשה הגאון מירושלים רבי אליהו חזן ז"ל כאשר היה רבה של נא אמון במצרים כמפורש לו בספר תשובותיו תעלומות לב ח"ג (סימן כ') ע"ש, ועיין בחיבורי תרנן לשוני (סימן ה') מה שהוספנו בענין זה וצרף לכאן ודוק.

הרי שגדולה מזו נמצינו למדים, והוא דרבנן בני ספרד ז"ל לעת הצורך הנהיגו לכתחילה לברך אף שלא כמרן ז"ל, וגם במילי דברכות פסקו והורו לברך, אף כאשר אין דעת מרן ז"ל נוחה ומסכמת בדבר, ודוק היטב.

ה. גם בענין זה שכתב מרן ז"ל שטעות היא ביד הנוהגים להסתפר בראש חודש אייר כנ"ל, רבו גם רבו המצילים והמקיימים מנהג זה, וכבר בן דורו של מרן ז"ל, הוא רבינו הרדב"ז ז"ל בתשובותיו (סימן תרפ"ז) חלק בתוקף על מרן ז"ל, ועל מה שכתב "שהוא מנהג טעות", כתב עלה "ואינו נכון כלל", והעיד הרדב"ז ז"ל על עצמו שהוא מסתפר בראש חודש אייר ושכך גם מנהג רוב העולם ע"ש. [ויש להבין שמרן ז"ל העיד שמנהג רוב העולם לא להסתפר בראש חודש כנ"ל, ודוחק לומר מר כאתריה ומר כאתריה וצ"ב].

ואחרי הרדב"ז ז"ל החזיק גם תלמידו הגדול מהריק"ש, הוא רבינו יעקב קאשטרו ז"ל, שבספר תשובותיו אהלי יעקב (סימן צ"ח) כתב: "מטעם זה אני נוהג להתיר התספורת ביום ראש חודש אייר למי שנהג כן, דאדעתא דהכי קבלו המנהג, ושלא כדברי מי שכתב "שטעות הוא בידם" וכו', וכיון שעל דעת זה קבלו המנהג שיסתפרו בראש חודש אין להוסיף באיסורם" עכ"ל.

ומהריק"ש ז"ל גם בספרו ערך לחם על שלתן ערוך או"ח (סימן תצ"ג) חלק על מרן ז"ל וכתב כנ"ל: "ולי נראה דכיון שעיקר הדבר תלוי במנהג במקום שנהגו כן להסתפר בראש חודש אייר אין מוחים בידם דאדעתא דהכי קבלהו" עכ"ל, ומן התימה שלא הזכיר דברי רבו המובהק הרדב"ז הנ"ל. [למהריק"ש ז"ל היו כל תשובות הרדב"ז גם אותם שנדפסו אחר פטירתו ודוק].

ומו"ז הגאון ז"ל בספר כף החיים (שם אות ט') על דברי מרן ז"ל וטעות הוא בידם כתב: "מהר"ם די לונזאנו כתב דמנהג הגון הוא, וכן כתב מהריק"ש [כנ"ל], ויפה כתב, כן כתב פרי חדש, וגם הרב כנסת הגדולה כתב דמנהגם כמהר"ם די לונזאנו, וכן כתב הרב פחד יצחק

[ערך עומר (דס"ג ע"ב) ושכך נהגו בק"ק מנטובה ופירארה להסתפר בראש חודש אייר] והביא דבריו בספר עיקרי הד"ט (סימן כ"א אות ט') "עכ"ל.

צא וראה שעם שמרן ז"ל כתב על מנהג ישראל "מנהג טעות הוא", דהיינו שאין לו קיום ויש לבטלו, כמה מקיימים ומאשרים מנהג זה ועשו כמותו, והבן כח מנהג ישראל, ודוק היטב.

ובנדון דידן פלא תראה, דהגאון רבי חיים סתהון ז"ל בספרו היקר ארץ חיים שם (דל"ז ע"ג) הביא דברי רבה של עיר הקודש צפת ת"ו מר ניהו רבה הגאון רבי עזרא מלכי ז"ל שבספרו מלכי בקודש (דמ"ה ע"א סד"ה וכן) כתב ליישב ולנעמיד מנהג זה של המסתפרים בראש חודש אייר, ואחר כך כתב: "אנחנו בצפת נהגנו שלא להסתפר עד ל"ד בעומר בבוקר, וחזינא דרוב העיר מסתפרים בראש חודש אייר, והמיקל לא הפסיד, כמו שכתב הרב פרי חדש ז"ל והרבה מן המפרשים" עכ"ל. [הרב פרי חדש היה גיסו של הרב מלכי בקודש].

ונפלא שאפילו בעירו של מרן ז"ל היא העיר צפת ת"ו, לא עשו כדברי מרן ז"ל שמנהג זה טעות הוא, ורוב אנשי העיר צפת נהגו להסתפר בראש חודש אייר ודוק היטב. [ובחיבורי מנוחת שלום ח"ז (ס"ס ב') הבאתי קרוב לשלשים מנהגים שבעיר צפת עשו שלא כדעת מרן ז"ל ע"ש].

ודע שדברי מהר"ם די לונזאנו נמצאים בספרו שתי ידות (דנ"א ע"ב), אבל אין הם דבריו שלו כלל, אלא הדפיס שם להשלים הגליון תשובת הרדב"ז הנ"ל (ושם מספרה אלף תתקל"ה), ולא ידעתי מדוע רבינו הפרי חדש לא אמרה בשם אומרה שהוא הרדב"ז, ותו יש בזה נפקא מינה שאין כאן שתי דעות ולאפושי בגברי, ותו דעת הרדב"ז משקלה גדול יותר וצ"ב, ועיין גם לגאון רבי אהרן אמריליו ז"ל בספרו פני אהרן או"ח (סימן י"ט) ואילך מה שכתב בענין זה, ציינו בארץ חיים שם.

וסיים בארץ חיים שם: "בזמנינו נהגנו על פי דברי רבינו האר"י ז"ל שלא להסתפר כלל מערב פסח עד ערב שבועות", וכן כתב בכף החיים שם, וכן מנהגנו.

ו. וכן מנהג הכפרות עם שמרן ז"ל בשלחן ערוך (סימן תר"ה) שללו במוחלט, וידוע בדפוס ראשון כתב בכותרת הסימן לשון בוטה על מנהג זה עיין בזה בחיבורי ברית יעקב (סימן מ"א בהערה ד') ע"ש, ועם כל זה רבינו האר"י ז"ל החזיק במעוז המנהג והפליג במעלתו וחשיבותו, ועיין למו"ז הגאון ז"ל בכף החיים (שם אות ה' ואילך), וכן פשט המנהג בעוז ותעצומות בכל תפוצות ישראל עד היום הזה.

ז. גם מה שכתב מרן ז"ל ביורה דעה (סימן ד') שראוי לבטל מנהג השוחטים לא"ל קביל"א - הנה עיין בכף החיים (שם אות נ"ד) שכתב מו"ז הגאון ז"ל: "ובזמננו אין לחוש לכך כן כתבו הרדב"ז ח"א (סימן קס"ב), והגאון חיד"א בברכי יוסף (אות ג'), פתחי תשובה (אות ד'), זבחי צדק (אות כ"ז) ע"ש.

הרי לנו מפורש ומבואר באר היטב שכל אותם מנהגים שמרן ז"ל עם שמעיקר הדין לא שללם ורק כתב שנכון וראוי לבטלם כנ"ל, מכל מקום מצינו רבים המצילים ומאשרים המנהג ושינהגו כן לכתחילה, והרי לך כמה גדול כוחו של מנהג והבן.

ח. אוסיף כאן שהנה בטור או"ח (סימן מ"ו) מבוארת מחלוקתן של רבותינו הראשונים ז"ל בענין אמירת ברכות השחר למי שלא התחייב בהם כגון שלא שמע קול התרנגול או שלא ישן בלילה, ומרן ז"ל בבית יוסף בסוף דבריו כתב: "והר"ן כתב שסדר ברכות הללו שמברכים בשחרית בבית הכנסת ברכות השבח הן על מנהגו של עולם ואפילו לא שמע שכוין מברך עליו וכן בכולן, ומנהגן של ישראל תורה היא כך כתב הרמב"ן ז"ל, אבל הרמב"ם כתב

"נהגו העם כרוב ערינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בבית הכנסת בין נתחייבו בהן בין לא נתחייבו בהן, וטעות הוא ואין ראוי לעשות כן, ולא יברך ברכה אלא אם כן נתחייב בה", עכ"ל, וכיון דאיכא פלוגתא במילתא אין לברך ברכה אלא אם כן נתחייב בה, ונראה לי שטוב לאמרה בלא הזכרת השם". וכן פסק מרן ז"ל בשלחן ערוך שם (סעיף ח'): "כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן, כגון שלא שמע קול תרנגול, או שלא הלך, או לא לבש, או לא חגר, אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם".

אבל כבר נודע שמנהג כל בית ישראל בכל תפוצותיו, בני ספרד ואשכנז שמברכים כל ברכות השחר בשם ומלכות ואפילו לא נתחייבו בהם, ועיין בספר ארץ חיים שם (סימן מ"ו) ובדברי מו"ז הגאון ז"ל בכף החיים שם, ובדברי דו"ז הגאון רבינו יוסף חיים ז"ל בספרו שו"ת רב פעלים ח"א (י"ד סימן נ"ד) ושם ח"ב (או"ח סימן ח'), וגדולה מזו אף ק"ק בני תימן יצ"ו שאדוקים ודבוקים טובא בפסקי הרמב"ם ז"ל כנודע, מעולם ומשנים קדמוניות לא עשו כדבריו אלא ברכו ברכות השחר אף אם לא נתחייבו בהם, ונתקיימו דברי רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל "ומנהגן של ישראל תורה היא", ואתה דע לך.

ויש לעמוד ולהבין הכרעת מרן ז"ל שאחר שנחלקו בדבר יברך ברכות השחר בלא הזכרת השם, שהרי לימדונו רבותינו הראשונים כמלאכים, והכי קיימא לן שבמקום מנהג לא אומרים ספק ברכות להקל ומברך בשם ומלכות, ועיין בחיבורי ברכי נפשי ח"א (סימן י"ד) וצ"ע.

גם יש להבין שלכאורה מרן ז"ל נטה ממה שבשאר מקומות פוסק כמנהג העולם וכמו שהארכתי לעיל והבאתי מדברי מרן ז"ל בסימן קצ"ז, וסימן תע"ד, וסימן תקצ"ב, וסימן תרל"ט, שפסק כמנהג העולם אף נגד תלת עמודי ההוראה כנ"ל, וי"ל.

ט. עוד אוסיף בענין דידן, דהנה רבינו הטור ז"ל או"ח (סימן נ"ט) כתב: "קדושה שביוצר כתב הרמב"ם ז"ל שאין היחיד אומר אותה וכן כתב רב נטרונאי, וא"א הרא"ש ז"ל כתב שיחיד יכול לומר שאינו בא עתה לקדש אלא סיפור דברים היאך המלאכים מקדשים ולא דמי לקדושה שבתפילה שאומר נעריצן שאותה ודאי אינה בפחות מעשרה, והכי איתא במסכת סופרים קדושה שביוצר אור ושבסדר קדושה יחיד אומר אותה שאינה אלא סיפור דברים" ע"כ.

ומרן ז"ל בבית יוסף שם כתב שכדברי הרא"ש כתב רבינו יונה, והוסיף: "ומנהג העולם כרבינו יונה והרא"ש ז"ל ואפילו פחות מבן שלוש עשרה שנה אומר אותה, אבל בספר הזוהר כתוב שאין היחיד אומר קדושת יוצר, ואף על פי שהעולם נהגו לומר קדושת יוצר ביחיד נראה לעניות דעתי שמאחר שאין דבר זה מפורש בתלמוד, יש לנו לתפוס כדברי ספר הזהר וכמו שכתבתי בסימן ל"א בדין הנחת תפילין בחול המועד וכו', וכן כתוב בתרומת הדשן דקדושה שביוצר ובסדר קדושה יש ליחיד לאמרו בניגון ובטעמים ותו אין קפידא אפילו למאן דאמר אין היחיד אומר אותם וכבר נזכר זה בתשובת הרשב"א שכתבתי בסמוך, וכן ראוי לנהוג".

ושם בשלחן ערוך (סעיף ג') כתב מרן ז"ל: "יש אומרים שקדושה שביוצר יחיד אומרה, לפי שאינה אלא סיפור דברים. ויש אומרים שיחיד מדלגה, ואינה נאמרת אלא בציבור. ויש לחוש לדבריהם וליזהר שיחיד יאמרנה בניגון וטעמים כקורא בתורה" והוסיף רמ"א ז"ל: "הגה וכבר פשט המנהג כסברא ראשונה, ויחיד אומר אותה". [והגאון חיד"א ז"ל בספר עבודת הקודש (קשר גודל סימן י' אות י"א) כתב: "פשט המנהג לומר קדושת יוצר ביחיד, וכן בקדושה דסידרא" ע"כ, ולא הזכיר בצריך לאומרה בטעמים ודוק, ועיין לקמיה].

וכתב עלה הגאון המובהק מדמשק רבי יצחק אבולעפיה ז"ל בשו"ת פני יצחק ח"ה (בהשמטות לאו"ח סימן ה' דקס"ב ע"א): "כיון דכבר נהגו העולם שלא להפסיק אם כן אין

לבטל מנהג העולם וכו', וכבר פשט המנהג לאומרם ביחיד ושלא בניגונה, ואין לנו לבטל מנהגם", ועוד כתב שם (דקס"ט ע"א ד"ה כתב): "הלא מרן ז"ל בבית יוסף מעיד בגודלו שכך נהוג עלמא לאומרו ביחיד ובלי ניגון כלל, וכן העיד רמ"א ז"ל, ורק מרן ז"ל מסברא דנפשיה קאמר שראוי לנהוג מחדש לאומרה בניגון, אבל מרן ז"ל לא אמר לבטל מנהגם שלא לאומרה ביחיד כלל, וגם מרן ז"ל בבית יוסף לא פקפק כלל על מנהגם הקדום אם הוא מנהג ותיקין או המון העם, וכבר מרן ז"ל בהקדמתו לבית יוסף כתב דמה שנהגו כבר אין לבטל מנהגם אף על פי שהוא פוסק הדין היפך המנהג ע"ש, וכל תלמידי החכמים והמון העם נשארו במנהגם הקדום וזה ברור".

ובפני יצחק שם (ד"ה ולפי"ז דק"ע ע"ד) כתב: "ולפי זה חלף הלך לו כל מה שכתבת להביא ראיות ממנהגים אחרים, דאין שום ראיה ממנהגים אחרים כלל, ומה גם שהוא הפך מנהג הקדום שנהגו העולם מקודם למרן ז"ל דהני קדושות אומרם היחיד בלי שום ניגון, וכן נהגו גם אחרי זמן מרן ז"ל וכו', דודאי אין יכולת בידנו לבטל מנהגם, ולא למדים ממנהגים אחרים, דמאי דנהוג נהוג, ומאי דלא נהוג לא נהוג".

וסיים בפני יצחק שם (דקצ"ג ע"א): "מקור דברי רמ"א שכתב דכבר פשט המנהג וכו', מדברי מרן ז"ל בבית יוסף, והוא מנהג הקדום, וכבר ביארתי לעיל דהגם דמרן ז"ל פסק בשלחן ערוך היפך המנהג, עם כל זה המנהג הקדום לא זו ממקומו, דכבר מרן ז"ל גילה דעתו בהקדמתו לבית יוסף שלא בא לבטל מנהגים הקודמים לו, וכן כתב הרב שלחן גבוה ז"ל, ולכך נשארו במנהג הקדום, ולא חזרו בהם ממנהגם כלל, גם אחרי פסק מרן ז"ל וזה ברור" ודוק והבן היטב.

וכן במשנה ברורה שם (אות י"א) כתב: "ולפי שאין לזוז מהמנהג [ר"ל שיחיד אומרה כנ"ל], נכון להדר אם אומר ביחיד לאמר בניגון וטעמים כקורא פסוקים, וכן כתב הפרי מגדים בשם הלבוש שטוב להדר בזה", הרי שהכריע שאין לזוז מן המנהג, ויחיד יכול לומר קדושה דיוצר, ורק "טוב" "להדר" שיאמרנה בניגון ובטעמים, ומפורש שהעיקר כמו המנהג, והכי נהוג עלמא שהמתפלל ביחיד אומר קדושה דיוצר ואפילו בלא טעמים וכנ"ל ודוק.

י. כתב רבינו הטור ז"ל חו"מ (סימן ס"ז): "והשמטת כספים נוהגת האידנא, וכתב א"א הרא"ש ז"ל בתשובה ששאלת שנוהגין בארץ הזאת [ספרד] לגבות שטרות שעברה עליהן שביעית - הוי יודע שתמהתי על זה מיום בואי לארץ הזאת וצווחתי ככרוכיא ולית דמשגח בי ואמרו כי כבר נהגו כן בארץ הזאת ואי אפשר לשנות המנהג, ואמרתי מנהג כזה שהוא לעבור על דברי תורה ולהוציא ממון שלא כדין אין לילך אחריו, וכו' וכו', ואני מיום בואי לכאן איני דן שלא תשמט שביעית וגם איני סותר מנהגם אלא אני מניחם לדון כמנהגם".

ומרן ז"ל בבית יוסף שם כתב: "באמת כי מה שכתב איני סותר מנהגם וכו' דבר תמוה הוא איך היה [הרא"ש] מניחם לעבור עבירה, אבל מתוך דבריו בתשובה ההיא ניחא וכו' וכו' עד כאן לשון הרא"ש, והשתא אתי שפיר שמפני שהיה להם טענה, לא היה סותר מנהגם, אף על פי שלא היתה מקובלת בעיניו כל כך ורבינו הטור קיצר במקום שהיה לו להאריך".

ומבואר שמרן ז"ל רצה ליישב המנהג שלא נהגו בהשמטת כספים בחוץ לארץ, והעתיק דברי הרא"ש ז"ל שלא סתר המנהג אחר שיש לו טענה עם שלא היתה מקובלת בעיני הרא"ש ז"ל והעיר על שהטור קיצר בדבר, ולא כתב מרן ז"ל שום דבר מחאה על מנהג זה ודוק היטב.

וגדולה מזו מצאתי בשו"ת מהרשד"ם חו"מ (סימן קפ"ו) שכה כתב: "הן אמת כי זה לי ימים רבים שכתבתי [א"ה בחיו"ד סימן קצ"ג] ששמיטה נוהגת בזמן הזה מדרבנן והוכחתי כן מכמה מקומות, אך אמנם היה זה קודם שנדפסו תשובות מורי מהר"ר לוי ן' חביב זצ"ל,

ואחר שהגיעו לידי התשובות וראיתי שכתב (סימן קמ"ב) וזו לשונו "ושמיטת כספים אף כי נתחייבנו בה גם בארץ הלזו מדרבנן, כבר נהגו במקומות מושבותינו לגבות שטר חוב שעברה עליו שביעית, הן שהוא מנהג כדון וכראוי מצד יפוי השטרות, הן שהוא מנהג בטעות כאשר כתב הרא"ש בתשובותיו עכ"ל, מאז ראיתי לשונו זה חזרתי בי מלדון דין שמיטה שאין להרהר אחר מנהג הקדמונים".

ומפורש בדברי הגאון רלב"ח ז"ל שקיים מנהג זה שלא נהגו להשמיט כספים בחוץ לארץ, אף על צד הוא מנהג טעות, והסכים בזה תלמידו הגאון מהרשד"ם ז"ל "ושאין להרהר אחר מנהג הקדמונים", ואתה דע לך.

וזכורני להדיא דברי גאון קדמון ז"ל שרצה לנהוג שמיטת כספים בחוץ לארץ, וכשהציע דבר זה לפני רבותיו, מחו בו ובטלו רצונו, אחר שכך נהגו שם אין לפקפק ואין לערער, וכעת איני זוכר מי כתב כן, השי"ת ברחמיו ובחמלתו ישיב לי כל אבדותי אמן.

ובשו"ת הגאון מהרי"ט ח"ב (סימן קי"ג) כתוב: "ילמדנו רבינו דין השמטת כספים בזמן הזה, ולענין הלכה כיצד יתנהגו הדיינים בעיר הזאת קוסטאנטינה. תשובה. הנה זאת חקרנוה כן היא ושאלנו לנתיבות עולם ומקדושים אשר בארץ החיים המה, דור דור ופרנסיו, וידענו שכל חכמי הדורות נ"ע היו מורים ובאים לגבות חובותיהם אחד מלוה בשטר ואחד מלוה על פה, ואם היה שום חכם רוצה להפקיע חובו שעברה עליו שביעית - רבני הדור היו משתקין אותו בניזיפה, ואף על פי שמשורת ההלכה השמטת כספים נהגת מדבריהם בכל מקום, מכל מקום ראינו בכל המקומות הרחוקים אשר שמענו שמעם מפי סופרים ומפי ספרים שאינן משמיטין, וגם לא נהגו לכתוב פרוזבול, ורבינו תם ז"ל כתב פרוזבול בימיו בארצות פרובינציה והבאים אחריהם לא עשו כן, ובארצות ספרד צווח הרא"ש ז"ל ככרוכיא על השמטת כספים ולא אשגחו ביה, ואף על פי כן לא היה סותר מנהגם כלל, ושוב מצא טעם לדבר" עכ"ל. ודוק היטב ולמד דרך קיום והעמדת מנהגי ישראל.

פרק ג.

שמה תאמר אחר שנוכחנו בעליל שמרן ז"ל מעמיד מנהגי ישראל ואינו מבטלם ועוקרם, וכמו שנתבאר לעיל ברחבה, אם כן צא ופרנס לי דברי מרן ז"ל, דהנה רבינו הטור ז"ל או"ח (סימן תר"ו) כתב: "ונהגו לטבול בערב יום הכפורים וכו', ואין חובה לטבילה זו וסמכו על מדרש פרקי רבי אליעזר שנקיים כמלאכי השרת ביום הכפורים".

ומרן ז"ל בבית יוסף שם (ד"ה כתב עוד) הביא דברי רבינו שמשון ברבי צדוק ז"ל תלמיד מהר"ם מרוטנבורג ז"ל שכתב בספר תשב"ץ: "הלכה למעשה על אבל כשחל יום שלישי מסתימת הגולל בערב יום הכפורים ונצטווה לרחוץ אבל לא ללבוש לבנים ודוקא ביום שלישי מותר פחות מכאן לא" עכ"ל.

וכתב עלה מרן ז"ל: "ואיני יודע טעם היתר לרחוץ בתוך שבעה משום מנהגא שנהגו לרחוץ בערב יום הכפורים" עכ"ל.

והנה כל איסור דאבל ברחיצה אינו אלא מדרבנן, ואף על פי כן כתב מרן ז"ל דמה בכך שנהגו לטבול ולרחוץ בערב יום הכפורים, ואטו משום מנהג זה נתיר לאבל לעשות איסור, והשתא קשה מדוע ולמה דחה מרן ז"ל דברי ספר תשב"ץ.

הא ליתא, ולא קשיא מידי דעד כאן לא אמרנו שאין דרך מרן ז"ל לבטל מנהג, ואפילו במקום איסור דרבנן שבקינן ליה אלא כשיש למנהג על מי לסמוך, וכההיא דנהגו העם במעשר חרובין דרבנן כרבי נחמיה (ר"ה ט"ו סע"ב), דעל כל פנים יש להם לסמוך על רבי

נחמיה, אזי שבקינן להו, וכדכתב הראב"ד ז"ל בהשגות (הלכות מעשר פרק א'), וכמו שביארתי היטב בקונטרס "תורת המנהגות" שבסוף חיבורי תפארת יצחק עיין שם וצרף לכאן.

אבל בנדון דהתשב"ץ אין שום פוסק שבעולם ולא אחד שהתיר לאבל לרחוץ ולטבול, ונמצא שהמנהג עוקר איסור דרבנן שהוא לכולי עלמא אסור, שאין שום פוסק שסובר כמנהג, ולכן תמה מרן ז"ל דמאי האי דנתיר איסור דרבנן משום מנהג, אבל לעולם אף מרן ז"ל מודה דכל שיש למנהג סמוכין ויש לו על מי לסמוך מקיימים אותו ולא מבטלים אותו, וכן מפורש הדבר בדברי רבינו הפרי חדש ז"ל או"ח (סימן תצ"ו דין עשירי) ע"ש.

והדברים מוכרחים מדברי מרן ז"ל עצמו, דהנה בבית יוסף יו"ד (סימן ס"ה) גבי בשר המתנים שאינו ראוי אלא לצלי, הביא מרן ז"ל דברי רבינו ירוחם ז"ל שכתב: "שמעתי מפני שפניו חלקים ואין המלח נכנס בתוכו כל כך ולפיכך לא נהגו לבשלו בקדרה, ולא דייק לן שהרי כמה חתיכות יש חלקים ממנו ובדברי רז"ל לא מצינו סמך לאסרו אלא לפי שהיא חתיכה קטנה בפני עצמה ואז צריך לבדקה ולגררה מלמטה ומלמעלה ונהגו ליטול אותה ולבשלה בפני עצמה עם חתיכות אחרות, ולכתחילה אסור לבשלו מפני המנהג, אבל אם מלחו ובשלו עם בשר מותר וכן עמא דבר, עד כאן דברי רבינו ירוחם ז"ל.

וכתב עלה מרן ז"ל: "ולוי נראה דמנהג כי האי מנהג בטעות הוא, שדבר זה לא נמצא לשום אחד מהפוסקים שאסרו, והרשב"א כתב בתורת הבית גבי מולייתא שלא אסרו אחר מליחה לקדרה אלא הכבד בלבד וכו' וכו', הילכך ודאי אין לך מנהג בטעות יותר מאותו מנהג שכתב רבינו ירוחם, ושפיר דמי לבשלו במקום שנהגו בו איסור, דבכי האי מילתא ליכא למימר שידעו שהוא מותר, ועם כל זה נהגו בו כך משום חומרא, דכיון דאין בו שום דררא דאיסורא מה חומרא היא זו בלי טעם, ומידרש דרשינן ליה בפירקא דלכתחילה מותר לבשלו, וכן כתב בספר שבלי הלקט שמותר לבשלו בקדרה לכתחילה, וכן אנחנו נוהגים וכן אנחנו מקובלים מאבותינו ורבותינו הראשונים שבצרפת עכ"ל, וכן נוהגים העולם לטפלו בבצק ואין אדם נמנע מזה", עד כאן דברי מרן ז"ל.

והנה מה שמרן ז"ל שלל בתוקף מנהג זה וקראו "מנהג טעות", הוא משום שכל הפוסקים בלא יוצא מן הכלל התירו, ואין טעם לאוסרו, לפיכך הוי "מנהג טעות", אבל כל שמצאנו בפוסקים שמקיימים מנהג זה תו לא מיקרי מנהג טעות וז"ב.

וכבר ידעת ד"מנהג טעות" נקרא אותו מנהג שאין לו שום בסיס משען ומשענה ואין לו על מה שיסמוך וכל הפוסקים כתבו שלא כמנהג, כההיא שהביא מרן ז"ל בבית יוסף יו"ד (סימן שע"ד): "כתב הכל בו (סימן קי"ד) המנהג שפשט שלא להתאבל על בן ראשון שמת ואפילו לא יהיה בכור - מנהג טעות הוא, כי לא נמצא המנהג רק בכורות, שהם כמו שאינן מן האבות לפי שהם קדושים לשם יתברך עכ"ל. ומה שכתב שלא להתאבל על הבכורות דבר תימה הוא ואין לו על מה שיסמוך, ואחר כך מצאתי שהריב"ש (סימן צ"ה) קרא תגר על המנהג ההוא וכתב המנהג הזה אין לו שחר ואין לדבר זה שורש ועיקר, אמרו מי שאמרו עד כאן, ואנחנו לא ראינו ולא שמענו מי שנהג כן" עד כאן דברי מרן ז"ל.

הרי שמנהג זה שלא להתאבל על בן בכור או בן ראשון, הוא מנהג שאין לו על מה לסמוך, כלל, ומשום כך הוא "מנהג טעות", ולכן כתבו לבטלו, אבל כל שיש למנהג על מה לסמוך, תו לא מיקרי מנהג טעות וז"ב.

צא וראה בדברי מרן ז"ל בבית יוסף יו"ד (סימן צ') שבתחילה הביא דברי רבינו ירוחם ז"ל שכתב: "לפי שראיתי בכמה מקומות נוהגים בו [בכחל] איסור לבשלו עם בשר אפילו בקריעת שתי וערב וטיחה בכותל, וגם מן התלמידים טועים שסבורים שהוא אסור - מנהג

בטעות הוא ואין להם על מה שיסמוכו כי כל הפוסקים כתבו שמוטר לכתחילה לבשלו עם בשר בקדרה כיון שקרעו שתי וערב וטחו בכותל" וכו' וכו'.

ומרן ז"ל כתב עלה: "ויותר נראה דלעולם אותו מנהג טעות קרי ליה דחומרא יתירה היא בלא טעם, ולא בא לומר אלא דאף על גב דלפירוש רבינו תם לבשלו לבדו סגי בקריעה קצת ראוי להחמיר שלא לבשלו לכתחילה אפילו לבדו אלא על ידי קריעה שתי וערב וטיחה כדברי שאר מפרשים וכו' וכו', ומכל מקום לפי דברי ספר התרומה והמרדכי והגהות והסכמת רבינו הטור זכינו לדין שאין אותו מנהג "מנהג טעות ואין בו על מה שיסמוך" כדברי רבינו ירוחם, וגם לא גזרת אחרונים כדברי הר"ן, אלא דין גמור הוא לפי פירוש רש"י ז"ל ואף על פי שיש חולקים על פירוש רש"י, וגם דברי רש"י עצמו יש מפרשים להקל, נהגו העולם כדברי רש"י וכדעת המפרשים דבריו להחמיר" עד כאן דברי מרן ז"ל.

ומפורש יוצא כאשר נתבאר שכל שאין למנהג שום פוסק שמאשרו ומקיימו - אזי הוא "מנהג טעות", אבל כל שמצינו לו פוסק שמקיימו, תו לא מיקרי מנהג טעות, וז"ב.

וכיוצא בזה כתב מרן ז"ל בבית יוסף יו"ד (סימן קצ"ג): "ונפקא מינה שאם ראינו מקום שנוהגים בו לא נחשוב שהוא מנהג בטעות ונבוא להתירו להם, דהא כיון דבמערכא הוו נהגו הכי אסור לפרוץ גדרם של הנוהגים כמותם, דמנהג ותיקין הוא" ודוק היטב.

וכזאת תראה בבית יוסף או"ח (סימן קכ"ג) שמרן ז"ל כתב: "עוד כתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל שנראה מפשט התלמוד ומלשון רבינו הטור ולשון הפוסקים שאין לומר עושה שלום אלא לאחר שעקר שלש פסיעות, אבל מה אעשה שכל העולם אין נוהגין בזה הדרך וצ"ע עכ"ל.

וסיים עלה מרן ז"ל: "ובתרומת הדשן כתב להדיא שיפסע תחילה ואחר כך יתן שלום, וכן ראוי לנהוג, מאחר שבתלמוד אמרו שיפסע ואחר כך יתן שלום, וכן כתבו גם כל הפוסקים - מה לנו ולמנהג טעות שלא נהגו כן".

והיינו כנ"ל אחר שמנהג זה הוא היפך דברי התלמוד והפך כל הפוסקים, לכן אין לו קיום, וכמשנת, דכל שיש לו למנהג על מי להסמך - אין מבטלים אותו ודוק.

וכן הוא בבית יוסף או"ח (סימן רפ"ד) שמרן ז"ל הביא דברי הריב"ש ז"ל שכתב: "הוספת לשאול שמפטיר אחד קורא פסוק אחד והשני פסוק אחר וקורין אותה בדילוג וזה מנהג טעות כי המפטיר שקרא בתורה מפני כבוד התורה צריך שיקרא הוא כל ההפטרה עכ"ל", וגם כאן אחר שמנהגם זה אינו כדברי התלמוד וכל הפוסקים הוי מנהג טעות ויש לבטלו ודוק.

וזה הוא מה שכתוב בספר גליוני מהר"י או"ח (סימן תר"צ סי"ז דרל"ז סע"ב): "עיינ דעת תורה יו"ד (סימן ל"ה אות פ') שהביא משו"ת אבקת רוכל (סימן ר"י) דמנהג בטעות לא הוי רק היכי דלא נמצא שום שיטה בפוסקים כן, אבל אי איכא פלוגתא ונהגו כחד - לא הוי מנהג בטעות ואי אפשר לבטלו" ע"ש, וזה כמו שביארנו בס"ד.

והגאון המובהק בהוראה רבי משה זקן מאזוז זצ"ל, אב"ד עיר התורה ג'רבה, בספרו אלה מז"ה (דף ה' סע"ב) כתב: "וידוע שאין לבטל המנהג, הגם שהוא מיוסד על פי סברת פוסק אחד דלא כהלכתא", וחזר וכתב זאת פעמים הרבה בספרי קדשו, ולדוגמא בספרו שו"ת ויאמר משה יו"ד (ס"י י"ב ד"ה מה דט"ז ע"א) כתב: "מה גם אם נהגו להיתר דנדוע שיש לקיים המנהג הקבוע כשיש לו סמך גם על פי סברת איזה פוסק לומר דמתחילה נהגו כוותיה ועיינ כנסת הגדולה חו"מ (סימן ר"א אות פ"ה ופ"ו ופ"ז)", ועוד לו שם (סימן כ"א ד"ח סע"ד) כתב: "וידוע דיש לקיים המנהג ואין לבטלו, אפילו אם הוא מיוסד על פי דעה אחת מהפוסקים הגם דסוגיין דעלמא דלא כוותיה, ואם כן נהגו ואין לבטל המנהג" עכת"ד,

ובספרו שו"ת ויען משה (בהשמטות דמ"ב ע"ג) כתב: "וידוע שאין לבטל שום מנהג אם יש לו על מה לסמוך אפילו סברת מיעוט פוסקים" וע"ש.

והן הם דברי גדול האחרונים רבינו המגן אברהם (סימן תנ"ו אות ו') דאף כשרוב הפוסקים אוסרים, אבל פוסק אחד או שנים מתירים, והעולם נוהגים להקל, אין למחות בידם כיון שיש מתירים, ועיין בזה לגאון רבי אברהם הכהן משאלוניקי ז"ל בספרו טהרת המים חלק שיורי טהרה (מערכת כ' אות ל"ו) ושם נסמן, ועיין לו גם בספרו יוקח נא על שלחן ערוך או"ח (סימן תרצ"ג סוף אות ג') ע"ש.

פרק ד.

לעיל הבאתי דברות רבינו הטור ז"ל או"ח (סימן של"ז): "מותר לרבץ הבית כיון שאינו מכויין להשוות גומות אלא שלא יעלה האבק, ובעל הלכות גדולות ז"ל התיר גם לכבד הבית בכל מקום, והרמב"ם ז"ל התיר במקום המרוצף, ואסר כשאינו מרוצף, וחילק בסיכה שכתב אין סכין הקרקע ואין מדיחין אותו אפילו אם הוא מרוצף גזירה אטו שאינו מרוצף דאתו לאשוויי גומות, ור"י ז"ל אסר גם הכיבוד בכל מקום, וא"א הרא"ש ז"ל כתב בתשובת שאלה על כיבוד נוהגין איסור באשכנז, ובארץ הזאת סומכים על דברי רב אלפס, ולא מלאני לבי לאוסרו להם, כי לא היו שומעין לי, ומאחר שנתלין באילן גדול למה אעשה אותם מזידין".

ומבוארת לנו מחלוקתן של ראשונים כמלאכים ז"ל אם ביום שבת קודש מותר לכבד הבית במקום שאינו מרוצף.

ומרן ז"ל בבית יוסף שם (סד"ה וכתב הר"ן) כתב: "ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והרא"ש מסכימים לאסור לכבד קרקע שאינו מרוצף הכי נקטינן, אלא אם כן הוא מקום שפשט המנהג להתיר, דכיון דמידי דרבנן הוא ויש להן גדולים על מי שיסמוכו, אין מוחין בידם" ע"ש.

ומפורש יוצא ומתבאר שדעת מרן ז"ל שמנהג במקום איסור דרבנן ויש להן על מי שיסמוכו אין מבטלינן ליה ואין מוחין בידם, והבן היטב ודוק בה כי מרן ז"ל כתב כן על איסורים דרבנן דמילי דשבת דבעלמא הם חמירי טפי משאר מילי דרבנן וכמפורסם, וזו לשון רש"י ז"ל בסוכה (ט"ז ע"ב): "שבת דאיסור סקילה הוא במלאכות דאורייתא מחמירין אפילו במידי דרבנן דאית בה", ועיין בזה לגאון מהרש"א אלפנדרי ז"ל בשו"ת הסבא קדישא ח"ב סימן א' ד"ה ומש"כ דט"ו סע"ב), ולגאון מלובלין ז"ל בשו"ת תורת חסד או"ח (סימן כ"ח), ושו"ת ערוגות הבושם או"ח (סימן נ"ח וס"ס ע"א), ושו"ת חלקת יואב (סימן י"ד די"ט רע"ג), ועיין שו"ת עצי חיים (או"ח סימן ל"ו) ע"ש, ונתבאר במקומו בס"ד.

ואם תאמר דלכאורה קשו דברי מרן ז"ל אהדדי, דכאן מבואר באר היטב שדעתו ז"ל דכל מקום שפשט המנהג שבקינן להו אף במקום שיש בזה איסור דרבנן ובתנאי שיש להם על מי לסמוך וכנ"ל, ואילו גבי "אותם שאומרים באשמורת שמע שמע" כתב מרן ז"ל בשלחן ערוך (סימן ס"א) דצריך ללמדם שלא יאמרו, ומדוע כתב כן והרי יש להם על מי לסמוך כנ"ל.

הא לא קשיא כלל מכמה טעמי תריצי, חדא דכל מה שכתב מרן ז"ל שמנהג במקום איסור דרבנן שבקינן ליה כשיש לו על מי לסמוך הוא בגוונא שהוא מנהג שפשט, דהיינו שכל, או על כל פנים רוב ככל בני המקום נוהגים כן, כדכתיבנא ואייתנא לעיל (פרק א' אות ח') ועיין בזה בספר חקרי לב חו"מ (ח"א ס"ס קי"א), וכמדוקדק בלשונו בבית יוסף שם, וכלשון התלמוד ראש השנה (ט"ו ב') נהגו העם כרבי נחמיה, אזי מניחים ומקיים אותן, אבל כל שיחידים בלבד נהגו בו אינו נקרא "מנהג" שנאמר דלא מבטלינן ליה, וכאן גבי אמירת שמע פעמים ביום הכפורים דקדקו הראשונים ז"ל לאמר אותם בני אדם האומרים ביום הכפורים וכו', דהיינו מיעוט אנשים, ולא הזכירו כלל שכך פשט המנהג, ולכן כתב מרן ז"ל דילמדום

שלא יאמרו כן, ואף דברי רבינו יונה ז"ל מתפרשים כן עיין בו, אבל לעולם כשפשט המנהג בכל המקום סובר מרן ז"ל דבאיסור דרבנן שבקינן ליה כשיש להם על מי לסמוך וכמשנ"ת.

ועוד יש לומר דהכא בקריאת שמע חמירא דסרך חירוף וגידוף אית בה וכדאמרינן בברכות (ל"ד א'), ולכן יש ללמד שלא יאמר בכפילא, וכמבואר בדברינו לעיל (פרק א' אות ט') ודוק.

על כל פנים ראינו מפורש להדיא דברות מרן ז"ל בבית יוסף (סימן של"ז) הנ"ל ששם מרן ז"ל גילה דעתו דעת עליון דמנהג במקום איסור דרבנן ויש להם על מי לסמוך שבקינן להו ולא מחינן בידיהו, ובשאר המקומות דהבאנו כבר הראנו שאין משם שום גילוי לדעת מרן ושום סתירה לדבריו בבית יוסף דסימן של"ז, וכבר לימדונו רבנן קשישאי ז"ל דאין דוחים דברים המפורשים מדברים שאינם מפורשים, וקשה לסתור דברים המפורשים וכמו שכתב בשו"ת תרומת הדשן (סימן רפ"א), ועיין לגאון מהרש"ם ז"ל בתשובותיו ח"א (סימן ק"ט וסימן קמ"ה), וח"ב (סימן פ"ז וסימן ק"ס אות ד'), וח"ז (סימן כ"ב), ובספרו דעת תורה יו"ד (סימן י"ז אות ט', וסימן כ"ה אות ט'), ובספרו משפט שלום (סימן ר"א דנ"ד סע"א), ובספרו עין הרועים (דע"ו ע"א אות ע"ב), ובמאי דכתיבנא בס"ד בחיבורי ברית יעקב (סימן ט"ו הערה ה') עש"ב.

לפיכך ברור לענ"ד דדעת מרן ז"ל היא שמנהג במקום איסור דרבנן ויש לו על מה לסמוך שבקינן להו ואין מבטלים המנהג וכמשנ"ת.

ולא אוכל להמנע מלעורר דנעלם ממני ולא ידעתי מדוע רבנן קשישאי חלקם בחיים, שעסקו רבות בסוגיא זו אם מבטלינן מנהג כשהוא נגד איסור דרבנן עיין בזה באריכות רבה בשדי חמד (מערכת מ' כלל ל"ח), ובסוף חיבורי תפארת יצחק (קונטרס תורת המנהגות) ואין אחד מהם שהביא לדברי מרן ז"ל בבית יוסף הנ"ל דשפתיו ברור מללו דכל כי האי גוונא שבקינן להו, ורק מצאתי בספר הלכה למשה לגאון הצדיק רבי משה כלפון הכהן ז"ל (מערכת מ' אות י"ב) שכתב: "מנהג להקל באיסורים דרבנן, אם נהגו באיזה דבר ויש להם על מה שיסמכו לא מחינן בהו, אבל באיסורים דאורייתא מחינן בהו, כן מבואר בדברי מרן בבית יוסף (סימן של"ז), וכן היתה דעתי הקצרה מסברא" עכ"ל, ובדברינו לעיל (פרק ב' אות ד') הבאתי מרב קדמון שפסק כן עיין שם וצרף לכאן, וכבר הארכתי בזה מאוד מאוד מפי סופרים וספרים בחיבורי תפארת יצחק הנדפס בשנת תשמ"ח, בקונטרס "תורת המנהגות", ובמהדורה בתרא כת"י הוספנו בה דברים בס"ד.

ועוד מצאתי בעזה"י מעשה רב ועדות נאמנה שאכן מנהג במקום איסור דרבנן שבקינן ליה, והוא שראיתי לגאון המני"ח ז"ל בשו"ת הלכות קטנות ח"א (סימן ד') בענין בחור רווק העולה מחוץ לארץ ישראל שמנהג קדום בארץ ישראל שיעשה יום טוב יום אחד וכתב שם: "וכן זכורני כמה פעמים בישיבת הב"ה שמר זקני הרב המופלא כמוהר"ר משה גאלנטי ז"ל, בחברת הרבנים המובהקים גדולים ועצומים כמוהר"ש אלגאזי וכמהר"ר אברהם אמיגו וכמהר"ר שמואל גארמיזאן זלה"ה, ואף בבית המדרש בחברת הרבנים כולם פה אחד עלתה הסכמתם שלא יעשה בחור מחוץ לארץ [שעלה לחגים לארץ ישראל] כי אם יום אחד יום טוב כדי שלא לבטל המנהג, יען כלל מוסכם הוא דהיכא שנהגו במידי דרבנן אזלינן בתר מנהגא, וכו', וכן הוקבעה הלכה לדורות מפי גדולי הדור ואין לנו לזלזל בכבודם ולהוציא לעז על הראשונים עד שאמרו במנחות (ל"ב א') אם יבוא אליהו אין שומעין לו שכבר נהגו העם, וישוב סוגיא זו עם ההיא דראש השנה (ט"ו ב') גבי נהגו העם בחרוכין כרבי נחמיה ע"ש, כבר האריכו המפרשים הראשונים ז"ל, וצדקו דבריהם במה שחלקו בין כשהמנהג הוא

בביטול מצוה מן התורה כהיא דראש השנה, ובין כשאינו איסור תורה דבכהאי גוונא ודאי אזלינן בתר מנהגא" ע"ש.

הרי לנו עדות נאמנה על תקיפי ארעא קדישא חלקם עדן, דאזלינן בתר המנהג במקום איסור דרבנן וכמשנ"ת בארוכה בס"ד מפי סופרים וספרים ודוק.

ובפרט שהיא עדות ברורה לא רק שכך הם סוברים, אלא היא עדות על מעשה רב, וכבר קבלנו מרבותינו הפוסקים ראשונים ואחרונים קיימא לן מעשה רב אף בפוסקים ויש לפסוק ולהכריע כמי שעשה מעשה, וכמו שכתב להדיא בשו"ת מהר"ם מרוטנברג הארוכות (סימן נ"ה): "העיד הר"ר אביגדור שפעם אחת חש רבינו שמחה בעיני ואשה אחת לימדה לה"ר אביגדור לחש והיה לוחש לו בשבת על העיני בבוקר ובערב, ומעשה רב וראוי לסמוך על אילן גדול כותיה" ועיין בהערות שם, ובשו"ת מהרשד"ם אה"ע (סימן כ"ח): "נוסף על הכל רבינו תם שעשה מעשה, ובכולי תלמודא אמרינן מעשה רב עדיף, והיינו טעמא דקים ליה לתלמודא דאי לא דהוה בריר ליה טובא לא הוה עביד מעשה", ועוד עיין לו שם (סימן ג' ד"ד ע"א, וסימן ס' וסימן קע"ה), ושם חו"מ (סימן א' וסימן רס"ו), וכן כתבו בשו"ת מהרי"ק (שורש קי"ד), וב"ח יו"ד (סימן שמ"א ד"ה כתב ה"ר), ובית מאיר (סימן קס"ז ס"ד), ושו"ת אבני נזר יו"ד (סימן שי"ב אות ט"ל) ושם אה"ע (סימן א'), וכן כתבו הגאון חיד"א ז"ל בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן י"ג ד"ה תשובה, וסימן מ"ט ד"ה הא, וסימן נ"ז ד"י ע"ד), והגאון רבי חיים פאלאגי ז"ל בספרו שו"ת סמיכה לחיים (סימן ט' דנ"ה ע"ד) ובספרו גנזי חיים (מערכת ח' אות ז' ד"פ ע"א ד"ה ואחר) ע"ש.

וגדולה מזו לימדנו הגאון מהרש"ם ז"ל בספרו דעת תורה יו"ד (סימן ל"ח אות ב') שכתב: "וקיימא לן דמעשה רב בפוסקים ואפילו יחיד נגד רבים, וכמו שכתב בפסקי הרא"ש פסחים (פ"ב סי"ג) ע"ש, ובדעת תורה שם (סימן ל"ג אות נ"ד) הוסיף והביא שכן כתבו הרב המגיד משנה על הרמב"ם הלכות חמץ (פ"ה הט"ו) ומרן ז"ל בבית יוסף או"ח (סימן ת"ס) בדעת הרי"ף והרמב"ם דמעשה רב אלים ועדיף מרבים ע"ש, ועיין לרא"ה בבדק הבית (בית ב' שער ג'), ובחידושים המיוחסים לר"ן שבת (ע"ט ב' ד"ה ומזוזה), וביאור הגר"א או"ח (סימן תקפ"ט ס"ו). [ובעיקר הענין אם מעשה רב עדיף מרבים הדבר סובל אריכות, ועיין בסמיכה לחיים (שם דנ"ו ע"א) ובמצויין שם, ושדי חמד (מערכת מ' כלל מ"ח), ועיין בדברות הגאון מהרש"ם ז"ל בדעת תורה (שם ושם), ובתשובותיו ח"ז (סימן קצ"א), ועיין שו"ת דברי מלכיאל ח"ב (סימן נ"ג אות ה'), ונתבאר במקומו בארוכה בס"ד].

המורם להלכה: במילתא דרבנן במנהג שנהגו להתיר, אף שיש אוסרים, מכל מקום "כיון דמידי דרבנן הוא ויש להן גדולים על מי שיסמוכו, אין מוחין בידם" וכדברי מרן ז"ל, וכמו שביארתי בס"ד באר היטב בקונטרס "תורת המנהגות" שבחיבורי תפארת יצחק עש"ב וצ"ח לכאן, ובמהדורה בתרא כת"י באתי בכפלים לתושיה בס"ד.



מנהג ומעמו

הערה על אחד הטעמים במנהג אכילת 'מאכלי חלב' בחג השבועות

מאות טעמים נאמרו ונכתבו על המנהג שנהגו בכל תפוצות ישראל, לאכול 'מאכלי-חלב' בחג השבועות מאז רבותינו הראשונים ועד לזמן הזה, ונתנו למנהג זה חשיבות מיוחדת, עד שאמרו עליו: "מנהג אבותינו תורה היא"¹.

כלל ידוע ומקובל בידינו, כי מנהגים יסודיים שנהגו בהם אבותינו, ובדגש, מנהג מקובל בכל תפוצות ישראל, כמו זה, חייב הוא להיות מושתת ומבוסס על רוב השיטות של חכמינו ורבותינו הראשונים ז"ל בין בהלכה ובין באגדה. ולא יתכן, כי מנהג כמו זה, יהא מושתת רק על מקצת מן השיטות, ומאידך, יעמוד בסתירה להרבה שיטות אחרות.

במאמרנו זה נתעכב על אחד הטעמים המובא בשם גדולי ישראל זצ"ל, האומר: כי "אבותינו אכלו 'מאכלי חלב' ביום מתן תורה, ואנו עושים זכר לזה". ונסה להוכיח, כי לכאורה, כל יסוד טעמם, צריך לימוד רב ועיון גדול. דיינו להצביע על המציאות, כי מרגע שבו ירדו אבותינו מ'הר סיני' ועד שובם לאוהליהם ב'מחנה ישראל' המרוחק, כבר כמעט עלה השחר של יום המחר. איננו באים לחלוק על דבריהם, או להוסיף עליהם, אלא כהצעת דברים בעלמא, שאנו מציעים לפני הקוראים, והורמנא נקיטנא בשיפולי גלימתן לברר הדבר:

[א] המנהג ומעמו המובא ב"משנה ברורה"

חז"ל קבעו לגבי שמחת יו"ט: "אין שמחה אלא בבשר" (פסחים קט.). ובחג השבועות, מיד לאחר מתן תורה, הוצרכו לאכול בשר לכבוד היום (כמובא להלן באות ב). אולם לדבריהם של כמה מגדולי ישראל זצ"ל, נבצר מהם מסיבות שונות (כמובא להלן באות ג), לאכול בשר באותו היום ונאלצו לאכול 'מאכלי חלב' בלבד:

על מה שכתב הרמ"א (או"ח סי' תצד סעיף ג): "ונוהגין בכל מקום², לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות". הוסיף המשנ"ב (שם סקי"ב) וכתב: "מאכלי חלב - עיין מגן אברהם [שם]. ואני שמעתי עוד, בשם גדול אחד, שאמר 'טעם נכון' לזה. כי בעת שעמדו על

1 לשון המג"א (סי' תצד סק"ו. [ר' תוס' מנחות כ: ד"ה נפסל]). אולי כוונתו להדגיש, כי מנהג זה הנו 'המנהג הראשון' שנהגו בו אבותינו. נוסף כאן: (א). לפי כמה טעמים שנאמרו על המנהג, כמו הטעם המובא בספרי הראשונים, ב'מנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג' (מהדורת אלפנביין. עמ' 30), וב'כלבו' (סי' נב ובסי' קו), כי יסוד המנהג באכילת דבש וחלב בחג השבועות הוא, מפני שהתורה שניתנה בחג השבועות, נמשלה ל'דבש וחלב', כנאמר: 'דבש וחלב תחת לשונך' (שה"ש ד, יא. וראה שה"ש"ר שם וחגיגה יג.). הרי לכאורה, גם אבותינו - מקבלי 'הדבש וחלב' - היו צריכים לנהוג במנהג זה ביום קבלת התורה, כי אינו בא רק ל'זכר' בלבד, כפי שכתבו כמה מבעלי הטעמים. וראה להלן אות ג. (ב). בס' נטעי גבריאל (חג השבועות הערה א), ציטט מקובץ 'בית התלמוד' (וינה תרמ"ב), המביא עדות מיוחדת, כי בזמן בית שני, בחג השבועות לא אכלו בשר ולא שתו יין, ומאכלם [היה] רק מיני לפתות מלחם ומלח (חלב) [?]. אולם מסתבר, כי הכוונה היא, לכת האיסיים בבית שני, שהתנזרו מאכילת בשר. ובב"ב (ס:) אמרו: "כשחרב הבית בשניה, רבו פרושים בישראל, שלא לאכול בשר" וכו'. עיי"ש.

2 בשו"ע שבמשנ"ב, (וכך גם העתיק המשנ"ב) הלשון: "בכמה מקומות". הטעות נובעת, משום שבכמה מהדורות ישנות של השו"ע מופיע ברמ"א ר"ת: "בכ"מ". היינו: "בכל מקום". אולם המדפיסים פתחו את הר"ת כך: "בכמה מקומות".

הר סיני וקבלו התורה [כי בעשרת הדברות, נתגלה להם עי"ז כל חלקי התורה כמו שכ' רב סעדיה גאון, שבעשרת הדברות כלולה כל התורה],³ וירדו מן ההר לביתם, לא מצאו מה לאכול תיכף כי אם מאכלי חלב.⁴ כי לבשר צריך 'הכנה רבה':⁵ לשחוט בסכין בדוק כאשר ציוה ה',⁶ ולנקר חוטי החלב והדם, ולהדיח ולמלוח, ולבשל בכלים חדשים, כי הכלים שהיו להם מקודם, שבישלו בהם באותו 'מעט לעת'⁷ [- כ"ד שעות] נאסרו להם,⁸ על כן בחרו להם לפי שעה 'מאכלי חלב', ואנו עושים זכר לזה".

בכמה ספרים ממחברי זמנינו,⁹ הקשו על טעם זה: הרי אמרו: "לכולי עלמא, בשבת ניתנה תורה לישראל" (שבת פו:), אם כן, מצד הדין נאסרו לשחוט וכו' ולבשל וכו' באותו יום?

[ב] האם הח"ח "חזר" בו מדבריו ?

מפליא הדבר, כי בספרו 'ליקוטי הלכות'¹⁰ מופיעים בסוף הספר כמה הערות, ושם הוסיף הח"ח כך: "בהלכות פסח (סי' תצד סקי"ב) ב'משנה ברורה', [כתבתי?] טעם על הנהגת מאכלי חלב בחג השבועות, וטעם זה הוא רק אליבא דראב"ע, דס"ל דתורה ניתנה לנו בערב שבת ולא בשבת. כן איתא ב'פרקי דרבי אליעזר' (פמ"ו) בשם ראב"ע"¹¹.

כלומר, מה שכתב במשנ"ב: "כי לבשר צריך הכנה רבה: לשחוט בסכין בדוק כאשר ציוה ה', ולנקר חוטי החלב והדם, ולהדיח ולמלוח, ולבשל בכלים חדשים", הוא רק לשיטת ראב"ע, אולם לשיטת הגמ' בשבת, לא מתאים כלל טעם זה, כי הרי היה אסור לשחוט וכו' ולבשל בשבת¹². [אבל עתה, ד"ביו"ט" עסקינן ומותר היה לשחוט, הרי הסיבה שאכלו

3 רש"י (שמות כד, יב), כותב: "כל תרי"ג מצוות, בכלל י' הדיברות הן. ורס"ג פירש ב'אזהרות' שיסד, לכל דיבור ודיבור מצוות התלויות בו". [ה'אזהרות' נדפסו גם ב'סדור רס"ג' (הוצאת ר. מס ירושלים). ובדיבור 'לא תחמוד' כותב הרס"ג: "שמאלו פירשה דת הלכת שחיטה" וכו']. בחומש 'תורה שלמה' (יתרו, חט"ז עמ' רג-ריג), נמצא מאמר מקיף על רעיון זה המובא בשם הרס"ג. ראה גם להלן (אות ג) מס' 'אמרי פנחס'.
4 שהיה מוכן להם מערש"ק, או שאינם צריכם הכנה רבה. אולי כוונתו גם לומר, כי הבשר שהיה להם נאסר בגלל הכלים שנטרפו. ראה להלן (אות ח).

5 מובן שאין כוונת המשנ"ב בכתבו: "הכנה רבה", לומר, כי לו היו 'מתאמצים', היו מסוגלים לשחוט וכו' וכו'. כמו שכתב מחבר אחד. וכמבואר בהמשך.

6 ראה להלן הערה 20. כן נציין גם, כי היו להם סכיני שחיטה בדוקים.

7 ביאור כוונתו במ"ש "מעט לעת" יובא בהמשך.

8 לא פירש מטעם מה נאסרו, למרות שציין: "לשחוט בסכין בדוק" וכו'. וראה להלן (אות ח).

9 כמו בס' 'המועדים בהלכה' (חג השבועות) הכותב: "במתן תורה הוזהרו על כל התורה כולה, ונאסר להם בשר נבילה, ולא יכלו באותו יום לשחוט ולמלוח ולבשל בכלים חדשים, שהכלים שהשתמשו מקודם נאסרו, והוצרכו לאכול מאכלי חלב". ובהערה (41 שם) מציין הגרשי"ז, כי המקור לכך הוא מס' ה'מטעמים' [ליקוטי מנהגים, לר"י ליפיץ. ווארשא תרנ"ד] (שבועות אות פה), וכן ממשנ"ב (סי' תצד סקי"ב). ותמה: "להמבואר בגמ' (שבת פו:), שבשבת ניתנה תורה לישראל, מצד הדין לא יכלו לשחוט באותו יום! כנראה לא היה לפני הגרשי"ז ס' ה'מטעמים', כי מוזכר שם במפורש 'איסור שבת' (ראה להלן אות ג). א"כ, קושייתו תיסוב רק על המשנ"ב. [הגרשי"ז גם לא שם לב, כי הרכיב את ב' הטעמים - של המשנ"ב וס' המטעמים גם יחד, ואינו כן] ומסתבר גם, שלא ידע הגרשי"ז מהוספת הח"ח בס' 'ליקוטי הלכות', כמצוטט להלן. גם ב'ליקוטי שיחות' המובא להלן (אות ב), הקשה עד"ז, וכן בס' 'שלמי תודה' (להר"ש פלמן. ב"ב תשנ"ז עמ' לז). עיי"ש.

10 סוף מסכת חולין (פיעטרקוב תרפ"ח). במהדורות צילום האחרונות הושמטו הערות אלו. לנכון, גם במשנ"ב (בכמה מהדורות אחרונות), הוסיפו בשולי הגליון הערה זו (בקיצור) ולא מובן מדוע לא ציינו כי הוספה זו היא מהח"ח בעצמו.

11 ראה להלן (אות ח) מה שהקשו על דבריו אלו ומה שתרגמו.

12 על דרך זה, כתבו בכמה ספרים "חזרתו" של המשנ"ב.

מאכלי חלב, הוא משום שלאכילת בשר צריך "הכנה רבה" וכו', וגם לא יכלו להגעיל את הכלים שבישלו בהם מאותו מעת לעת¹³.

לכאורה, היה מקום לומר, כי לאחר זמן הרגיש הח"ח בעצמו בקושיא עליו, ואז חזר ותיקן כביכול את 'המעוות'. אולם להלן נבהיר, מהותה של הוספה זו, ונוכיח, כי אין כאן "חזרה". אלא שמלכתחילה התכוון בדבריו במשנ"ב לשיטת ראב"ע.

[בס' 'תורת מנחם'¹⁴ העיר על טעם זה (ועל המובא (להלן באות ג) בס' גאולת ישראל). כיוון ומצד החיוב דשמחת יו"ט צריכים לאכול בשר, שהרי "אין שמחה אלא בבשר" (פסחים קט.), נמצא, שבמתן תורה שהוא בוודאי "יומא טבא", נתחייבו לאכול בשר.¹⁵ מעתה, כיצד א"כ יתכן, שיתן הקב"ה את התורה באופן כזה שבעת מתן תורה, לא יוכלו בני ישראל לקיים ציווי התורה, בנוגע לחיוב השמחה¹⁶. עיי"ש בהמשך דבריו. וב'לקוטי שיחות' (ח"ח עמ' 58 ובהערה 47) מבאר, למה מציין המשנ"ב על טעם זה שהוא "טעם נכון" (יותר מן הטעם המובא בס' גאולת ישראל. דלכאורה, הול"ל דשבת הוא, ואסור). אלא "מכיוון שבהשעות שלאחרי מתן תורה לא היה מציאות שבת, גם לא השבת שניתן במרה, נעקר עיי"ז למפרע המציאות דשבת גם בהשעות שלפני מתן תורה". (ראה פיה"מ לרמב"ם (חולין סופ"ז), ובלקו"ש (שם עמ' 49)). א"כ, היו השעות שלאחר מתן תורה - ימי חול גמור בלי גדר של שבת כלל. וממילא לא היתה בעיה כלל לבשל באותו יום, ולכן כתב ה"גדול אחד" המובא במשנ"ב, שהבעיה היתה 'טכנית', כלומר, היה טירחה וקושי בשחיטה ובישול וכו' 'בו ביום'. אלו תורף דבריו].

מובן א"כ, כי בעקבות "חזרה" האמורה של הח"ח בס' 'ליקוטי הלכות', כי טעם המנהג מושגת על שיטת ראב"ע (הנז"ל), אין מקום יותר להערה זו ב'לקוטי שיחות' על המובא במשנ"ב [וראה גם להלן בנדון זה]. ועל קושיית מחברי זמנינו שהובאה לעיל, אנו שבים ודנים בהמשך.

[ג] מקורות נוספים המביאים טעם זה

המשנ"ב מציין, כי שמע את הטעם בשם "גדול אחד". מי הוא אותו גדול, לא ידוע לנו, אין ספק, כי לו היה ידוע לח"ח, לא היה נמנע מלהזכיר שם אומרו, כדי "להביא גאולה לעולם" (מגילה טו.). יש שכתבו, כי הכוונה היא, לרבי פנחס מקאריץ או לס' ה'מטעמים' (המצוטטים להלן). אולם אין הדבר מסתבר, כי מקורות אלו הדגישו, כי הסיבה שלא יכלו לשחוט ולבשל וכו' היא משום איסור שבת. ויש שכתבו, כי הכוונה היא, להרה"ק רבי לו"י מבארדיטשוב (המצוטט להלן). גם זה אינו ברור כ"כ, כפי שיתברר בהמשך:

א. בס' 'תולדות יצחק'¹⁷ מובא משם הרה"ק רבי לו"י מבארדיטשוב, כך: "קודם מתן תורה, הותר להם בשר נחירה, ואחר מתן תורה שנאסר זה, ולא הספיק להם הזמן לתיקון

13 דאין להגעיל 'כלי בן יומו'. ראה להלן (אות ח).

14 ליקוטים מתורתו של האדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל. (חלק ח. תשי"ג עמ' 210). וסיים שם: "שהמנהג דאכילת מאכלי חלב בחג השבועות, אינו משום שלאחר מתן תורה לא היו יכולים לאכול מאכלי בשר, אלא כשאר הטעמים שנאמרו במנהג זה, כמו הטעם המובא ב'כלבו' (סי' נב) ועוד.

15 ראה דברי הרמב"ן (להלן אות י), כי עשו שמחה ויו"ט לכבוד 'גמרה של תורה', ולכן אכלו שלמים וכו'. ולא משום שיש חיוב לאכול בשר ביו"ט.

16 כן הקשה גם בשו"ת 'משנה שכיר' (או"ח סי' קלה). עיי"ש.

17 להרה"ק רבי יצחק מנשכיו. (מהדורת ניו-יורק תשמ"א. עמ' ד).

סכין של שחיטה ולהראותו לחכם. ועשו סעודות 'מאכלי חלב'. ולזכרון זאת, עושין כן עתה גם כן¹⁸.

ב. בס' 'אמרי פנחס'¹⁹ מובא: "כי קודם מתן תורה היה מותר בשר נחירה, ובשעת מתן תורה נאסר, והוצרכו לשחוט, ולכ"ע בשבת ניתנה תורה (שבת פו:), ובאותו שבת לא היה להם בשר שחוט, ולא יכלו לשחוט, הוצרכו לאכול 'מאכלי-חלב'. ולזכר זה אנו אוכלים ג"כ 'מאכלי חלב'". "ושאלתי: הרי שחיטה ניתנה אח"כ, במ' יום שהיה משה בהר, כדאיתא בט"ז (י"ד ריש סי' א) ?²⁰ והשיב בנו מו"ה דוד ישראל נ"י,²¹ שבעשרת הדברות מרומז כל המצוות"²².

ג. בס' 'גאולת ישראל'²³ מובא:²⁴ "הנה קודם מתן תורה היו ישראל מותרים בבשר נחירה. אבל כשניתנה התורה נאסרו בבשר נחירה, כי נצטוו על מצוות שחיטה וכו' ושבת וחוקותיה במרה נצטווה להם כבר, קודם מתן תורה,²⁵ נמצא תמיד, כאשר בא יום ערש"ק, אז הכינו מער"ש סעודות אכילתם, וכמ"ש הכתוב (שמות טז, ה), 'והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו', וכאשר צווה להם מרע"ה, 'שבתון שבת קדש לה' מחר את אשר תאפו ואת אשר תבשלו בשל' (שם, כג), ופרש"י, שא"ל, 'מה שאתם רוצים לאפות בתנור, אפו היום הכל לשני ימים, ומה שאתם רוצים לבשל וכו' בשלו היום'. נמצא, בבוא יום ש"ק זה שקבלו בו בני ישראל את התורה וכו' פתאום נטרפו להם כל המאכלים שהכינו מער"ש, וכן גם כל הכלים שהיו להם מקודם, כי היה בהם איסור בשר נחירה, כי נצטוו על מצוות שחיטה בשעת קבלת התורה, ונאסר להם הכל. ולשחוט מחדש לא היה אפשר תיכף, כי אסור בשבת. נמצא, שלא היה להם מה לאכול בשבת זה. על כן היו מוכרחים לאכול אז 'מאכלי חלב'. ועל כן אנו נוהגים ג"כ לאכול 'מאכלי חלב' בחג השבועות, שהוא זמן מתן תורתנו הק', והוא זכר למתן תורה"²⁶.

ד. בס' 'מטעמים'²⁷ מובא: "לפי שעד מתן תורה הותר להם בשר נחירה ובהמה טמאה, ועכשיו נאסר להם אחר נתינת התורה, ונצטוו על השחיטה ועל מאכלות אסורות, ונאסרו כל הכלים, ולא היו יכולים להגעיל הכלים בשבת וביום טוב,²⁸ ולא היה להם מה לאכול, והוכרחו לאכול 'מאכלי חלב'".

18 הקושיא שהקשו (לעיל) על המשנ"ב, דשבת היה וכו', עומדת עדיין בעינה על רלו"י מבארדיטשוב.
19 לקוטים מתורת הרה"ק רבי פנחס מקוריץ ותלמידיו. הציטוט כאן, גם עפ"י מהדורת ב"ב תשס"ג. שער ד אות שטו). וראה גם להלן (אות יב)

20 נצטו רק את לשון החכ"א (הל' שחיטה כלל א, א. עפ"י הרמב"ם (הובא להלן אות ו) והטור): "אמנם כל הלכות שחיטה אינו מבורר בכתוב, וכולם הם הלל"מ, שנא' 'וזבחת מבקרך וגו' כאשר צויתך' (דברים יב, כא), ולא מצינו בכל התורה שציווה אותו. וקבלו חז"ל, דר"ל, 'כאשר צויתך' - בעל פה הלכות שחיטה". [עי' יומא (עה: וברש"י שם), וראה רש"י (דברים יב, כא), חולין (כח. ד"ה כאשר), ועוד. מצוות שחיטה נהגה רק בקדשים, כגמ' (שם יז): "קדשים שאני"].

21 רבי דוד ישראל, בנו של הרה"ק רבי בנימין זאב סגל מבאלטה. תלמידו של הרה"ק ר"פ מקוריץ. השואל הוא כנראה המלקט, ששאל את רבי"ז.

22 ראה לעיל בדברי המשנ"ב.

23 ליקוט חד"ת ומאמרים שונים מהבעש"ט ותלמידיו. (נדפס לראשונה אוסטרעה תקפ"א). הובא בקצרה גם ב'ליקוטי מהרי"ח' (ח"ג. סדר מנהגי חג השבועות).

24 מובא כאן בקיצור.

25 הרבה נו"ב, זוה, ואכמ"ל.

26 בקובץ 'אורי ישראל' (סיון תשס"ג. עמ' קט) העירו: כי יתכן ודברי ס' 'גאולת ישראל', הם ג"כ בשם הר"פ מקוריץ.

27 ליקוטי מנהגים, לר"י ליפיץ. (ווראש תרנ"ד. שבועות, אות פה). המלקט אינו מציין את המקור לדבריו, וכנראה, שהם שאובים מ'אמרי פנחס'.

28 צ"ב, מדוע לא הזכיר גם בנוגע לאיסור שחיטה בשבת.

ה. בס' 'זכרון בספר'²⁹ מובא: "בשבת ניתנה תורה, ושחיטת מי שאינו מצווה על השחיטה נבילה היא. לכן לא היה להם אז בשבת בשר לאכול, כי שחיטתם מאתמול נבילה, והיום אסור לשחוט, לכן אכלו רק 'מאכלי חלב', ואנחנו עושים זאת לזכרון".

נמצינו למדים מדברי גדולי ישראל אלו. כי כמה סיבות היו שהכריחו את אבותינו מקבלי התורה, לאכול רק 'מאכלי חלב', בשוכם לאהליהם, לאחר מתן תורה.

[ד] התמיהות על מקורות אלו

דברים הבאים אנו באים להבהיר, כי יסודו של הטעם למנהג לפי מקורות אלו, לכאורה, אינו עולה בקנה אחד, עם דברי חז"ל ושיטת רבותינו הראשונים בכמה נושאים. הייתכן שמנהג עתיק יומין כמו זה המקובל בכל תפוצות ישראל, לא יהא מבוסס לפי רוב השיטות. (כפי שצויין בהקדמה כאן).

תמוה גם מאוד, הנחתם של גדולי ישראל, האומרת, כי בשעה שירדו אבותינו מהר סיני לאהליהם, הם "לא מצאו מה לאכול", עד שהוכרחו לאכול 'מאכלי חלב'. קשה להעלות על הדעת, כי הם נקלעו למצב מעין זה במציאות, לאחר מעמד הר סיני, בו עמדו כל ישראל על רגליהם, זקנים נשים וטף, משך שעות רבות, ויש לחקור את עומק כוונתם של גדולי ישראל.

בבואנו לבדוק את מדרשי חז"ל בנידון, אנו מוצאים בדיוק את היפוכם של דברים:

"לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן"

א. הרי הקב"ה המטיר להם 'לחם מן השמים' (שמות טז, ד), 'לשבווע' (שם שם, ח. תהלים עח, כד-כה. וראה מדרשים שם), כל מ' שנה, (פחות ל' יום - קידושין לח. ועוד)³⁰. וכבר אמרו חז"ל (מכילתא פ' בשלח): "לא ניתנה תורה (לדרוש) אלא לאוכלי המן". ומפורש ב'פרקי דרבי אליעזר' (יצוטט להלן), דבזמן מתן תורה, "היה המן מוכן להם לשני ימים". וגם "מתברך במעיהם" (זוה"ק ח"ב סב). אם נבוא לומר, שהם רצו לאכול בשר לכבוד יו"ט, ש"אין שמחה אלא בבשר", הרי לא היתה להם שום אפשרות לאכול בשר, א"כ, הם היו בגדר אנוסים, ומדוע העדיפו דווקא 'מאכלי חלב' לכבוד היום על אכילת מן, הרי תמיד קיימו מצוות סעודות שבת ויו"ט במן³¹. גם היה להם כלים מיוחדים ללקט בהם את המן (קידושין שם) אולם למעשה, לא הוזקקו ל'כלים' כדי לטחון ולבשל בפרק הזמן ההוא, כי כלל ישראל צדיקים היו באותה שעה³².

29 לרבי יהושע העשיל ש"ץ - סינגער (ווילנא תרס"ב. בחלק 'מנהגים' עמ' 122) בשם הג"ר צבי ליפמאן. ועיי' ש"ך (יו"ד סי' ב מתוספתא חולין).

30 בכמה מקומות בדברי חז"ל, כמו בתוספתא (סוטה יא, ב) מובא: "אותה שנה שיצאו ישראל ממצרים, ירד להם מן, בששה עשר באייר" וכו'. (הובא ברש"י שמות טז, לה).

31 שבת (ק"ז:): "כמה סעודות חייב וכו'. ועיי' גם ברכות (מח:): "משה תקן לישראל" וכו' ובגהש"ס לר"י ענגעל (שם). ולעניין אם היה להם 'לחם' במדבר. ראה משנה (מנחות פ"ד מ"ב), תוס' (שם מה:), פיה"מ לרמב"ם (שם) ועוד. ובס' בני יששכר (מאמר ג סי' ג), כתב, שבימי החול לא ברכו על המן לפניו, ובשבת ברכו: "אקב"ו לאכול סעודת שבת".

32 על הפסוק: 'הנני מטיר לכם לחם מן השמים' (שמות טז, ד), אמרו חז"ל (יומא עה:): "לחם - כתיב 'לחם' [משמע אפוי], וכתיב 'עוגות' (במדבר יא, ח), משמע [קודם אפיה]. וכתיב 'וטחנו' (שם). הא כיצד? צדיקים - לחם, בינונים - עוגות, רשעים - טחנו ברחים, או 'דכו במדוכה' (שם). ובמהרש"א (שם): "לצדיקים, ירד כעין לחם, שאכלו אותו כמו שירד, ולא הוצרכו לטחנו ולאפותו, ולבינונים, ירד להם לעשות עוגות ולאפותו, אבל לא הוצרכו לטחנו, ולרשעים, הוצרכו גם לטחנו".

ה) במדבר ניתן לישראל פירות וירקות יין ובשר בשפע

ב. לבד מן המן, שטעמו בו כל הטעמים שרצו (מכילתא שם, שמו"ר כה, ג). מספרים חז"ל, כי עם ישראל ניזונו גם מפירות וירקות ויין. כמובא בשהש"ר (ד, [יג] ג) על הפסוק: 'שלחין פרדס רמונים': "שלחין" - עתיד הקב"ה לעשותך כפרדס רימונים לעתיד לבא, ואיזה זה? זה הבאר. מאין היו ישראל מנסכים [יין] (עי' במפרשים שם) כל ארבעים שנה שעשו במדבר? ר"י אמר, מן הבאר,³³ וממנו היו רוב הנייתן, דאר"י, הבאר היתה מעלה להם, מיני דשאים, מיני זירעונים, מיני אילנות וכו'. ורבנן אמרין, ממה שהיו תגרי עובדי כוכבים מוכרין להם לישראל. (עי' יומא עה:) תני ר' ישמעאל, עדיין לא נאסר יינם של עכו"ם לישראל".

ג. גם היה להם בשר מן השליו' בשפע. ויש מרבותינו הראשונים הסוברים, שהשליו ירד עם המן כל ארבעים שנה³⁴. ('בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבוקר לשבוע'. שמות שם). וביסדר אליהו רבה' (פי"ב) מובא: "בשכר אותו העגל, שהאכיל אברהם את מלאכי השרת, נתן להם הקב"ה שליו, שתי פעמים, אחת קודם מתן תורה, ואחת למתן תורה"³⁵. [תמיהה זו, מכוונת בעיקרה על דברי המשנ"ב, שבער"ש ניתנה תורה].

ד. אם אכן נקבע שכל כליהם נאסרו (כנו"ל), מנין א"כ, לקחו כלים כשרים לבשל בהם 'מאכלי חלב'³⁶. ועוד,³⁷ הרי במתן תורה, 'קיבלו דין של ישראל', א"כ, לכלים - לאחר מתן תורה - היה דין של כלים שישראל קנה מעכו"ם, וכלים אלו טעונין טבילה, ויש הסוברים, שטבילת כלים מדאורייתא³⁸ ולטבול כלים בשבת ג"כ אסור. נמצא איפוא, גם כלי החלב היו אסורים, משום שלא נטבלו. ויש עדיין לדון בכל הנדון, ואכמ"ל. [וראה גם לעיל מס' זכרון בספר', וצרף לכאן].

ה. לשיטת ראב"ע, שמביא המשנ"ב, מותר היה לשחוט ולבשל וכו'. א"כ, הרי יכלו לצלות את הבשר בשפוד של עץ, כפי שעשו זמן מועט לפני כן, עם קרבן הפסח (עי' פסחים פ"ז מ"א). ולא היו צריכים לשום כלים. ומכאן, אף לשיטת הגמ' בשבת, לא היו האחרונים (הנו"ל), צריכים להזכיר את הכלים כמעכבים.

ו. נוסף ונשאל: מי ערב לנו, כי 'מאכלי החלב' היו כשרים כהלכה?³⁹

33 וכן במד"ר (יט, כה): "הבאר ניתנה להם, מתחילת ארבעים שנה". ובאבות (פ"ה, מ"ו), נחשב 'הבאר' בין עשרה דברים שנבראו בע"ש ביה"ש. ובגהש"ס (שם), הביא מ'מדרש תלפיות'. דלפי המ"ד שנדב ואביהו נתחייבו מיתה משום שתיי יין, היינו, שהיו שותים מי הבאר וכיוונו לייין, דטעם כל המשקין שרצו, טעמו במי באר. עיי"ש.

34 תוס' ערכין (טו: ד"ה התאוה, שמדקדיקין כן מדברי רש"י שם), וכן דעת הרמב"ן (פר' בשלח טז, יב) המציין: "וכן דעת רבותינו, שהיה השלו עמהם מן היום ההוא והלאה כמו המן". וכ"כ רבינו בחיי (שם יג). ועוד.

35 בחומש תו"ש (פר' בשלח. ח"ד אות פב), קיבץ כל השיטות בנידון. עיי"ש. ולענין אם השליו היה טעון שחיטה, עי' בס' 'פרדס יוסף' (במדבר יא, לא), המציין שיש מחלוקת בנידון. והש"ך (עה"ת שם, ד"ה ויש בשאלה זו), כתב, שהשליו הראשון שירד עם המן, לא היה טעון שחיטה כלל. עיי"ש.

36 אח"כ מצאתי, שכן תמהו ב'לקוטי שיחות' (חי"ח עמ' 365) ובס' 'שלמי תודה' (שם). צויין לעיל בהערה (9).

37 ב'שערי הלכה ומנהג' (שם) ובס' 'שלמי תודה', ועוד. ועי' מה שתיירץ ב'שערי הלכה ומנהג' (שם).

38 עי' שד"ח (מערכת ט כלל ב) ואכמ"ל.

39 ולא נתערב בהם שום דבר איטור בעשייתן, כגון: שהעמידו את הגבינות בעור קיבת בהמה שננחרה. עי' שו"ע (יו"ד סי' פז סעיף יא), ועי' בתוס' (ע"ז לה. ד"ה מפני), ובשו"ת חת"ס (יו"ד סי' עט).

[ו] אימתי נאסרו ישראל בכשר נחירה

מה שקבעו האחרונים (הנז"ל), כי בשר נחירה נאסר להם במתן תורה, אין הלכה זו מוסכמת על הכל:

בגמ' חולין (יז.) מובא: 'תניא, כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אליך לשום שמו שם וזבחת מבקרך ומצאנך' (דברים יב, כא), ר' עקיבא אומר, לא בא הכתוב אלא לאסור להן בשר נחירה, שבתחילה הותר להן בשר נחירה, משנכנסו לארץ, נאסר להן בשר נחירה וכו'. ר' ישמעאל סבר, בשר נחירה לא אישתרי כלל וכו' אלא לר"ע, מאי 'הצאן ובקר ישחט להם' (במדבר יא, כב), 'נחר להם' מיבעי ליה? נחירה שלהן, זו היא שחיתתן⁴⁰

הרמב"ם (הל' שחיטה פ"ד, יז-יח), פסק כר"ע⁴¹: "כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת החולין, אלא היו נוחרין או שוחטין ואוכלין כשאר הגוים. ונצטוו במדבר, שכל הרוצה לשחוט, לא ישחוט אלא שלמים, וכו'. אבל הרוצה לנחור ולאכול במדבר היה נוחר. ומצווה זו אינה נוהגת לדורות, אלא במדבר בלבד, בעת היתר הנחירה. ונצטוו שם, שכשיכנסו לארץ תאסר עליהם הנחירה ולא יאכלו חולין אלא בשחיטה". והסכימו עמו כמה מן הראשונים ומפרשי הרמב"ם (שם), דהלכה כר"ע. אולם המאירי (חולין שם), כתב, דאין הלכה כר"ע.

מסקנת הדברים: בשר הנחירה שהכינו אבותינו לשבת ויו"ט, היה מותר לאכול, לדברי כמה קדמונים.

[ז] הכלים נאסרו מבליעת איסורים אחרים

אין לנו אלא לקבוע, כי מטעם אחר נאסרו הכלים, והוא, מחמת שהיו בלועים מאיסורים שונים, כמו, חלב ודם⁴² ועוד, שנאסר להם במתן תורה, וכלהלן:

בהמשך דברי הגמ' (חולין שם) מובא: "בעי רבי ירמיה, אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ, מהו וכו' תיקו".

בשול"ת נו"ב (יו"ד מה"ת סי' סד), הביא בתחילת דבריו את דברי הרא"ש (חולין שם סי' כג. עיי"ש), החולק על רש"י (חולין שם). ואח"כ הוסיף: "וקשה בבעיא דר' ירמיה, שקבע בעייתו על אברי בשר נחירה, וא"כ, לא שייכא בעיא זו רק אליבא דר"ע, וכמו שכתב (שם) רש"י בהדיא, דאליבא דר"ע בעי. ובחידושינו למס' חולין (שם) הארכנו בדברי רש"י הללו, שהם תמוהים, דמילתא דפשיטא היא, שבעיא זו היא רק אליבא דר"ע, ולמה לא בעי אליבא דדברי הכל, בכל איסורי תורה: חלב ודם, ובהמות ועופות ודגים טמאים, שנאסרו במתן תורה, אם היה להם דברים הללו מקודם מתן תורה, שכבר אכלו מהם וניתותר בידם, אם מותרים מהנותר בידם גם אחר מתן תורה? אלא וודאי, שאין בזה שום ספק, שדבר הנאסר

40 עי' ברש"י (שם). וראה ויק"ר (כב, ז), מדר"ת (פר' אח"מ יא) וב'עץ יוסף' (שם ושם).

41 רוב הראשונים והפוסקים קובעים, דהלכה כר"ע מחבירו, אפי' לגבי ר' ישמעאל. עי' רי"ף (גיטין פ"ד), רא"ש (שם), מגיד משנה (על הרמב"ם שם). ועי' בשד"ח (כללים מערכת ההא אות יד-טז). ב'משך חכמה' (שמות כט, לח), עה"פ 'זוה אשר תעשה על המזבח', מביא את דברי הגמ' (מנחות כט.): 'תני דבי ר' ישמעאל, ג' דברים היו קשין לו למשה, עד שהקב"ה הראה לו באצבעו וכו' וי"א, אף הלכות שחיטה [נתקשה], שנא' 'זוה אשר תעשה על המזבח'. ומבאר המש"ח: "פירוש, [דהי"א] דסברי כר' עקיבא, דפליגי על ר' ישמעאל (חולין יז.), וסברי דבשר נחירה הותר במדבר. לכן לא נהגה [במדבר] מצוות שחיטה רק בקדשים". וכו'. וזה תנא דמסייע לפסק הרמב"ם.

42 ב'ספרי' (פרשת ראה, פיסקא עו) על הפסוק: 'רק חזק לבלתי אכול הדם' (יב, כג), מובא: "רבי יהודה אומר, מגיד שישראל שטופים בדם קודם מתן תורה" והובא ברש"י (שם).

מאותו שעה, אסור גם כל מה שיש בעין מקודם לזה, והספק הוא, רק באברי בשר נחירה, שגם בשעה שנאמר האיסור, לא חל האיסור תיכף, וקבע הקב"ה זמן אימתי שיתחיל". אולם ב'שו"ת עונג יו"ט' (יו"ד סי' נג. ועיי"ש בסי' צב) מבאר, ד"אף לר"ע הסובר, דבשר נחירה הותר במדבר, זהו אחר הקמת המשכן, אבל קודם הקמת המשכן, היה בשר נחירה אסור גם לר"ע⁴³.

עפ"י דרכו של הנו"ב, ניתן גם לשאול: לפי דברי האחרונים (הנו"ל), למה בעי ר' ירמיה, דווקא על בשר נחירה שהכניסו עמהן לארץ, הרי ראוי היה יותר, שיקבע בעייתו, על בשר נחירה שנותר בידם ביום מתן תורה, (וכן על הכלים שנאסרו מאיסור בשר נחירה).

[ח] הבהרת כוונת ה"משנה ברורה"

א. בעקבות הדברים האמורים עד הנה, תתבהר כוונת גם המשנ"ב כ: לכאורה, האריך בלשונו יותר מהמובא בדברי האחרונים (הנו"ל), ואף לא הזכיר, כי הכלים נאסרו מ"בשר נחירה", (כפי שהזכיר זאת בס' 'גאולת ישראל' הנו"ל), משום שהוא סובר כשיטת הרמב"ם. רק כתב שהכלים נאסרו, כוונתו לומר, שנאסרו מדם וחלב וכו' כהסבר הנו"ב. ומה שכתב: "כי לבשר צריך הכנה רבה, לשחוט בסכין בדוק כאשר צוה ה' ". אין כוונתו לומר, שנאסר להם בשר נחירה ונתחייבו לשחוט⁴⁴, אלא שהמשנ"ב הביא את השמועה בשם 'גדול אחד' כלשונו, והקדים להביא 'בסוגריים', מה שכתב הרס"ג: "שבעשרת הדברות כלולה כל התורה". [בדומה למובא לעיל, מ'אמרי פנחס': 'ושאלתי: הרי שחיטה ניתנה אח"כ, במ' יום שהיה משה בהר, כדאיתא בט"ז (יו"ד ריש סי' א). והשיבו, שבעשרת הדברות מרומז כל המצוות]. יתרה מזו, אם נקבע שבעשה"ד נתחייבו כבר על השחיטה, הרי אנו עוקרים לכאורה, את שיטת רבי עקיבא לגבי בשר נחירה⁴⁵. לכן הוסיף אח"כ מדבריו הוא, (כי לא מצאנו ע"ע, שום עקבות לדבריו אלו בספרים). ודייק בלשונו וכתב: "שבישלו בהם באותו מעת לעת". כלומר, הח"ח לא חזר ותיקן בספרו 'לקוטי הלכות' כנזכר לעיל. אלא ב'משנה ברורה' גופא, היתה תכלית כוונתו לומר, כי כל טעם זה הנו רק אליבא דראב"ע, דבער"ש

43 עי' באבודרהם' (סדר תפלות של חול. שער ג) מתשובת ר"י בן פלאט. ועי' בהגהות הגר"פ על הנו"ב (שם). ובס' אתון דאורייתא (כלל א. ד"ה וראיתי להביא), הביא גם את דברי הרא"ש (חולין סי' כג) ומבאר בעיית ר' ירמיה כן: "באיברי נחירה, הרי אין האיסור בארץ, רק מפאת נבילה ואינו זבוח. וע"כ שפיר איבעיא ליה לר' ירמיה, דאיברי בשר נחירה שהכניסו עמהן מן המדבר, דבמדבר - 'נחירתו זו היא שחיטתו' (כמפורש בגמ' שם). א"כ, האיברים האלו נשחטו בשעתן. אלא שעתה בארץ, נשתנה עניין השחיטה, וע"כ שפיר אבעי' ליה לר' ירמיה, אם האברים האלו אסורים, הואיל ועתה בארץ אין זו שחיטה. או"ד, הואיל וסוף סוף, בשעתן נשחטו, שוב אי אפשר שיחשבו נבילה ואינו נשחט, כשבאו לארץ ושרו. אבל מאן לימא לן, שאילו לא היה טעם היתרם במדבר משום ד'נחירתו זו היא שחיטתו', רק שבאמת היו נחשבים לנבילה, אלא שבמדבר היה נבילה מותר להם, שגם אז היה מסתפק ר' ירמיה להתירם גם אחרי בואם לארץ. כיון שהם נבילה ממש, ובארץ הרי נבילה אסורה. א"כ, מנ"ל, שלא יהיה בכלל האיסור גם נבילה דמעיקרא". ועי' עוד בנדון: בס' 'צורו הכסף' (להגרה"א בנבנישתי. שלוניקי תקטז דף קיד), כמצויין בהגהות מהר"ב רגשבורג' (חולין שם), בהגהות 'מצפה איתן' (שם), בשו"ת בית אפרים (יו"ד סי' לט), בשד"ח (כללים מער' ה אות קיא), ובשו"ת אהל משה (להגרי"מ צוויג, ח"א סי' נב). ועוד.

44 כאילו ר"ל, דלא כרמב"ם (הנו"ל).

45 לעיל כבר כתבנו: כי לפי דברי האחרונים (הנו"ל), ניתן לשאול, למה בעי ר' ירמיה, דווקא על בשר נחירה שהכניסו עמהן לארץ וכו'. ונצטט כאן מדברי ה'תפארת יעקב' (חולין יז.): "מצוות שחיטה במרה נצטוו. רק שנצטוו בביאתם לארץ, לכן מיקרי גם במדבר - מצווה על הזביחה - שכיוון שכבר נצטוו אז על השחיטה שיבואו לארץ". ובס' 'בני יששכר' (תמוז. א, א) כתב: "מצוות שחיטה היא מ"ע ממנין תרי"ג המצוות, ונצטווין על המצווה הזאת בכניסה לארץ, ואז נאסר לנו לאכול בהמה חיה ועוף, עד יקייים בהם המצווה חתיקונה. משא"כ במדבר, לא היו צריכים לקיים זאת המצווה".

ניתנה תורה, ואז היה מקום לומר, אם "ביו"ט" עסקינן הרי מותר היה להגעיל כלים - אם לא היה אפשר להכשירם מעיו"ט - כמו שפסק המשנ"ב בעצמו⁴⁶. לכן הוסיף וכתב: "שבישלו בהם באותו מעל"ע". ולכאורה, יש לשאול, מה בא המשנ"ב להדגיש במלים אלו, נוסף על מה שהאריך כבר? אלא שעלינו לומר, כי בא להדגיש, כי אף לשיטת ראב"ע, אסור היה להגעיל את הכלים ביו"ט, משום ש'כלי בן יומו הוא'. אולם לאחר זמן, חשש הח"ח שדבריו לא יובנו כראוי, ויקשו עליו את 'הקושיא' הנז': הרי אמרו: "לכ"ע, בשבת ניתנה תורה לישראל" (שבת פו:), א"כ, מצד הדין נאסרו לשחוט וכו' באותו יום? לכן חזר והוסיף בס' 'ליקוטי הלכות':

כי כל טעם המנהג שהביא במשנ"ב, הוא רק אליבא דראב"ע. ומשום 'הכנה רבה' וכו'. ואילו לשיטת הגמ' בשבת, דבשבת ניתנה תורה, ואסור היה לשחוט, לא מתאים לומר, את הטעם של "הכנה רבה".

ב. יש מקשים על המשנ"ב: מדוע כתב על טעם זה שהוא 'טעם נכון', יותר מהטעם המובא בס' 'גאולת ישראל'. אדרבא, לשיטה זו שבשבת ניתנה תורה לישראל, הטעם מתאים יותר, כמובא בגאו"י: "ולשחוט מחדש, לא היה אפשר תיכף, כי אסור בשבת, נמצא, שלא היה להם מה לאכול בשבת זה, ע"כ הוכרחו לאכול אז 'מאכלי חלב'".

כוונת המשנ"ב כך היא: אפילו את"ל, שהיה מותר להם לשחוט באותו שבת מאיזה טעם שיהיה, הרי בין כך ובין כך צריך היה "הכנה רבה" כדי לאכול: "לבדוק את סכין השחיטה, ולנקר את חוטי החלב והדם, להדיח ולמלוח ולבשל בכלים חדשים". א"כ, מה הוא לנו בטענה זו, שמביא הגאולת ישראל? אבל לשיטת ראב"ע, הרי היה מותר לשחוט וכו', רק, שהסיבה העיקרית שמנעה אותם לאכול בשר, היתה גורם הזמן - ה"הכנה רבה", לכן נקט המשנ"ב כשיטת ראב"ע.

נמצינו למדים:

א. המשנ"ב לא הסתפק בטעמי המנהג האחרים (כמו הטעם המובא במהר"ם מרוטנבורג ובי'כלבו ועוד), משום: (א). טעמם סובב על המנהג שנהגו במרוצת הדורות, ואילו הטעם שהביא הוא, סובב על 'המציאות' בזמן מתן תורה. (ב). משום גורם הזמן - "ההכנה רבה". לכן היה לו חביב טעם זה וכתב עליו: שהוא "טעם נכון"⁴⁷.

ב. אותו "גדול הדור" שציטט המשנ"ב, אינו יכול להתייחס לאחד מן האחרונים (הנז"ל), וההערה ב'לקוטי שיחות' (הנז"ל), איננה יכולה להתייחס לדברי המשנ"ב (כאמור לעיל).

[ט] לא יתכן שאבותינו אכלו 'מאכלי חלב' ביום מתן תורה

- סדר היום מיד לאחר מתן תורה -

לאמיתו של דבר, לא היינו זקוקים לכל הטיעונים וההוכחות שכתבנו עד הנה. היות ולפי המקורות שנצטט להלן, יתברר לנו בעליל, שלא היתה לאבותינו שום אפשרות, לאכול 'מאכלי חלב' ביום מתן תורה.

46 משנ"ב (סי' תקט סקכ"ו): "אסור להגעיל כלי ביו"ט - אפילו אם רוצה להשתמש בהכלי אח"כ לצורך יו"ט, דבישול מי ההגעלה הלא לא הוי לצורך אוכל נפש, כ"א להכשיר הכלי להשתמש בו אח"כ, וזה היה אפשר לעשותו בעיו"ט. ואם לא היה אפשר להכשיר הכלי מעיו"ט, כגון שנטרפה היום וכה"ג, רבים מהאחרונים מקילים מצד הדין, אך אין להורות כן לאחרים".

47 גם ביביאור הלכה' (סי' תקפה ד"ה וטוב) כתב: "שמעתי בשם הגאון מהר"ר מאיר שמחה הכהן, טעם נכון". וראה (שם) גם בסי תרלט (בשעה"צ צג).

א. ב'פרקי דר' אליעזר' (פמ"ו) מובא: "ראב"ע אומר, ערב שבת⁴⁸ בששה לחודש, בשש שעות ביום, [-בעיצומו של יום] קיבלו ישראל את הדיברות, ובתשע שעות ביום,⁴⁹ חזרו ישראל לאהליהם. והיה המן מוכן להם לשני ימים⁵⁰. לפיכך, שבתו באותו שבת, שמחים כשמחת⁵¹ החג, שבו שמעו קולו של הקב"ה".

לשיטת ראב"ע, אבותינו שבו לאהליהם, בתשע שעות ביום, ומדברי הגמ' (שבת פט.) משמע, כי בשעה ששית, כבר נגמרו הדיברות, ומשה עלה למרום ל'ארבעים יום וארבעים לילה', כמובא שם: "בשעה שעלה משה למרום, אמר להן לישראל, לסוף ארבעים יום בתחילת שש אני בא". ומלשון התוס' (שם ד"ה לסוף) משמע, ששלמו ארבעים יום מעת לעת, א"כ, משה רבינו עלה בשש שעות ביום, אחר קבלת הדיברות.

למרות, שאנו נוקטים כשיטת הגמ' ד"בשבת ניתנה תורה לישראל" (שבת פו:), ולא כשיטת ראב"ע, אין שום מניעה לנקוט, כשיטת ראב"ע, בנוגע ל"תשע שעות"⁵². הרי המשנ"ב בעצמו כותב, כי כל טעם המנהג, הנו רק לשיטת ראב"ע. ויתכן גם, כי הכוונה לסוף תשע שעות.

בפיסקה הבאה נוכיח, מתוך משנת חז"ל, כי אבותינו התעכבו בהר סיני, לאחר מתן תורה, עוד זמן ממושך:

[י] הקרבת קרבנות ביום מתן תורה

ב. אנו ממשיכים לבאר את סדר היום ההוא. מה עשו אבותינו מיד לאחר מתן תורה:

48 כ"כ גם בפרדר"א (פמ"א): "רבי פנחס אומר, ערב שבת, עמדו ישראל בהר סיני" וכו'. וכך מובא גם ב'מכילתא' (פר' בחדש, ג), ילקוט' (שמות רעט). ובירושלמי (שבת נט:) מובא: "וזהו נכונים ליום השלישי' (שמות יט, יא) - זה יום ששי שנתנה בו תורה". עיי"ש. ועי' הרוקח (סי' רצו. שהביא רמזים לכך) ואו"ז (הל' מוצאי שבת) מ'סדר עולם'. [בביאור הרד"ל (שם), הוסיף: "הפרדר"א לשיטתו, דאמר לעיל (פמ"א), ש'היו ישנים עד ב' שעות על היום', וכשעמדו, היו צריכין ללקוט המן, שכיון ששהו בקבלת התורה (כלהלן), א"כ, אם לא היו מלקטין המן קודם, יהיה כבר ו' שעות ביום (דבב' שעות עמדו, וג' שעות שהו בקבלה, וגם בהכנה וודאי שהו שעה א'), וכתוב: 'זחם השמש ונמס' (שם טז, כא), וזה שכתב (לקמן): 'והיה המן מוכן להם' כו', שכבר לקטו המן תחילה קודם קבלת התורה, לכן אמר כאן, שבששה שעות ביום קבלו התורה, ורק ההכנה הי' בבוקר". [עי' ברכות (כו.) ו'מכילתא' (פר' בשלח), בנדון זמן לקיטת המן]. עוד העיר הרד"ל (שם): דלדעת הפרדר"א, שבשש שעות ניתנה תורה, א"כ, נצטוו בלילי שבת במצוות עונה בתורת חיוב. ולדעת הגמ' בשבת, דבשבת ניתנה תורה, א"כ, 'שובו לכם לאהליכם' (דברים ה, כז), שהוא 'מוצאי שבת', נאמר בלשון רשות. אלו תו"ד. ועי' ביצה (ה:), ולמסקנא שם. וראה בס' 'מעמד הר סיני עמ' רד'.

49 לשון הרד"ל (שם): 'ובט' שעות ביום חזרו להכין צרכי שבת. 'חזורו' - מט' ולמעלה, זמן מנחה קטנה. (וכדמשמע מפסחים (ג:)) שאסור לעשות מלאכה בע"ש מט' שעות ולמעלה. עיי"ש בפרש"י". [שעה תשיעית - לערך שעה 00.16].

50 בביאור הרד"ל (שם) העיר: 'לשני ימים - כמו בכל ער"ש. ואין להביא ראיה מכאן, שהמן היה יורד ביו"ט כדעת המדרש שהובא בתוס' (ביצה ב: ד"ה והיה), שאפי' לפי"ד ה'מכילתא' (בשלח פ"ד), שהביאו שם התוס' (וכ"ה בתוספתא ר"ה פ"א), שלא היה יורד ביו"ט. מ"מ, כאן, שלא קיבלו עדיין את התורה, לא היה כיו"ט לענין זה וודאי". ועי' בחומש תו"ש (בשלח אות קמא).

51 נוסח הדפוס: "בשמחת" ותיקנתי עפ"י הרד"ל. [בזמר: 'כל מקדש שביעי' נאמר: 'ביום השבת שישו ושמוחו כמקבלי מתן נחליאל'. וזה עפ"י הפרדר"א כאן. הרי שצ"ל: 'כשמחת'. יג.]. והוסיף: "שבו שמעו קולו וכו' - וגם ראו גילוי שכינה, והקריבו עולת ראייה כראיית פנים בעזרה בחג (כתגיגה ו.), דר"א ס"ל, עולת ראייה הוי, ופרש"י, על שם 'ויחזו את האלקים' וגו'".

52 מסתמכים אנו בזה גם על המובא להלן, שהם התעכבו בהר סיני זמן ממושך.

הרמב"ן בפרשת משפטים (כד, א. עה"פ: 'ואל משה אמר עלה אל ה'), חולק על רש"י⁵³ ועוד ראשונים. "דלפירושו, אין הפרשיות באות כסדרן, ולא כמשמען כלל". ומבאר דכל הפרשה (האמורה שם) נאמרה למשה אחר מתן תורה, מיד בו ביום. ומביא ראיות לדבריו, גם מהמכילתא (פר' יתרו) וז"ל: "וראיתי במכילתא (פ"ג שם) שנחלקו בדבר, יש שאמרו, [-רבי ישמעאל] שהיה קודם מתן תורה בחמישי, 'ואמר להם, הרי אתם קשורים, תפוסים וענובים [-ע"י הברית]. מחר באו וקבלו עליכם את כל המצוות. ורבי יוסי בר' יהודה אמר, בו ביום נעשו כל המעשים', כלומר, בו ביום⁵⁴ - לאחר מתן תורה, נעשו המעשים של סיפור העם וכתיבת ספר הברית, הכל כמו שפירשנו, ולזה שומעין שאמר כהלכה"⁵⁵.

[ב'מרכבת המשנה' (מכילתא שם) הקשה: דברי רבי יוסי בר"י, קשה להלום, אם הפירוש 'בו ביום' שניתנה התורה, איך בנה מזבח והציב מצבות בשבת? ואפשר, דבנין המזבח היה בשבת,⁵⁶ והקרבנות הקריב בשבת, וס"ל, ד'עולות תמיד' היה, דדוחה שבת, דאילו 'עולות ראייה' מבואר בחגיגה (יז): דאינו דוחה את השבת. והא דכתיב (בפר' משפטים כד, ה) 'ויזבחו זבחים שלמים' - היינו, [- העולות היו] 'שלמים' [-בגופם] בלי הפשט וניתוח, כמו שתירצו בב"ר (פכ"ב, ה), ועי' חגיגה (ו),⁵⁷ וכן משמע בזבחים (קטו:), דאיכא למ"ד, דהקרבנות היו ביום מתן תורה".]

[יא] אכילת קרבנות השלמים בהר סיני

הרמב"ן ממשיך (שם, יא) ומבאר: "וטעם 'ויאכלו וישתו'⁵⁸] -למה אכלו ושתו שם?], שאכלו שם השלמים⁵⁹ בתחתית ההר לפני האלקים, טרם שישוכו אל אהליהם, כי השלמים טעונין מחיצה, ונאכלים בירושלם לפני מן החומה (זבחים נה:), ובשילה, [-במקום שרואים משם את 'שילה'] ככל הרואה (שם קיב:), וכאן היו נאכלין לפני המזבח תחת ההר, לא במחנה"⁶⁰. וטעם 'וישתו' - שעשו שמחה ויום טוב, כי כן חובה לשמוח בקבלת התורה, כאשר צווה - בכתבם כל דברי התורה על האבנים - 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלקיך' (דברים כז, ז). וכתיב בשלמה (דהי"ב א, יב), 'החכמה והמדע נתון לך' וגו'. מיד

53 על הפסוק: 'והיו נכונים ליום השלישי' (פר' יתרו, יט, יא), מפרש רש"י (עפ"י המכילתא): " ליום השלישי - שהוא ששה בחדש, ובחמישי בנה משה את המזבח תחת ההר, ושתים עשרה מצבה. כל הענין בפרשת ואלה המשפטים. ואין מוקדם ומאוחר בתורה". וכ"כ בפר' משפטים (כד, א). ועי' רש"י חגיגה (ו).

54 עי' בברכת הנצי"ב (על מכילתא שם), שתמה על הרמב"ן. וראה בחומש תו"ש (פר' משפטים שם אות יב, ובמילואים שם סי' כז וסי' כט), המציין, כי הרמב"ן אינו יחיד בשיטתו. והביא שם מפירוש ראב"ע (שמות כ, כא), כי גם הרס"ג ועוד ראשונים [כמו הרשב"ם (שם כד, א)], המפרשים כמו הרמב"ן, דבשבת הקריבו וכו' עיי"ש. וציין גם למדרשים נוספים, המבססים פירוש זה. ואולי היתה זו 'הוראת שעה' כדברי כמה מפרשים. עיי"ש. והתוס' רי"ד (חגיגה ו): סובר כרמב"ן, ומביא ראיה יפה: "דהרי נאמר (כד, יא), 'ויחזו את האלקים', ואימתי הוי 'ויחזו את האלקים', כי אם ביום מתן תורה. הרי לא באה שכניה, אלא ביום מתן תורה! ועי' בסה"מ לרס"ג (להגרי"פ פערלא. ח"ב עמ' קעב ואילך). ועי' באור החיים' (שם).

55 "ולזה שומעין שאמר כהלכה" - (כלשון המשנה (פאה ד, א)). כלומר, לדברי ריב"י, הפרשיות באות כסדרן. משום דלא נצטווה מקודם ע"ז, ולא היה אפשר קודם.

57 עי' גם ירושלמי (מגילה פ"א, ה"א). ופס"ר (ה, ד), ובפירוש 'זרע אפרים' (שם). אדמו"ר ר"י מסאטמאר זצ"ל (ש"ב), מיישב את קושיית מרכבת המשנה, שבניין המזבח היה 'בנין לשעה'. [ר' לעיל הערה 54. והוסיף עפ"י, טעם לאכילת גבינה דווקא בחג.

58 לשון הפסוקים (שם): 'וישכם בבקר ויבן מזבח תחת ההר' וגו'. 'וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו שלמים לה' פרים וגו' ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו'.

59 הרלב"ג (שמות שם) כותב: "אחשוב, כי היו העולות והשלמים, הכל פרים, בעבור שהיו לכלל ישראל".

60 הרמב"ן (דברים יב, ח), כותב על אכילת שלמים במדבר: "איכל אותם במדבר, בכל מקום שירצה, כי לא נתן בהם הכתוב 'מחיצה'. אבל אוכלים אותם במחנה, וחוץ למחנה". וראה בהערות הרב חד"ש ז"ל (שם). ועי' חזו"א (מועד, סי' קכה אות ה). ועי' מה שתירץ בחומש תו"ש (משפטים חלק כ"ד אות קו).

ויבא ירושלם ויעש משתה לכל עבדיו (מ"א ג, טו). 'ואמר ר"א, מכאן שעושין משתה [לפנינו: "סעודה"] לגמרה של תורה' (שהש"ר א, ט [קה"ר א, א]). ונאמר בדוד אביו, בהתנדבם לבנין בית המקדש, 'ויזבחו לה' זבחים וגו' ויאכלו וישתו לפני ה' ביום ההוא בשמחה גדולה' (דהי"א כט, כא - כב). ואף כאן, ביום חתונת התורה כן עשו".

כפירוש הרמב"ן (שאכלו שם שלמים), נתפרש אצל עוד ראשונים⁶¹. אמנם יש מדרשים האומרים: "נראו כאוכלים"⁶²

הנה כי כן, לשיטת הרמב"ן וכמה מרבתינו הראשונים, אבותינו אכלו בשר שלמים באותו היום, [בסכינים בדוקים, שנותרו בידם משחיטת קרבנות הפסח, זמן מה לפני כן⁶³. ובוודאי לא הוצרכו לכלים, כי אכלו את השלמים 'צלי', בשפוד של עץ]⁶⁴. ומכאן גם תשובה לשאלה שהובאה ב'תורת מנחם' (המובא לעיל), הרי אבותינו היו חייבים לאכול בשר ביו"ט, משום ש"אין שמחה אלא בבשר"⁶⁵.

ניתן א"כ לקבוע בוודאות, אבותינו התעכבו ביום מתן תורה, בתחתית הר סיני, כמה וכמה שעות, בהקריבם קרבנות ואכילתם, ובעשותם שמחה ויו"ט "לגמרה של תורה".

לפי כל האמור, נמצא, כי לשיטת ראב"ע שבע"ש ניתנה תורה, הם שבו לאהליהם, רק בליל שבת. וממילא נשמט לכאורה,⁶⁶ הבסיס עליו נשען המשנ"ב, בנידון "הכנה רבה".

[יב] המרחק העצום בין 'מחנה ישראל' לבין הר סיני

בדברים דלהלן, אנו באים להראות ולהוכיח, כי אבותינו לא אכלו 'מאכלי חלב' ביום מתן תורה, גם בגלל "גורם הזמן". זאת, בין לשיטת הגמ' במסכת שבת (פו:), ש'בשבת ניתנה תורה לישראל, ובין שיטת ראב"ע (ב'פרדר"א' האמורה לעיל), ש'בערב שבת קיבלו ישראל את הדיברות'.

61 באבן עזרא (שם): "וטעם 'ויאכלו וישתו' - שירדו שמחים מההר. ויאכלו' - זבחי שלמים שזבחו נעריהם, וישתו' - בשמחה. ור"י הלוי אמר, כי טעם 'ויאכלו' - כי הוצרכו שיאכלו אע"פ שנהנו מזיו השכינה. והזכיר זה, בעבור משה שחיה ארבעים יום וארבעים לילה בלא אכילה, ככתוב בפרשה אחרי זאת". וב'חזקוני' (שם): "ויאכלו וישתו" - כדרך כורתי בריה, שירדו שמחים מן ההר, ואכלו זבחי שלמים שזבחו נעריהם ולכבודו של משה נכתב מקרא זה שהם הוצרכו לאכול ולשתות אע"פ שנהנו מזיו שכינה ומשה היה שם ארבעים יום וארבעים לילה בלא אכילה ושתיה כמו שפירש לאלתר. (להלן פסוק יח). וראה גם ב'מושב זקנים' (משפטים שם, בשם הרא"ש), רבנו בחיי (שם) ועוד. ועי' בכל הנ"ל בחומש תו"ש (שם ובמילואים שם), גם בשם 'מדרש אגדה'.

62 עי' ברבינו בחיי (שם), ובחומש תו"ש (שם).

63 על הפסוק: 'תעבדו את האלקים על ההר הזה' (שמות ג, יב), אמרו חז"ל (ב"ר טז, ה), כי הפסוק מוסב על הקרבנות. ובי'לקח טוב' (שם): "הגיד לו על העתיד, דכתיב: 'ויבן מזבח תחת ההר' וגו' ". לכן השכילו להצניע היטב את סכיני השחיטה, כדי להשתמש בהם להקריב קרבנות בזמן מתן תורה.

64 במשנה (זבחים ז:): אמרו על כל קרבנות הנאכלים: "ובכולן כהנים רשאים לשנות באכילתן, לאכלן צלויין ושלוקין ומבושלין" וכו'. ובגמ' (שם צא): "ובכולן כהנים רשאים כו' - מ"ט, אמר קרא: 'למשחה' (במדבר יח, ח [- ילך נתתים למשחה]) - לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים". ובחולין (קלב:), אמרו: "מתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי וכו'. מ"ט, אמר קרא: 'למשחה' - לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים". ובתוס' (שם, ד"ה אין נאכלין), הקשו, דבזבחים אמרו, 'צלויין ושלוקין ומבושלין'? ותירצו: 'דוודאי כמו שטוב לו, ונהנה יותר, מצי אכיל להו. אבל אדם שטוב לו צלי - כשלוק ומבושל, יאכל צלי, שהוא דרך גדולה יותר".

65 למרות שהרמב"ן אינו מזכיר, שאכלו בשר משום: ש"אין שמחה אלא בבשר", אלא משום: "גמרה של תורה".

66 לעיל (הערה 51) הבאנו דיוק הרד"ל, כי גם לשיטת ראב"ע הקריבו קרבנות "כו ביום" - בערב שבת - מיד לאחר מתן תורה. אמנם, לפי דברינו להלן, בנוגע ל'מחנה ישראל' שהיה רחוק מהר סיני. אין לכך כל משמעות בנוגע למסקנתנו.

במסגרת זו, נסתפק לבסס את הנחתנו, רק בהרצאת תמציתם של הדברים השאובים ממקורות חז"ל ורבותינו המפרשים ז"ל. גם אין אנו נכנסים לפני ולפנים, ללבן ולברר כל נושא ונושא בפ"ע, המובא כאן.

'קבע להם תחומין'

א. משה רבינו הוציא את עם ישראל מן המחנה, עד האחרון שבהם⁶⁷. והולכים לעבר הר סיני. עד שהם הגיעו לתחום שהותר להם לחנות שם, היינו, כאלפיים אמה, לפני הר סיני⁶⁸. יש אומרים, שהם עמדו נגד מזרחו של ההר. ויש אומרים שהם עמדו מסביב ההר⁶⁹.

מדת 'מחנה ישראל'

ב. שטחו של מחנה ישראל היה י"ב מיל⁷⁰. ונחלקו המפרשים, אם הי"ב מיל היו י"ב מיל מרובעים אם לאו. ובנוגע לדיונינו, אנו מסתמכים על הדעה המקובלת שהיה י"ב מיל מרובע.

המרחק בין 'מחנה ישראל' לבין הר סיני - י"ב מיל

ג. מחנה ישראל היה מרוחק י"ב מיל⁷¹ מהר סיני⁷². אלו שגרו בתחילת המחנה יצאו מחוץ למחנה והלכו י"ב מיל, ונעמדו 'קרובים'⁷³ לפני הר סיני. אלו שגרו בסוף המחנה, הלכו י"ב מיל לאורך כל המחנה, יצאו מן המחנה ונעמדו אחרונים, וכן הלאה.

67 'ויצא משה את העם וגו' מן המחנה' (פר' יתרו. יט, יז). בס' 'פנים פוח' (שם) כתב: "משמע, שאפילו האחרון שבהם, היה יוצא חוץ למחנה". [נוסיף, שהיו כמה מיליוני איש מבני במחנה].

68 על הפסוק: 'והגבלת את העם סביב' (פר' יתרו. יט, יב), מפרש רש"י (עפ"י 'מכדרשב"י'): "קבע להם תחומין לסימן, שלא יקרבו מן הגבול והלאה". וברבינו בחיי (שם): "כשיעור אלפיים אמה, הן חסר הן יתור". [ולא ברור לנו, אם אלפיים אמה אלו, נכללו בחשבון י"ב מיל המובא להלן].

69 רש"י (שם, שם ב. עפ"י ה'מכילתא') מפרש: "ויחן שם ישראל נגד ההר - למזרחו, היינו נגד מזרחו - 'חזקוני' (שם). ובתיוב"ע עה"פ: 'והגבלת את העם סביב' - "חזור חזור לטורא", כלומר, שיעמידם מסביב להר, וכיון שעמדו ישראל מסביב להר מכל הצדדים, קבעו להם תחומין של אלפיים אמה בניהם לבין ההר. ועי' בחומש תו"ש (שם אות קנח).

70 לשון הגמ' (יומא עה): בנוגע למדתו של מחנה ישראל: "והויא תלתא פרסא". המדובר הוא לכאורה, רק על אורכו של המחנה. לעומת זאת, הגמ' (בעירובין נה): חוזרת ומביאה מימרא זו (עיי"ש), ושם הגירסא: "והוי תלתא פרסי על תלתא פרסי". ב'שאלתות דראח"ג' (שאלתא כו) הגירסא: "שיתא פרסי אשיתא פרסי". ועי' בהעמק שאלה' (שם). המהרש"א (עירובין שם) כתב: "ביומא לא גרסינן, אלא: 'תלתא פרסי', וכן נראה להגיה הכא, לפ"מ שפירשתי, שכ"א מהשבטים היה מקומו מיל, היינו, ליי"ב שבטים - י"ב מיל, דהוי תלתא פרסא, דכל פרסה הוא ד' מילין. וג' פרסי דקאמר, היינו באורך, אבל ברוחב לא הוי רק פרסה א'. ומיהו בחנייתם משתעי קרא, ולכ"ע 'כת ייבה' היו חונים. וא"כ אותן ג' פרסאות אורך, במרובע לא הוי ג' פרסי". וב'מסח"ש' (שם), חולק עליו, וכתב: "מיהו בסוטה (לד.) משמע כמו הכא. וכן איתא ברש"י (ברכות נד. [המביא את הגמ' בעירובין]): "והוי תלתא פרסי אורכא, ותלתא פרסי פותיא". ב'דקדוקי סופרים' (יומא), מביא (עפ"י כת"י), שיש לגרוס כגמ' בעירובין גם ביומא. גירסת הר"ח (ביומא): "והו ג' פרסי אורך וג' פרסי רוחב".

71 י"ב מיל-520.11 ק"מ, לשיטת אאזמו"ר זצ"ל "בעל השיעורים". ולשיטת החזון איש זצ"ל-824.13 ק"מ. [מיל-960 מטר לשיטת אאזמו"ר. ולשיטת החזון איש-1,152 מטר. מיל-2000 אמה. פרסה-4 מיל-8 אלפים אמה. אמה-48 ס"מ לשיטת אאזמו"ר. ולשיטת החזון איש. 6,57 ס"מ].

72 לשון הגמ' (שבת פח): "כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה, חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מיל. והיו מלאה"ש מדין אותן. שנא' (תהלים סח, יג) 'מלכי צבאות- ידודון ידודון' - אל תיקרי 'ידודון' אלא 'ידודון'. וברש"י (שם): "יי"ב מיל - זו היא מדת מחניהם. והיו הקרובים לדיבור, חוזרין מפחד הקול עד קצה המחנה. 'מדדין אותן' - מסייעין אותן להתקרב מעט מעט, שהיו חלשים, כאשר המדדה את בנה בתחילת הילוכו". עיי"ש. [בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ג סי' שצ) נשאל: "למ"ד בשבת ניתנה תורה. היאך 'חזרו' לאחוריהם י"ב מיל". והשיב: "לא קשיא, דאפי' למ"ד תחומין דאורייתא (עירובין יז.), מוקפיין היו ענני כבוד"].

נמצא: כי לאחר מתן תורה, כשנאמר להם: 'שובו לכם לאהליכם' (דברים ה, כז - וב'אונקלוס': "תובו לכוון למשכניכון"),⁷⁴ אלו שעמדו 'קרובים' חזרו י"ב מיל, עד תחילת המחנה. ואלו שעמדו אחרונים, חזרו י"ב מיל עד לסוף המחנה.

שיעור משך הזמן של הילוך י"ב מיל

ד. בשיעור הזמן של הילוך 'מיל' - ל'אדם בינוני' (פסחים צג:), נחלקו הפוסקים. לצורך הנחתנו, נקטנו בשיטת הרמב"ם, הקובע (פיה"מ פסחים. פ"ד מ"ב)⁷⁵ כי השיעור הוא: 24 רגעים. מכאן, שהיה על אבותינו ללכת מהר סיני, כל אחד לאוהלו הוא - י"ב מיל, בזמן של כ-5 שעות. אולם עלינו גם לחשב את זמן הילוך האיטי של הזקנים, נשים וטף. שנמשך 30 רגעים ויותר, למיל.

המסקנה והתמיהה

ה. מהאמור ניתן להסיק: לשיטת הגמ' בשבת, דבשבת ניתנה תורה, סיום מתן תורה היה בשעה ששית (-חצות היום). הקרבת הקרבנות: תמיד,⁷⁶ עולות ושלמים, ואכילת השלמים ע"י ישראל וכו',⁷⁷ השתרע עד מוצאי שבת. הדרך למחנה ישראל נמשכה כ-6 שעות (כאמור). נמצא, שהם שבו לאהליהם, רק בשעות המאוחרות של הלילה.

ו. התמיהה: כיצד א"כ, מבארים גדולי ישראל האחרונים צ"ל: כי שבת היה ואסור היה לשחוט וכו'? אפילו אם נאמר, שאינם סוברים כרמב"ן, (שהקריבו בשבת). הרי כששבו לאהליהם היה כבר מוצאי שבת?

וכן, כיצד מבאר המשנ"ב עפ"י שיטת ראב"ע, שבער"ש ניתנה תורה, והטעם הוא משום "הכנה רבה". הרי ראב"ע אומר, כי בשעה 'תשיעית' [לערך שעה 00.16]. היה סיום מ"ת, ומשך זמן ההקרבה וכו' נמשך (כאמור) כמה שעות. א"כ, כל ישראל שבו לאוהליהם רק סמוך לעלות השחר של שב"ק ואסור היה לשחוט וכו'?

'העמדת החמה' ביום מתן תורה

ז. אין להקשות: הרי חז"ל מספרים, שביום מתן תורה התחולל נס, ועמדה החמה, ונתארך היום עד ל"ו שעות,⁷⁸ [- י"ב שעות לילה וכו' שעות יום]. לפיכך בין לשיטת האחרונים (אליבא גמ' דידן), ובין לשיטת המשנ"ב (אליבא ד'פררד"א'), הכל מתיישב על כנו !

73 לשון רש"י (הנ"ל).

74 לא מצאנו בדברי חז"ל, שהמלאכים החזירו אותם לאהליהם גם לאחר מ"ת. מצינו רק בתוספתא (ערכין פ"א), שלאחר מ"ת, ענני הכבוד הרעיפו עליהם טל וגשם, משום שהתעייפו מהאש הגדולה.

75 בשיטת הרמב"ם עצמו, יש מחלוקת בפוסקים. אולם אאזמור"ר (בס' 'שיעורי ציון' עמ' עד) קבע כן בשיטת הרמב"ם. אאמור"ר הגר"ב זצ"ל, הוסיף על דבריו, לבסס שיטת זו עפ"י כת"י ועוד, (בקובץ 'גדיל תורה'. ניסן תשמ"ב).

76 ב'מרכבת המשנה' (שם אות ב), כתב, שוודאי הקריבו קרבן תמיד, דהרי אין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר (מנחות מט. במשנה). עיי"ש.

77 כמובא לעיל בדברי הרמב"ן (אות י ואות יא).

78 רבינו בחיי (יתרו יט, יח) מביא: "אמרו במדרש, כי ביום הזה של מ"ת היתה עמידת חמה וכו'. וכן דרשו ב'אלה הדברים רבה': 'ה' פעמים עמדה חמה למשה וכו' ויום של מ"ת". [נמצא ב'דברים רבה' שנדפס מכת"י ירושלים ת"ש. פר' ואתחנן]. כמה מפרשים (כמו 'מרכבת המשנה' שם, מובא להלן), מציינים, כי גם המובא בפרדר"א (פמ"א) כוונתו ל'העמדת החמה'. וז"ל: "בחווד השלישי - היום כפול כלילה. וישנו ישראל עד שתי שעות ביום, ששעת יום בעצרת 'ארוכה' והלילה קצרה". הרד"ל (שם אות מ) כתב: "לאו דווקא כפול ממש וכו' אלא ר"ל, גדול מהלילה הרבה". וכן גורס: "עריבה" במקום 'ארוכה'.

תשובה לדבר: רבותינו המפרשים, הנושאים ונותנים בנידון, הסמיכו את נס העמדת חמה, לסיבה הבאה: המדרשים, מוסרים לנו דבר פלא: עם ישראל הלכו וחזרו מאתיים וארבעים מיל בעת שמיעת י' הדיברות⁷⁹. ותמהו: כיצד ניתן להספיק ללכת ולחזור, מאתיים וארבעים מיל במשך שעות ספורות? והשיבו: היא הנותנת, היות וכל נס העמדת חמה - ל"ו שעות, התחולל, במטרה שיהיה בידם הזמן ללכת ולחזור (ראה בהערה מ'אמרי פנחס) בסיוע המלאכים, במשך ל"ו השעות. נמצא, ש"ב השעות ש'נוספו' על היום, נוצלו למטרה זו בלבד⁸⁰.

סוף דבר: מצווה גדולה ליישב דברי גדולי ישראל זיע"א, ולברר עומק כוונתם.

ארבעה טעמים למנהג אכילת 'מאכלי חלב' בחג השבועות

א. הברלות מן העבו"ם

לאור דברי רבותינו הראשונים והאחרונים בטעם המנהג, ברור הוא, כי היתה קיימת איזו מסורת עתיקת יומין אודות מנהג קדוש זה שנהגו בה אבותינו בי'מין מתן תורה. לפיכך אנו מטעימים מטעמנו כמה טעמים:

הרמב"ם בס' 'מורה נבוכים' (ח"ג פמ"ח. מהדורת הר"י קאפח), מבאר עפ"י דרכו¹ את איסור 'בשר בחלב', וכתב: "אמנם, אין הדבר רחוק לדעתי, שיש ל'עבודה זרה' בכך שייכות. ושמא² כך היו אוכלים בעבודה מעבודותיה, או באד מאדיהם. וממה שמחזק את זה לדעתי, שאיסור בשר בחלב הזכירו התורה פעמיים³ בתחילת הציווי בו. כאשר הזכיר מצוות החג:

79 ב'מכילתא' (שם 'בחודש ט'), 'ספרי' (האזינו שיג), ועוד מדרשים, מובא סגנון אחר מאשר הגמ' בשבת: " ויעמדו מרחוק' (יתרו. כ, טו) - חוץ מ"ב מיל. מגיד שהיו ישראל נרתעים לאחוריהם, י"ב מיל, וחוזרין לפניהם י"ב מיל. הרי כ"ד מיל על כל דיבור ודיבור. נמצאו מהלכים באותו היום מאתיים וארבעים מיל. באותה שעה אמר הקב"ה למאה"ש, רדו וסייעו את אחיכם, שנא' 'מלכי צבא-ת יודון יודון' - יודון בהליכה ויודון בחזרה".

80 ה'מרכבת המשנה' (שם אות ג) מקשה: "אם נימא דמלאכי צבא-ת יודון בחזירה לחוד, כשיטת הגמ' (שבת פח:), לא יפלא שהלכו ק"כ מיל, שהם ל' פרסאות. והרי מהלך אדם בינוני, י' פרסאות ביום [פסחים צג] דביום מ"ת היה 'העמדת החמה'. ל"ו שעות, ובמשך ל"ו שעות שפיר הלכו מהלך (ג') [ל' פרסאות]. ובפירושו 'תולדות אדם' (על 'ספרי' שם) כתב: "ומה שהלכו ביום א' ר"מ מיל, אין תימה, דמבואר ב'פדר"א' (שם), שהעמדת החמה היה ביום מתן תורה. ובגמ' (שבת פח:): אמרו 'דמלאכי צבאות יודון'. ולשיטת האמוראים (במ"ר), דבעת העמדות חמה אחר י"ב שעות, מיחשב ליום שני, נתיישב מכל. שהרי מהלך אדם בינוני [ביום] י' פרסאות שהם מ' מיל, א"כ, בג' דיברות הראשונות הלכו וחזרו ע"ב מיל, וכשנצטוו על דיבור הרביעי, שוב היה מיחשב ליום שני". ובס' 'ברכת שמוראל' (לגאון מהרא"ש קאיינדנבור. עמ' לה-לו) ביאר בדומה לזה. עיי"ש. ובס' 'אמרי פנחס' (אות שיב. ראה לעיל הערה 19) כתב: "אמרו חז"ל, שיום של מתן תורה היה ארוך ל"ו שעות, כי בכל דיבור חזרו לאחוריהם כאורך מחניהם ג' פרסאות. רק בחזרה נשאו המלאכים. ואף שבפיוט [?] [יוצר ליום ב' דשבעות: וכל העם רואים] כתוב 'יודון בהליכה, יודון בחזרה', מ"מ הנשיאה רק בחזרה, אבל בהליכה הלכו בעצמם. נמצא, שהלכו כל אותו היום שלשים פרסאות. ומהלך אדם בינוני ביום, עשרה פרסאות. שמע מינה, דהיום היה ארוך ג' פעמים מכל יום, דהיינו, ל"ו שעות" וכו'. עיי"ש. ושם (אות שיד. מ'מדרש פנחס) מובאת הוספה: "ומתן תורה היה בשבת, נמצא, שדיבור עשירי היה לעת מנחת ערב" וכו'. הנה, שחשבון העמדת החמה, לשיטתו של האימרי פנחס' עצמו, נוצל' כולו למטרת הילוך ל' פרסאות.

- 1 הרמב"ם כותב ב'מורה נבוכים' לגבי כמה מצוות ל"ת, בדומה, עיי"ש.
- 2 הרמב"ם מציין שם, כי הוא לא מצא מפורש, רושם של מנהג זה בספרי - ה'צאבה' [-עובדי אלילים ערביים]. לכן כתב כאן: "ושמא". והנה, לפני כ-80 שנה, נתגלו כתבים עתיקים מספרי ה'צאביים', וכתוב שם מפורש. כהשערת הרמב"ם.
- 3 בקשר לחגים. ופעם הג' אינו בקשר לחגים.

'ש' שלש פעמים בשנה [יראה כל זכורך אל פני האדון ה' וגו' 'לא תבשל גדי בחלב אמו']. (שמות כג, יז-יט. ושם לד, כב-כו). וכאילו יאמר: 'בחגיכם וביאתכם לבית ה' אלקיך, לא תבשל מה שתבשל שם, בצורה פלונית, כפי שהיו הם עושים'⁴.

לשון הפסוקים (שמות לד): 'וחג שבועות תעשה לך' וגו'. 'ש' שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון' וגו' 'לא תבשל גדי בחלב אמו'. הסמיך הכתוב חג השבועות, לאיסור בישול בשר בחלב. הרי שיש קשר בין איסור 'בשר בחלב' לבין חג השבועות⁵. הרי אומר: כלל ישראל, לאחר ששמעו מפי הגבורה את הדיברות: 'אנכי ה' אלקיך' - 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'. חפצים היו להוכיח, כי קבלו עליהם מלכותו (ר' שמו"ר מב), ומיד עברו ל"נעשה". אחד מן הצעדים הראשונים שעשו. הם ערכו למחרת מתן תורה (אולי "אסרו חג" - "איגוד והמשך לחג ביום שלמחרתו")⁶ סעודה, המורכבת רק מ'מאכלי חלב', להראות, שנבדלים הם מן העמים - עובדי עבודה זרה, שהיו אוכלים "בשר בחלב" לעבודת ע"ז. ומקבלים עליהם גדרי הרחקה מע"ז, כדי "לעקור שורש אלילים מן העולם" (לשון רב"ח, כמצוטט בהערה). לכן, זכר לזה, בחג השבועות, אנו מתחילים לאכול מאכלי חלב, ורק אח"כ בשר - כמצוות החג, (כמובא בפוסקים או"ח סי' תצד), כי גם אנו רוצים להראות, ביום מתן תורתנו, כי נבדלים אנו מן הגויים עובדי עבודה זרה.

ב. " תשובת המשקל "

המג"א (סי' תצד עפ"י הזוה"ק בראשית ח). כותב, כי המנהג להיות ערים כל הלילה בחג השבועות, הוא תיקון לזה שאבותינו ישנו 'כל הלילה' לפני קבלת התורה. ולשון המדרשים: "ישנו להם ישראל כל אותו הלילה. לפי ששינה של עצרת עריבה והלילה קצרה וכו' בא הקב"ה ומצאן ישנים וכו'". (שהש"ר א [יב]). וב'פרדר"א' (פמ"א): "וישנו ישראל עד שתי שעות ביום".

תמוה במקצת, איך ייתכן שכל ישראל, בלי יוצא מן הכלל, ישנו לפני מתן תורה, ולא נערכו כראוי. כן יש לדעת, מי ומה הביא אותם לאותה תרדמה?⁷ ל, כי כלל ישראל, לא חפץ לאכול בשר לפני קבלת התורה. ועוד, כי ידעו שיאכלו בשר שלמים ביום מתן תורה⁸. לכן אכלו רק מאכלי חלב. אבל בהתאם להערכות לקראת היום הנשגב, היה עליהם לקום בעוד לילה. והיו

4 רבינו בחיי (שמות כג, יט) מסגנן את לשון הרמב"ם כך: "והרמב"ם ז"ל כתב בזה, טעם בטעמי המצוות, כי מפני שהיה מנהג עו"ג שהיו אוכלים בשר בחלב בבית תועבתם, בימי חגיגה. על כן באה התורה לאסור אותו, ויאמר הכתוב, כשתבוא שלש פעמים בשנה לבית ה' אלקיך, 'לא תבשל גדי בחלב אמו', כענין מנהגי עו"ג שעושים כך, ולכן נזכר הכתוב הזה בשני מקומות בכלל החגים, כי כן דרך התורה, לאסור הדברים שהם לאלילים, ותצוה עלינו לעשות ההפך, כדי לעקור שורש אלילים מן העולם וכו'. ואע"פ שאין זה לשונו, זה כוונתו". עיי"ש, שאינו מסכים עם הרמב"ם. [נוסיף כאן דרך אגב. ידוע שכמה תקנות ומנהגים הנהיגו חז"ל כנגד הצדוקים. ואולי גם מנהג אכילת 'מאכלי חלב', היה כן, בגלל המחלוקת בפירוש 'ממחרת השבת'. ולכן רצו חז"ל לתת יתוד לחג השבועות. שלא יקלקלו הצדוקים את המון העם באמרם שלא נתנה תורה יתוד ליום זה. וישל"ע].

5 כמה מן הטעמים שנאמרו על המנהג, סובבים על קשר זה של הפסוקים.
6 "כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה, מעלה עליו הכתוב, כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנא' (תהלים קיח, כז) 'אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח'". (סוכה מה:). וברש"י: "שקורא לחג עונג במאכל ומשתה. וי"א, יום שלאחר החג". [ועי' 'שער הכוונות' (דרושי אסרו חג, דרוש א)].

7 עפ"י שהמדרש הנ"ל מציין: "ששינה של עצרת עריבה". ויש אומרים, כי היו חלשים, והיו יראים שמא לא יוכלו לעמוד על כחם בשעת הדיברות, אם לא יינפשו קודם. אבל משהש"ר (שם) משמע, לכאורה, שהקב"ה התרעם עליהם. כי בסיום שם מובא: "זה הוא שמקנטרן ע"י ישעיהו הנביא (נ, ב): 'מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה'.

8 כמבואר לעיל (הערה 63).

צריכים להמנע מאכילת מאכלי חלב, משום שהם גורמים לתרדמה⁹. כן התקינו קדמונינו, מחד, את המנהג לאכול מאכלי חלב בשבועות, ודווקא בליל שבועות¹⁰ ומאידך, התקינו גם שיהיו ערים כל הלילה, ואז זה נחשב ל"תשובת המשקל". כי אז עושים מאמצים על־איים לא להירדם.

ג. 'מאכלי חלב' דווקא

במשנה (ע"ז כט:) אמרו: "מפני מה אסרו גבינות גויים" וכו'. וברש"י (שם לד:): "מפני מה אסרו גבינות - באכילה, לרבנן קבעי לה, דהא משום חלב של בהמה טמאה ליכא למיחש, דקיי"ל [שם לה:] חלב טמא אינו עומד¹¹ כלומר, אינו נקפה"¹². ונראה, דמעשה שהיה כך היה: למחרת מתן תורה, (כלעיל אות א), רצו אבותינו להראות, כל אחד לחבירו (גם ל'ערב רב'), כי קיימו וקבלו את מצוות הבורא. ולכן ערכו סעודה של 'מאכלי חלב' - גבינות דווקא, מאכל המעיד ע"ע, שנעשה בכשרות, אבל מאכלים אחרים, אין המאכל עצמו 'מעיד' שנעשה בכשרות. [חלב לבד, הרי יכול להיות שהוא מבהמה טמאה].

ד. כדי שישאלו התינוקות

לכל הימים טובים, קבעה התורה מצוות מיוחדות, חוץ מחג השבועות¹³. לכן קבעו קדמונינו, גם לחג השבועות 'מצווה' מיוחדת זו. ובחרו 'מאכלי חלב' ודבש¹⁴ דווקא, וכמו שתקינו חז"ל ב'סדר של פסח', לערוך כמה שינויים, כדי שיראו התינוקות, יתמהו וישאלו "מה נשתנה" וכו'. אף כאן, בראות הבנים שינוי עצום כזה, שאוכלים בחג השבועות 'מאכלי חלב' ודבש, ישאלו: "מה נשתנה יו"ט זה מכל הי"ט האחרים, שאין אוכלים בהם מאכלי חלב ודבש, אלא בשר ודגים בלבד?" והאב יקיים מצוות 'זכירת מעמד הר סיני'¹⁵, ויספר להם על מעמד הגדול ההוא¹⁶. וגם שהתורה נמשלה לדבש וחלב. [זכר לדבר: רבותינו הראשונים מספרים, על מנהג עתיק יומין של רו"ל. שהיו מושיבים ללמד את התינוקות בחג שבועות, לפי שניתנה בו תורה. בס' 'הרוקח' (סי' רצו) כתב: "ומביאין לוח' שכתוב עליו אבג"ד וכו' וקורא הרב כל אות ואת מן הא"ב והתינוק אחריו וכו' ונותן על הלוח מעט דבש, ולוחך הדבש שעל האותיות בלשונו". ובס' 'ארחות חיים' (לרא"ה לוניל ח"ב סי' ג) כתב: 'המנהג שנהגו רו"ל כשמימיך בניהם לת"ת וכו'. שכותבין על קלף או לוח, האותיות, ומרחיצין אותן, ומלבישין אותן בגדים נקיים, ולשין לו חלות בדבש וחלב, ומביאין לו פירות ומיני מגדים וכו' ומאכילין אותן מן החלות בדבש וחלב" עיי"ש. ומובא גם ב'מחזור ויטרי' (ח"ב סי' תקח. באריכות) ועוד. ואולי עדות זו, מהווה גם טעם למנהג].



9 כנזכר אצל יעל (שופטים ד, יט). וברש"י (שם): "שהחלב מכביד את הגוף להיות נרדם".
10 רבים נוהגים לאכול את מאכלי החלב בלילה. עיי' גם בס' 'משנת יעקב' בשם 'מדרש פנחס' (אות נ).
11 בעניין חלב טמא דאינו עומד. עיי' ריטב"א (ע"ז שם), רמב"ם (הל' מאכ"א, פ"ג), ושו"ת 'חיים שאל' (להרחי"א. ח"א סי' מג).

12 היינו, שאין ראוי להעמידו ע"י קיבה, לעשות ממנו גבינה.
13 עיי' הקדמת הרמב"ם לפיה"מ. (ד"ה והששי). י"א, משום דחג השבועות הנו למעלה מן הזמן
14 נהגו לאכול גם דבש. עיי' משנ"ב (סי' תצד סקי"ג. עפ"י הכלבו. ראה לעיל הערה 1). ובס' 'סדר היום' (סדר חג השבועות) כתב: "ויש נוהגין, בתבשיל של חלב, ונותנים דבש על החלב, לקיים 'דבש וחלב תחת לשונך' (שה"ש ד, יא)

15 כתב הרמב"ן (סה"מ, מצווה ב): "שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני וכו' והוא אומרו (דברים ד, ט-י): 'רק השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וגו' והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב' וכו'. וסיים שם: "והזהיר פן יסורו מן הלב מהודיע לבנים ולבני בנים, לדורות עולם". וכ"כ (בפר' ואתחנן שם): "וצווה במ"ע, שנודיע בו לכל זרעינו מדור לדור, כל מה שהיה שם בראיה ובשמיעה"

16 עיי' 'אגרת תימן' לרמב"ם.

הערות

הערות שונות

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א, תשואות חן לכם על ששלחתם אלי את הקובץ ג' (קמא) מחודש שבט-אדר מלא בתורה ואני רוצה לשלוח לכך כמה הערות שנתעוררתי.

הערה א. בענין זרק אבן מראש הגג

במאמרו החשוב של הרב שלמה יצחק פרגר שליט"א באות י"ג הביא מה שכתבו תוס' ב"ק ל"ג ד"ה הוציא שהקשו למה בזרק אבן והוציא הלה ראשון חייב בדמי חבלה ואילו בזרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים ובא אחר וסילק הכרים פטור הזורק, ותירצו שזורק אבן יש לו לחוש שמא יוציא הלה ראשו משא"כ בכרים שאין לו לחשוש שמא יסלקו הכרים. והקשה לפי אחרונים שכתבו שאם הרוח סילק הכרים חייב ואילו אדם המסלק מתייחס הכל למסלק, ובתוס' נראה שאם ידע הזורק שיסלקו הכרים חייב.

לענ"ד לא הבנתי הקושיא, כוונת התוס' אם הזורק היה יודע שיש לחשוש שאדם בלא כוונה יטול הכרים או שהוא או בהמה יקחו הכרים היה הזורק חייב וכמו בזרק אבן שיש לו לחשוש שמא יוציא הלה ראשו שלא בכוונה וממילא גם אם הוא עצמו קדם וסילק אף שחשב בשעה שזרק שיסלק הכרים מ"מ פטור שהכל מתייחס לסילוק ולא לזריקה כיון שמסלק בכוונה. ולפי זה יש לומר שבזרק כלי מראש הגג על גבי כרים וקדם הוא וסילק הכרים גם כן פטור אף שחשב לסלק הכרים בשעה שזרק מאותו טעם כיון שמסלק בכוונה מתייחס ההיזק למה שסילק ולא למה שזרק.

ובזה מיושב מה שפסק בים של שלמה פ' החובל שבשעת השמד שנחלקו הראשונים אם מותר להרוג עצמו וילדיו שיש אוסרים ויש מתירים, עיין תוס' על התורה דעת זקנים פרשת נח, והיש"ש הכריע שמותר להרוג עצמו ואחרים בגרמא ולא במעשה לכן ידליק הבית וכולם ישרפו, ולכאורה תימה והרי זה רוצח בידים שאשו משום חיציו, ויש לומר כיון שיכול הוא ואחרים לצאת מן הבית אף שיודע שרצונם למות מ"מ מתייחס הריגתם למה שהם לא יוצאים מהבית ולכן נחשב השורף כגורם ולא הרוצח בידים, ולענ"ד זהו גם כוונת החזו"א עיי"ש.

אכן קשה לי ממה שמשיג בחזו"א בגלינות על ר"ח השגה ראשונה שדעת ר"ח באחד שמסכים ברצון לעמוד על יד תינוק ושידחפו אותו ופילו על התינוק ויהרג שדעת ר"ח שאינו רוצח, והחזו"א משיג עליו שהרי זה כמניח אבן ונפל ברוח מצויה, ולענ"ד שאני אבן שנופל על ידי רוח או על ידי אדם בלי כוונה אבל כשיש אדם שבכוונה דוחפו אין האדם נחשב כאבן ואינו נידון כרוצח.

אכן מטעם אחר אי אפשר להעמיד שהזורק כלי מראש הגג וקדם וסילק הכרים מדובר שלפני שזרק החליט לסלק הכרים, והוא ממה שהגמ' אומרת הזורק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור שמנא תבירא תבר, וכתב רש"י שסובר שבתר מעיקרא דהיינו שהכלי נעשה כשבור בעודו באויר, והרמב"ן במלחמות תמה על זה שא"כ למה לא כתוב שהזורק חייב, לכן פירש המלחמות שהראשון פטור שבתר תבר מנא אזלינן אבל גם השובר פטור אף ששבר כלי שלו מ"מ פטור שאין לו שוויות לכלי המרהף באויר ולכן פטור, ולכאורה יש ליישב דעת רש"י מה שלא אמר רבה שהזורק חייב יש לומר שהראשון חייב בכל אופן שגם אם בתר תבר מנא אזלינן מ"מ חייב הראשון מדין גזלה וכמפורש בגמ' בזרק מטבע של חבירו בים הגדול שפטור אם המים צלולים ורואים המטבע, וכל זה באדיה אדויה.

אבל אם חטף המטבע וזרקו לים חייב שאז נעשה גזלן וצריך השבה מעליא ומה שמחזירו כשהוא בים אין זה השבה, ומכאן למדו שהגזול ע"מ לאבד נחשב גזלן, ומעתה בזורק כלי מראש הגג חייב גם משום גזלן ולכן לא אמר רבה הזורק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל שחייב הזורק שמזה לא נדע אם סובר בתי מטיקרא וחייב משום מזיק או בתי תבר מנא וחייב משום גזלן ולכן אמר שהשובר פטור ומזה יודעים שבתר מעיקרא ומנא תבירא תבר.

ולפי כל זה נראה שהזורק כלי מראש הגג ותחתיה כרים ובא אחר וסילק הכרים ששניהם פטורים ואין מחייבין לזורק משום גזלן שהרי לא נטלו ע"מ להזיקו שהרי חשב לזורקו על כרים ואינו גזלן, אבל אם הוא עצמו חשב לסלק הכרים גם אם לא נחייבו משום מזיק במה שזרקו שכיון שסילק הכרים בכוונה מ"מ נחייבו מדין גזלן שהרי נטלו כדי להזיקו, ובהכרח שמדובר שבשעת הזריקה לא חשב ליטול הכרים, ומה שהביא מהחזו"א "שאף שהזורק עצמו שסילק ובודאי ידע בשעת זריקה שיסלקם אפ"ה אמרינן דהוא בחזקת שלא יסלקם דאין אנו מחזיקים ישראל שיעשו איסור ויזיקו לחבריהן ומה שסילקם אח"כ חשיב כרוח שאינה מצויה, מ"מ נחייבו משום גזלן וכמו כל גזול ע"מ לאבד שחשיב גזלן.

הערה ב. בענין הטעם היוצא מדבר לח

במאמרו של הרב מאיר הכהן שבדרון שליט"א הביא מאג"מ שדבר לח אין הטעם נפרד מהממש. ולענ"ד לא הבנתי א"כ מה שנפסק ביור"ד סימן צ"ח ס"ה "אם ידוע כמה האיסור כגון כף חדשה שניער בה ובלעה כזית חלב ואח"כ ניער בה קדירה של בשר אין צריך אלא ס' לבטל הכזית שבלעה" עכ"ל. ואם איתא שאין הטעם נחלק מממשו איך יתכן שהכף בלעה כזית חלב, ועיין בש"ך סימן ק"ג סק"ה שהביא מהרשב"א שנותן טעם לפגם שמותר הוא דוקא כשיש רוב היתר לבטל האיסור ברוב אלא שאם היה טעם לשבח היה אסור עד שיהיה ס' בהיתר שעד ס' יש בו טעם וטעם כעיקר אבל בנותן טעם לפגם האיסור בטל ברוב ואין צריך ס' שבטעם פגום אין דין של טעם כעיקר, ולכן אפילו נפל איסור לתוך היתר מועט שהרוב הוא איסור והוציאו האיסור הרוטב מותר, וכן בהיתר שנתבשל בקדירה שאינה בת יומא מפני שבודאי ידענו שאין פליטתו בכלול [והרוב היתר ואע"ג דמשערין בכלול משום מאי דנפיק מינה, כל זה בטעם משובח שאנו חוששים שמה פלטה עד שיתן טעם וכו', וכוונתו נראה כן שבטעם משובח אף שבודאי לא פלטה שהקדירה או החתיכה של איסור כולו כמות בגודל הקדירה או החתיכה מ"מ פלטה טעם של כל הקדירה שהקדירה בלעה טעם של כל החתיכה והקדירה לכן שייך ס' נגד כל גודל החתיכה וגודל הקדירה, אבל בטעם פגום שאין הטעם אוסר אלא כמות האיסור וזה ודאי שאין כמות האיסור יוצא מחתיכה או מהקדירה בגודל החתיכה והקדירה, ומעתה אם נאמר שבלח אין הטעם מתפרד מהממש קשה למה אם בשלו בשר בקדירה שבשלו חלב אסורה והרי בודאי שאין הקדירה פולטת כמות בגודל הקדירה וצ"ע.

הערה ג. בענין ביטול במערכת קיטור וחידוש בדין כלי שני

במאמרו של הרב משה אהרן שור הביא תמיה על מה שכתב רש"י בשבת מ.ב. שאסור להכניס פך עם שמן לאמבטי' שיש שם מים חמים שבאו מחמי טבריה שאמבטי נחשב ככלי ראשון כיון שהמים שבתוכו מחוברים למים שבמעין של חמי טבריה. והקשה שבשו"ע מבואר שחלב הנוחל מקדירה שעומדת על האש נחשב כעירוי ומבשל כדי קליפה כל זמן שלא נפסק הקילוח, לענ"ד נראה ליישב שהנה עצם הדין שאמבטי נחשב לכלי ראשון ע"י כך שהמים שבתוכו מחוברים למים שבמעין קשה שהרי בט"ז סוף סימן צ"ב הביא שכלי ששואבין בו מים רותחים מכלי ראשון ומסקנתו נראה שמסופק אם דינו ככלי ראשון, וקשה אם המים הנמשכים לכלי אחר מחשיב את הכלי לכלי ראשון ק"ו שכלי ששואבין מכלי ראשון שעומד על האש שיחשב כלי ראשון, ושם הביא מהרי"ף שסובר שאם הכלי ששואבים שהה קצת נחשב לכלי ראשון ואם הוציאו תיכף אינו ככלי ראשון. וטעם החילוק נראה שכלי שני שאינו מבשל שהדפנות מקררות ולכן אם שהה הכלי ששואבים בו עד שנעשה חם נעשה כלי ראשון, אבל אם הוציאו הכלי עם המים לפני שהספיק הכלי שהכניס להתחמם בעודו בפנים לא נעשה כלי ראשון.

וממילא מיושב שהרמ"א בסימן צ"ב ס"ז שקילוח מחלב רותח על האש שהגיע לקדירה של בשר מדובר שקרקע שנזחל עליו החלב לא נתחמם עד שהיד סולדת בו ולכן חשיב רק כעירוי, אבל אמבטי שכתב רש"י שהוא כלי ראשון מדובר שהאמבטי נתחממה מהמים המחוברים למעין, לכן חשיב ככלי ראשון.

ולפי זה יוצא הלכה שהממלא כוס מים חמים בשבת ממיחם העומד על האש אם הכוס נתחממה בשעה שהברז פתוח נעשה הכוס כלי ראשון ואם הכוס לא הספיק להתחמם בזמן שהברז פתוח רק אחר כך דינו ככלי שני, וכן הדין במים הבאים מבוילער חם שאם הברז נתחמם נחשבים הברז והמים ככלי ראשון אבל אם הברז לא נתחמם נחשבים המים כעירוי.

ובעיקר דבריו לענין הכשר לכאורה יש לומר שיש בזה הגעלת כלים כיון שהמים שבצנורות מגיעים ליותר ממאה מעלות הרי זה הגעלה ואפילו בן יומו מותר כיון שיש כמות מה שפוגם, ואם נאמר שאפשר להגעיל באדים זה בודאי הגעלה, ואפילו נאמר שאין מועיל הגעלה בזיעה מ"מ כאן שבלע על ידי אדים נאמר כבולעו כך פולטו, וכמו שמגעילין בעירוי אם האיסור נעשה בעירוי, אבל אם לא נאמר כן מ"מ לפני שהגיעה להיות אדים אני משער שכל הצנורות מלאות מים חיים מאה מעלות הרי זה הגעלה.

הערה ד. בענין שיעור אכילת מצה

מה שכתב האדמו"ר מיערוסלב הרה"ג ר' שלמה ליב רוקח בהערות שהאוכל כזית מצה בליל פסח ממצה שלמה ולא פרוסה ביטל מצות לחם עוני, לענ"ד קשה אם כן כשאוכל שני זיתים אחת משלמה ואחת מפרוסה צריך לכוון שאין רצונו לצאת בשלמה אלא שאז יש לדון שיתבטל הכזית מצה מהפרוסה בכזית מצה מהשלמה, וכמו שאסור בזה"ז לאכול מצה ומרור ביחד שמרור דרבנן מבטל למצה דאורייתא כך יבטל הכזית מהשלמה כזית מהפרוסה ובע"כ שאינו אלא בדרך רמז ואינו מצוה ממש, ועיין רא"ש סוכה פ"ג סימן יג שכתב שאין מצוה ליטול ערבות שגדלים בנחל ולכן רבותיו לא הקפידו בזה וחולק שם על רש"י וצ"ע.

הערה ה. בענין ממבע של נטע רבעי

מה שדן הרב חיים בראדי בענין נטע רבעי אם זה ברור להלכה או שיש ספק שמא רק כרם רבעי ולא נטע, והנה דעת תוס' בקידושין ב"ב, ד"ה אתרוג הביאו שיטת יש מפרשים שמחלוקת אם כרם רבעי אי נטע רבעי זה מן התורה אבל מדרבנן כו"ע מודים שנוהג בנטע ונראה להביא ראייה שדעת הרמב"ם כן שנטע רבעי חייב מדרבנן ומן התורה רק כרם רבעי חייב ממה שברמב"ם פ"ט ממע"ש בכל הפרק כתב נטע רבעי ורק בה"ד כתב כרם רבעי אין לו שכחה ולא פאה ולא פרט ולא עוללות ואין מפרשין ממנו תרומה ומעשר כשם שאין מפרשין ממעשר שני אלא כולו עולה לירושלים או נפדה ויעלו הדמים ויאכלו בירושלים עכ"ל. וצריך ביאור למה רק בהלכה זו כתב כרם שהוא מן התורה ולכן פטור מכל שאר המצוות שיש בפירות אבל נטע רבעי הרמב"ם סובר שרק מדרבנן חייב ולכן אין לפטור נטע רבעי מכל שאר המצוות וחייב לעשר אותם.

והנה באור שמח פ"ב מתרומות ה"א ד"ה ובאמת כתב ליישב קושית הטורי אבן על הסמ"ג שסובר שמן התורה אינו חייב בתרו"מ אלא דגן תירוש ויצהר ושאר הפירות חייבין מדרבנן זולת מעשר שני חייבים כל הפירות משום שכתוב וכל מעשר הארץ מפרי העץ שכל הפירות חייבין והקשה הטורי אבן א"כ איך מותרים תרו"מ משאר פירות באכילה והרי הם טבולים למעשר שני, ותירץ האור שמח שזה שהפריש תרו"מ ונעשו ממון כהן מדרבנן הרי הם כלקוח ופטורים מתרו"מ מן התורה ומדרבנן לא חייבוהו כיון שהם תרו"מ ע"כ והנה אם נאמר שנטע רבעי חייב רק מדרבנן קשה איך פטורים מתרו"מ וכאן לא שייך תירוצו של האור שמח שיש כאן פטור לקוח שהרי לא שייך כאן שמדרבנן נעשו נטע רבעי יש בזה פקוח שלא שייך הפקר ב"ד לעשות ממון גבוה.

הערה ו. בענין שמירת הגוף מסכנה

מה שכתב הרב חזקיה דחב"ש באות ו' שהביא דברי המהרש"א ברכות לד ד"ה כתוב שהאי קרא השמר לך ושמור נפשך בשכחת התורה ולא בשמירת גופו, וכן קרא ונשמרתם ולא איירי קרא בשמירת נפש האדם מסכנה ומיהו במסכת שבועות ל"ו דריש ליה תלמודא למילתא אחריתי דהיינו אזהרה למקלל עצמו שנאמר רק השמר לך וגו' עכ"ל, ונראה להוסיף מה שכתב הרמב"ם פ"א מהלכות רוצח ה"ד וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר מאד מאד שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאד ואם לא הסיר והניח המכשולות ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים וכי' עכ"ל. [ובספר המצות לרס"ג כתב הגאון ר"י פרלא שכמו מקלל עצמו שעליו נאמר השמר לך גם חובל בעצמו עובר בלאו דלא יוסיף שכולל גם עצמו, כך זכור לי ואינו תחת ידי].

הערה ז. בענין חוזר חלילה

מה שכתב הרב יואב רוזנטל שליט"א והביא גמ' גיטין דף פ"ד דבר שחוזר חלילה בגירש אשה ע"מ שתנשא לשמעון והלכה ונשאת ללוי ואח"כ הלכה ונשאת לשמעון בלי גט מלוי וכו' עכ"ל. הנה אין דבר זה בגיטין וכנראה כוונתו באופן אחר במגרש אשתו ע"מ שלא תנשא לשמעון והלכה ונשאת הולד ממזר שהרי עברה על התנאי והגט בטל, והקשו בתוס' כיון שהגט בטל א"כ מה שנשאת לשמעון לא היו נשואין שאין נשואין חלים על א"א וממילא אין הולד ממזר [ומזה למדו אחרונים כלל שכל חלות שיגרום שיתבטל החלות לא חלה כלל שאם חלה ומתבטל היה צריך להיות ספק ממזר. ולענ"ד ניתן להוכיח כלל זה גם מהדין באומר לאחד שני בנותיך מקודשות לי שהדין שאינם מקודשות שכל שאינו בזה אחר זה אינו בבת אחת, והנה הסכרא בזה מוכנת שזה שקידושי רחל מעכבת קידושי לאה אינה אחר זמן שנתקדשה רחל אלא באותו זמן עצמו שחלה קידושי רחל מעכבת קידושי לאה, אבל זה קשה למה לא חל קידושי לאה אחר שנתבטלו קידושי רחל, וכך למה לא חל קידושי רחל אחר שנתבטלו קידושי לאה, ובע"כ כיון שאם יחול קידושי שניהם שניהם יתבטלו לא חל מתחילה.

אכן הציור שכתב הרב יואב שגירש על מנת שתנשא לשמעון ונשאת ללוי וחזרה ונתקדשה לשמעון בלי גט מלוי בזה יש לעיין שהרי יכולה עדיין לינשא לשמעון אחר שיגרשנה לוי ואז יחול קידושי לוי למפרע ולכן צריכה גט מלוי ולא חלו קידושיה לשמעון בלי גט מלוי, אכן לאחר שתמות האשה בלי שנתגרשה מלוי אזי יתברר למפרע שלא חלו קידושי לוי, אבל צ"ע אם הוא בכלל הזה כיון שהיה אפשר שיחולו קידושי לוי וצ"ע.

הערה ח. בענין איסור לא תחנם בפחות משוה פרוטה

הרב יהודה קוק הביא קושיא למה תנו חמש פרוטות ולא מנה עוד שאיסור לא תחנם בשוה פרוטה לענ"ד יש להקשות עוד לפי מה שהעלה בתשובת רע"א סימן ק"צ שאיסור הנאה שיעורו בפרוטה, ואולי יש לומר שלא מנו אלא דברים שענינם שמחסיר שוה פרוטה הוא האיסור או הקנין, כמו אונאה וקידושי אשה והחזרת אבידה משא"כ נהנה מאיסורי הנאה שאין האיסור שמחסיר לדבר שאסור בהנאה אלא שיעור האיסור בנהנה, ומה שמנה מעילה שגדר של מעילה שמחסיר להקדש, ומטעם זה הקשו בגמ' ב"ק שהנהנה מהקדש ולא החסירו שיפטר מטעם זה נהנה וזה לא חסר שפטור, ובודאי שלא נאמר כן שיהיה מותר להרחיק חמץ בפסח או ליהנות מריח ע"ז אם זה לא חסר לחמץ או לע"ז, ועיין בנתיבות סימן כ"ח סק"ב שכתב שמעילה בקדשי בדק הבית צריך פרוטה שגדרו גזל הקדש ואילו נהנה מקדשי מזבח ענינו גזל חייב גם אם נהנה מנותר שאינו שוה פרוטה, ובודאי אין כוונתו ששיעור מעילה מקדשי מזבח אינו פרוטה, אלא כוונתו שיעורו פרוטה אבל אינו צריך להחסיר להקדש שוה פרוטה, משא"כ קדשי בדק הבית, ואם נאמר כן גם ענין לחונן לגוי שהאיסור אינו מכח חיסרון לישראל אלא שאסור לחונן גוי בזה יתכן שצריך פרוטה אבל אינו נמנה עם חמש פרוטות וצ"ע.

הערה ט. בענין איסור גירושין לשימת ב"ש

עוד כתב ליישב קושיית הקרבן נתנאל שלא יגרש אדם אשתו אלא אם מצא בה ערות דבר למה צריך איסור גרושה לכהן והרי אסורה מכח זונה, ותירץ לב"ש שמדובר שאמרה טמאה אני ואין לה עדים ובעלה מאמינה שחייב לגרשה ואם לא איסור גרושה היתה מותרת לכהן, לענ"ד לא יתכן, שבודאי אסורה לכל כהן מדין שויה אנפשה חתיכה דאיטורא, ומפורש ברמב"ם וש"ע שאשה שאמרת טמאה אני מותרת לבעלה אבל אם מת בעלה אסורה לכהן וזה יתכן רק לדעת היראים שמביא תוס' יבמות שאין על האשה איסור זונה לכהן רק על הכהן אבל תוס' דחו דבריו ויש לתרץ שאיסורי כהנה נלמד מלא יקחו ואין האשה מוזהרת אלא רק אם הכהן מוזהר וכיון שכל נאמנותה זה מכח שויה אנפשה וזה אינה אוסר לכהן [שאינו חייב להאמינה ואז גם האשה אינה מוזהרת וסברה זו נמצא בחמדת שלמה] אכן אם בא עד אחד והעיד שזינתה.

ומה שפשוט לו להרב שלב"ש לא אסור לגרש גם כשאשה רוצה להתגרש לא מסתבר שמה שהתורה אמרה כי מצא ערות דבר אבל ללא זה אסור לגרש לרעת האשה וכך אמרו באונס אי אמרה לא בעינא

ליכא עשה שלו תהיה לאשה ובודאי מסתבר כמו הקרבן נתנאל שלא יגרש היינו לטובת האשה אבל ברוצה להתגרש אין איסור אכן דעת הלבוש שאין גט חל אלא במגרש מחמת שגאה אבל מגרש מחמת אהבה אין גט כלל עיין תשובת מהר"ם מלובלין סימן קכו אבל חלקו עליו כל אחרונים נוב"י ועוד עיין מהרש"א אחרון במסכת גיטין.

זלמן נחמיה גולדברג

בענין קבלת שבת עם טלית

כבוד מערכת "בית אהרן וישראל", השלום והברכה.

הנה מש"כ בסידור "בית אהרן וישראל" שהאדמו"ר הזקן מקרלין זצק"ל, הורה לבני אר"י להתעטף בטלית בקבלת שבת, ובס"ד כבר כתבנו ע"ז בקונטרס באו"י.

עתה עלתה במצודתי דברי הבאר היטב או"ח (ס' קפ"ג ס"ק י"א) וז"ל: אין עיטוף נוהג אלא בארץ ישראל משום כבוד שכינה, עטרת זקנים, בשם ס' י"ש - שכו', עכ"ל.

וכנראה מקורו טהור מדברי הוזה"ק (פ' תרומה דף קסח:): ז"ל: כיון דנטיל בר נש 'כוס של ברכה' "קודשא בריך הוא קאי על גביה ואיהו איצטריך לאעטפא רישיה בחדיא" עכ"ל.

ש"מ "דעיטוף" הוא משום יקרא דשכינא דקאתי.

וכבר כתבנו שם דברי התקוני זוהר: קמתי אני לפתוח לדודי "בליל אתקדש שבת", וכן בזה"ק (במדבר קעט:): מעולם לא זזה שכינה מישראל בשבתות ויו"ט וכו', ועיטוף היא מפני כבודה. וש"מ דחלוקה א"י מחו"ל לגבי כבוד שכינה. ש"מ.

משה מנחם הכהן שפירא

ר"מ "ראשית חכמה"

בענין שיעור כזית מצה בליל פסח

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

בקובץ קמ"א נדפס הערה מכבוד הרב מיערוסלב שליט"א בו הוא מחזק סברתו שכתב בגליון קל"ו ניסן - אייר תשס"ח בו הוא כותב לאכול שיעור גדול מהחצי הקטנה שפרסו ביחץ, שיעורו של הנוב"י, דהיינו כזית גדול כפול, וכדברי המשנ"ב שהחמיר לעניני דאורייתא להחמיר כשיעור של הנוב"י וגם לאכול מהעליונה כזית קטן לצאת ידי לחם משנה ובזה מספיק כזית קטן וכותב, וז"ל ואני תמה על הרב המשיב שכתב שיש לצרף שני הכזיתים הקטנים לכזית מצה דאורייתא, שכל הענינים שצריך שני כזיתים הוא רק מדרבנן לכל היותר ופחות מזה, עכ"ד, והרי החיוב לקיים מצות מצה בפרוסה הוא מן התורה וממשיך בדבריו. ובאמת שיש לתמוה כן על הבה"ל שכתב דמעיך הדין יכול לאכול מאיזה שירצה, רק משום דעל כל אחד מהמצות כוון בברכה טוב שיטעם מכל אחד, אבל בדוואי די בכזית אחד בצירוף משניהם עכ"ל, וקשה שאם יאכל כל הזית רק מהשלימה או חצי כזית מהשלימה, ביטל המצוה דלחם עני בפרוסה וצ"ע עכ"ל.

וכיון שזה נוגע לכל ישראל בכל ליל פסח ולפענ"ד אינו כן שא"צ לאכול מהפרוסה כזית גדול (ובאמת בחלק גדול של מצות וכש"כ באלו שאוכלין מצת מכונה אין בחצי הקטנה של מצה שפרסו ביחץ, שני כזיתים דהיינו כזית גדול ולפי דבריו לדעת הצ"ח חלק גדול של כלל ישראל לא יוצאים ידי חובתן מן התורה עכ"פ לכתחילה לפי דבריו באחרונה) ולפענ"ד מה שכתבתי שאפשר לא יצאת ידי חובת מצה דאורייתא אפילו להמחמירין בדאורייתא כשיטת הנוב"י, בצירוף שני הכזיתים שאוכלין מן העליונה השלימה והאמצעית הפרוסה לפענ"ד הדבר פשוט, וכן מצאתי נדפס בכל הספרים הנדפסים בדיני הסדר כדבר פשוט, כן נדפס בספר סידור פסח כהלכתו שא"צ לאכול יותר משני כזיתים קטנים, כזית מהעליונה וכזית מהפרוסה וביחד יש לנו כזית אחד גדול, וע"ש שכן פסקו הגרי"ש אלישוב והגר"נ קרליץ. וכן בסדר הערוך פרק ע"ט כתב ג"כ שא"צ לאכול כזית אחד גדול לצאת ידי המחמירים בדאורייתא כשיטת

קמו (תתמח) — קובץ "בית אהרן וישראל"

הנוכחי, דכיון שאוכל שני כזיתים מהעליונה ומהתחתונה יוצא ידי חובתו דאורייתא אפילו לשיטת הנוכחי, ומוסיף שם ויש מחמירים בשיעור גדול יותר, וחומרא זו מביא לידי קולא ע"ש.

וכן הוא בקובץ מבית לוי בשם הגר"ש וואזנר ועוד ספרים הנדפסים לדיני הסדר שאינם כעת תחת ידי. אלא שהרב הנ"ל תמה עלי שהרי צריך לאכול דוקא מהפרוסה לצאת ידי לחם עוני ולפי סברתו זה מדאורייתא, ואע"פ שהוא כותב עתה שזה רק לכתחילה, ובדיעבד א"צ לחזור ולאכול כזית מפרוסה, לא מן התורה, ואפילו לא מדרבנן, שלא מצינו בשום פוסק בהלכה שיכתוב כן שיחזור ויאכל דוקא מפרוסה. לפענ"ד הדבר תמוה שמדאורייתא הוא רק לכתחילה, ובדיעבד יוצאין, (לענ"ד לא מצינו זאת במצות עשה חיובית חוץ מקדשים שצריך שישנה הכתוב לעכב עיין באחרונים) וא"צ לחזור לאכול בדיעבד אפילו לא מדרבנן ואפילו לא בשעת הדחק לענ"ד הוא דבר רחוק ודחוק מאד. אבל לא הבינתי מדוע רק תמה עלי ועל המשנ"ב בביאור הלכה שלפי דבריו לא יוצאים ידי לחם עוני דאורייתא. הרי היה צריך לתמוה על חבל ראשונים דסוברים דאכילת מצה יוצאין דווקא מהשלימה עיין בטור סימן תע"ה וז"ל הטור ומפני שיש מי שאומר שמברך על הפרוסה המוציא ועל השלימה על אכילת מצה, לכך הרוצה לצאת ידי שניהם יאחז שתיים בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה, מיד זה אחר זה, ואח"כ יבצע משתייהן ביחד, וע"ש בב"ח שסברא זו כתובה בהגהות מיימונית בשם רבינו חננאל ושאר גאונים ושכ"כ ראב"ן והתוספות וכו' ע"ש, ומפני זה פסק המחבר כדברי הטור שיאכל משני המצות כ"א כזית כדי לצאת הספק על מה מברך המוציא ועל איזה מברך על אכילת מצה וכן כתב במשנ"ב ובמש"ז ובפר"ח ובשו"ע הרב וכן פשוט בכל ספרי הסדר הנדפסים דזהו עיקר הטעם (אע"פ שיש עוד טעמים) בדעת השו"ע שאוכלים שני כזיתים ביחד לצאת הספק דאיזה כזית, העליונה או התחתונה, הוא לאכילת מצה, ומאיזה לאכילת כזית לחם משנה. ולפי דבריו הקושיה גדולה מאד איך יוצאים ומברכים על אכילת מצה על השלימה,

וכן פסק המשנ"ב בשם הפמ"ג דמי שאין לו רק שני מצות שלימות לא ישברם לפני האכילה רק לאחר המוציא, ע"ש (וכל הפלפול שכתב שם שאע"פ שכל הברכה הוא רק דרבנן ותלוי בזה הברכה דרבנן, שזה מעכב או מתקן של לחם עוני את הענין דאכילת מצה הפרוסה וכו' וכו' הוא דחוק ותמוה מאד מאד) וע"כ דהענין דלחם עוני שצריך לכתחילה לאכול מצה מהפרוסה הוא ענין שמביא לסעודתו פרוסה ואוכל ובוצע מפרוסה, ואע"פ שיוצא ידי חובתו משלימה, או משניהם יחד, הרי מקיים הענין של לחם עוני, מה עני דרכו בפרוסה, ואין זה כלל דאורייתא ואפילו לא חיוב דרבנן אלא ענין לכתחילה, ולזה הענין יוצאין אם אוכלין כזית קטן מן הפרוסה, ולענין כזית מצה דאורייתא לחומרא יוצאין משניהם יחד, ובזה יוסר התמיהה מכל הראשונים, ומהביאור הלכה והפוסקים שהבאנו לעיל, ופשוט.

ועיין בערוך השלחן סימן תע"ה סעיף ה' בא"ד וז"ל דאטו מן התורה אינו יוצא חובת מצה באיזה מצה שאוכל, דרק מפני ההידור אמרינן דזו היא לחיוב אכילת מצה וזו לחיוב לחם משנה ממילא דבאכילה ראשונה דהיינו הכזית ראשון הוא כבר יצא ידי חובתו אלא להידור בפי תיקון חז"ל אוכלין גם כזית שני וכו' ע"ש וזה ממש ג"כ כדברינו פשוט.

זאת ועוד שלפי דברי הרב הנ"ל שמכוונין לצאת ידי חובתו דווקא מהפרוסה כדי לצאת לפי דבריו הדאורייתא של לחם עוני בפרוסה, חומרתו זה קולתו, דעיין בספרי הפוסקים הקושיא הגדולה איך אוכלים ביחד המצה דחובה עם מצה דרשות, עיין מגן האלף ועוד, וע"ש דעיקר תירוצם שבאמת יוצאים בשניהם ידי מצה דאורייתא, ועיין במנחת שלמה דאם יש לאחד הפרוסה ממצת מצוה או כדומה שמהדר לצאת בו ידי חובת מצה לא יאכלם ביחד עם הכזית מצה מהעליונה דאתי מצה דרשות ומבטל טעם מצה דחובה, ועיין בספרי הסדר שמביאין דברים אלו להלכה דצריך להזהר מאד מלהתכוין שרוצה רק לצאת באחד המ"ע דאורייתא של אכילת מצה, ולדבריו שמכוונים לצאת דווקא מהפרוסה לקיים דין "דאורייתא" דחייב לאכול מצה דווקא מהפרוסה, אתי מצה דרשות ומבטל מצה דחובה, וצריך לאכול דווקא בזה אחר זה וכדברי הגר"ש אירבאך זצ"ל ואין העולם נוהגים כן.

כן לא שמענו מעולם שיקפידו דווקא שכל אחד מבני הבית שחייבים באכילת מצה דאורייתא דמחלקים להם מצות, שיקפידו שיהא חצאי מצות מוכנות לפני ברכת המוציא ואכילת מצה, כדי שיצאו ידי חובתן מדאורייתא בלחם עוני, ולפי דברי הרב צריך להזהירן שלא יאכלו ממצות שלימות שהיו שלימות בשעת הברכה. אלא ע"כ הענין של לחם עוני סגי, דמוכח לפני בעה"ב בקערה פרוסה, וא"צ דוקא כ"א לאכול ממנה, ויוצאין ידי חובתן במצות אחרות.

[אגב שמעתי מגדולי הפוסקים שהמחמירין לאכול כזיתים גדולים באים אח"כ לחשש אכילת אפיקומן באכילה גסה, שקץ באכילתו ולא יוצאין ידי חובתן, ולפי דעת רש"י ורשב"ם ועוד חבל ראשונים יוצאים ידי אכילת מצה דאורייתא באכילת האפיקומן, ומפני זה ראוי לכל אחד שישגיח שלא יבוא לידי כך]. ולפי זה פשוט דאף להמחמירים לדברי הצ"ח א"צ לאכול מהפרוסה כזית אחד גדול, אלא לאכול כזית קטן אחד מכל מצה ויוצאים ידי מצה דאורייתא בכזית אחד גדול משניהם וכדברי כל הפוסקים שהבאנו לעיל.

ונזכה לחג את חג המצות בדיצה ובחדוה ולקיים מצוותיה בהידור

בברכה

יעקב חנוך הכהן שבררונ

בענין קמץ במצות סוכה

לכבוד העורכים הנכבדים כאו"א בשמו יבורך, קובץ בית אהרן וישראל בעיה"ק ירושלים תוב"ב, שלומים מרובים.

כרב תודות קיבלתי את הקובץ כסלו-טבת גליון ב'. ייש"כ וחילכם לאורייתא להגדיל תורה ולהאדירה. שמתי לב בעמוד קנ"ב במדור הערות אות ג' מובא שם המשנה מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן ופיחת את המעזיבה וסיכך על גבי המטה בשביל הקטן.

ידוע קושית הפני יהושע שבשביל קטן שנולד עכשיו צריכים להכין סוכה, הלא אין שום חיוב חינוך לקטן בן יומו.

לכן מצאתי לנכון לציין את הגהות חכמת שלמה עמ"ס יבמות דף ט"ו ע"א שמחדש בטובו וכותב: שבביל שהיה לה ג"כ קטן כבן חמש ולא היה יכול לפרוש מאמו. עכ"ל. פירושו של דבר "שבביל הקטן" אינו שבביל הקטן שנולד עכשיו אלא שבביל הקטן שהיה לה מקודם.

ודפח"ח

בברכת התורה

אפרים פישל שטיין

האיסור להשתמש בכלי בלי טבילה

דאורייתא או דרבנן והמסתעף

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל הקונטרס המיוחד ביותר.

א. בגליון (טבת ס"ט) הובא מהבה"ל (סי' שכ"ג) שפשיטא לי' שהאיסור שימוש בכלי לא טבול זהו רק מדרבנן והובא דבאו"ז מס' ע"ז מפו' דזהו דאו' - יש להביא רא' מהגמ' שהאיסור מדאו'. שבגמ' ע"ז ע"ה ע"ב למדו טבילה במי נדה יתחטא, ושאלו, דאולי נצריך הערב שמש כנדה, ומת' הגמ' שיש פסוק "וטהר" שנעשה טהור מיד, וא"צ הכלי הערב שמש, ואם נימא דאיסור שימוש בכלי מדרבנן, ומדאו' אין איסור שימוש, מאי נפק"מ אם צריך הערב שמש או לא, ומוכח לכאו' דהוא מדאו'.

ב. הובא (שם) משמ' דהגרשו"ז זצ"ל דכ"ז כשאין מקוה לפניו, אך אם המקוה לפניו ודאי דאם לא טובל כשמשמש, הרי הוא מבטל מ"ע דאו', ולכו"ע האיסור שימוש מדאו', דומיא דציצית דאם יכול להטיל ד' ציציות הרי הוא מבטל מ"ע דאו', וכשהוא אנוס כ' מרדכי בשבת דאין איסור דאו', והוקשה לי על דבריו דהא בה"ל קאי ליישב ד' שו"ע דהתיר להטביל כלים בשבת, ובי' בה"ל דא"ז מתקן היות דהאיסור שימוש מדרבנן, והלא שם ודאי מקוה לפניו דהא הולך לטבול, ולהנ"ל יש בזה אי' דאו', ומה תי' הבה"ל אך התירון פשוט, דאף דיש איסור דאו' זהו רק על הגברא הבה"ל שמבטל מ"ע, וזה לא גורם שיחשב כמתקן, ורק האיסור שימוש שזה בחפצא גורם שיחשב כמתקן, וע"ז כ' בה"ל דהאיסור בחפצא הוא דרבנן, וע"כ אף שלגברא יש איסור דאו' א"ז מתקן, וז"פ בס"ד.

גם יל"ע אם יש מצוה בו יותר מבשלוחו בטבילת כלים דהא המצוה זהו על בעל הכלי, וא"כ ראוי שהבעה"ב בעצמו יטבול הכלים ולא ישלח את אחד מילדיו וכדו', ושאלתי את הגר"ח קנייבסקי שליט"א וצידד דיש בזה מצוה בו יותר מבשלוחו והגריא"ל שטינמן שליט"א אמר לי די"ל דאין בזה מצוה יותר מבשלוחו דא"ז מצוה גמורה ורק כשרוצה לאכול צריך לטבול וזהו רק מתיר ודומה זה לשחיטה דאין בזה מצוה בו יותר מבשלוחו (כמש"כ מהר"ח או"ז סימן קכו) דרק כשרוצה לאכול יש מצוה, וה"נ טבי"כ, ע"כ.

בברכה מרובה וכט"ס
יואל כהן ב"ב

לזיהוי חלזון התבלת - תגובה

(המשך למאמר "גילוי" התבלת", קובץ קבר ניסן-אייר תשס"ו,

ו"עוד בענין זיהוי דג התבלת", קובץ קבו תשרי חשוון תשס"ז)

בשורות אלו אבוא בדברים אודות התייחסותם של ד"ר שאול קפלן והרב דוד שפירא נ"י בגליון קכ"ז לדבריי במאמרי "גילוי" התכלת" שנדפסו בגליון קכ"ד. אני מתנצל מראש על האיחור הרב בתשובתי, אולם מטעמים שונים נמנע ממני מלסיים את מלאכת התגובה עד כה.

מאחר ותשובתם של קפלן ושפירא משתרעת לאורך רב ומתפרטת לפרטים רבים שאינם מן העניין, ומשום שהיא מתייחסת לדבריי בצורה חלקית, ומחמת ואין ברצוני להיכנס בוויכוח עקלקל ומפותל שאחריתו מי ישרונו, אתיחס לדבריו לפי סדר טיעוניי ואסכם אותם בקצרה.

אפתח תחילה בדבר המקורות המדעיים: במאמרו הביא ד"ר קפלן שלשה מקורות, אשר לטענתו מעידים כי נמצאו שרידים של קונכיות 'ינטינה' באתרי צביעה בחופי לבנון. במאמרי הראיתי כי הציטוטים מהם מחוסר סימוכין ומהם שגויים. האחד היה ספרו של R. Turner Abbot, American Sea Shells, אשר כפי שהראיתי אינו מדבר על מציאת קונכיות בשום אופן שהוא. על זאת השיב קפלן כי מדובר בטעות שלו. המקור השני הוא הספר "Ancient and Medieval Dyes" מאת W.W. Legett עמ' 56-60, אשר כפי שהבאתי איננו מדבר כלל על חלזונות 'ינטינה' אלא על צבעים צמחיים. בדבריי קפלן בתשובתו מיוחס הציטוט מלגט למעשה ידי ג'נסן, אולם קפלן עצמו מודה שהוא לא מצא את הציטוט הנ"ל במקורו אצל לגט, ואם-כן יותר מתמוה מדוע בחר לצטט אותו. גם לגבי המקור השלישי, מאמרו של D.S. Reese שהופיע ב-11th Annual Report of the Society for Lybian Studies, 1979-80, אשר איננו מביא שום סימוכין לדבריו בעניין ה'ינטינה', טוען קפלן בשם ריס שמקורו אצל ג'נסן, אשר מצטט את רוג'רס, בדברים שאינם נמצאים במהדורות ספרו של רוג'רס שלפנינו. הרי אומר, בשני המקרים קפלן מצטט את ג'נסן, אשר ספרו עצמו אינו ניתן להשגה (המונח privately published, המובא אצל קפלן, בעברית חופשית תרגומו "הוצאה פרטית" או "מהדורה פנימית"), שמצטט שני מקורות שמוכחים מתוכם. סבורני כי הקורא הישר ישפוט לבדו את רמת אמינות הדברים.

באשר לציטוט מספרו של הבוטנאי האיטלקי פביו קולומנה (Fabio Colomna), "de Purpureae", שד"ר קפלן מכנה אותו ביולוג, לצערי אין ביכולתי לבדוק את הציטוט, מאחר ולמרות שהספר בא לתחת ידי לאחר דרך תחתים הרי שאיני בקי בשפה הלטינית וארכו של הספר מונע ממני לחפש באופן נקודתי. אודה על מראה-מקום מדויק בדומה למנהגו בראשונה להביא מקורות מדויקים.

ולגבי מה שהבאתי את דברי ד"ר ספנייר שלא נמצאו שום ממצאים ארכיאולוגיים על שימוש ב'ינטינה' לצביעה, נטען בתגובה שד"ר ספנייר אינו ארכיאולוג, ותמנהי מי יסכים לכוז קביעה, אחר שספנייר ריכז את כל החומר על ה'ינטינה', בספרו של הרב הרצוג, ומי כמוהו צריך לדעת על ממצאים שכאלו.

לסיכום, עד עתה לא בא ולוא מראה מקום אחד בספרות המקצועית לממצא ארכיאולוגי של קונכיות 'ינטינה', וכל המקורות כביכול לכך כולם ברוקא חדא תפו בדברים שאינם.

באשר לחוק יוסטיניאנוס: ד"ר קפלן טען במאמרו הראשון כי "בספר החוקים הרומי של הקיסר יוסטיניאנוס כתוב שצביעת משי או צמר בפורפורה וביקינטה אסורה לציבור בכללו ומותרת לשימוש בית המלוכה בלבד. לפנינו עדות ברורה לכך שהרומאים השתמשו ב"יניטה" לצביעת אריגים...". אני הראיתי שטענה זו מופרכת מעיקרה, מאחר ובמקורו של החוק מוטל האיסור על הפקת צבע "יקינטה" מ"פורפורה". קפלן השיב שהוא הביא את תרגום החוק מתוך "תכלת וארגמן" לרב מנחם אדלר (הוצאת קעסט-ליבוויץ), ושהנוסח שהבאתי מקוטע ומשובש. ובכן, ראשית כל, במאמר לא הובא בשום אופן תרגום החוק, ושנית, התרגום שהבאתי זהה מילה במילה לתרגום המובא ב"תכלת וארגמן" (עמ' נא), כך שלא ברור לי מה הייתה כוונתו של קפלן לומר בתגובתו. שלישית ובנוסף לכל, אני לא הבאתי את הציטוט מ"תכלת וארגמן", אלא העתקתי את המקור בכבודו ובעצמו כפי שצייתי (Corpos Juris Civilis, Vol 2, Codex Iustinianus 4:40:1), ואילו התרגום, בו השתמשו גם בעל "תכלת וארגמן" וד"ר קפלן, נעשה בהתייעצות עם מומחים ללטינית מהשורה הראשונה.

[בשולי הדברים אציין באשר לדבריו כי הציטוט שהבאתי מקוטע ומשובש, הטעות היחידה בעלת החשיבות שמצאתי בהעתקתי היא המילה "HYACINTHA" במקום "HYACINTHINA" ("יקינטה" במקום "יקינטינא"), ומשמעותה, בדיוק כפי שכתבתי, שמדובר בצבע היקינטינון ולא בשם חילוון, ועוד שלוש טעויות העתקה קטנות וחסרות משמעות, שנפלו שלא באשמתי ואני מיצר על כך. מכל-מקום, וכפי שכתבתי במאמרי, בלשון החוק מפורש שצבע ה"יקינטינא" מופק מחילוון ה"פורפורה"].

בעניין שמות הצבעים והחלזונות לא תועיל כל אריכות הדברים. ברי שהמילה "יקינטה" או "יקינטינון" המופיעה בחוק הרומאי הנזכר, בתרגום השבעים, ובתרגום היווני לאסתר, הוא שם צבע ולא חילוון ואין כאן המקום להאריך בזה אחר שכבר דשנו בנושא דיו והדברים יגעים. מאחר שאין ספק כי כינויו המודרני של החילוון "יניטה" הוא בשל צבע קונכייתי, הרי שכל ניסיון ללמוד מדמיון שמו לשם הצבע הוא מגוחך. אם הפילולוג גיניוס, שד"ר קפלן בחר לכנות בתור "החכם הנוצרי", אינו אבי ההשערה שהתכלת הופקה מחילוון ה"יניטה", מהשיקולים הפילולוגיים שהנחו גם את ד"ר קפלן, אלא אנטוניו טלזיו, אין הדבר מעלה או מוריד מאומה, מאחר שכבר הראינו כי אין לשיטה זו אחיזה במציאות מלבד צלצול השם. מכיוון שכך, לדבריו של אנטוניו טלזיו, כפי שהובאו בתגובה, אין כל משמעות, מכיוון ששוב מדובר רק בכינויים היווניים והלטיניים לצבעים שונים, ללא התייחסות לשמות חלזונות ידועים ותיאורם. שוב אדגיש את אשר כבר כתבתי, כי אף אחד מחוקרי הטבע הקדמונים, כאריסטו, סטראבו, פליניוס, והארכיטקט הרומי ויטרוביוס שתיאר את הצבעים, לא ידע כלל שקיים חילוון בשם "יניטה", אלא רק באו לתאר במילה זו שם צבע.

ולעניין ה"מאפיינים" של המאמר לחילוון התכלת:

1. בעניין צבע דם החילוון. אין שום טעם לתלות את דברי הרמב"ם במקור בלתי-ידוע, כאשר ידוע לנו כי אריסטו כותב בפירוש שצבע דמו של ה'מורקס' שחור, וכאשר אין ספק שאיש מחוקרי הטבע הקדמונים לא הזכיר כלל שיש אפשרות לצבוע בדם ה"יניטה", ואף לא את עצם קיומו של חילוון זה. ומאחר על-כורחו של ד"ר קפלן הוא ייאלץ להודות שדברי אריסטו שדם ה'מורקס' שחור נאמרו על ה'מורקס' ולא על ה"יניטה", מפני שהוא מדבר על ה'מורקס' ולא על ה"יניטה", ועל-כורחנו נאלץ לתרץ שכנראה הוא ראה את הדם במצב מיובש, על כן קרוב לודאי שזהו מקורו של הרמב"ם. לגבי הטענה כי אריסטו תיאר את לכידתו ואיך ידי הדייגים נצבעים על ידו, הרי שבקטע זה אריסטו מדבר על אותם חלזונות 'מורקס' "שברדום" (כתיאורו), אשר להם לדבריו דם אדום ולא שחור, וא"כ ודאי שכוונתו אל ה'ארגמנית אדומת-הפה' ממשפחת ה'מורקס' ("החצוצרה", של פליניוס) אשר שימשה ביחד עם ה'ארגמן קהה-קוצים' להפקת צבע הארגמן (עד היום אפשר לראות איך ידי הדייגים נצבעים ממנה).

בנוסף למאמרי, לגבי צבע הפרשתו של ה"יניטה", תמוה בעיניי קביעתו של קפלן כי הינה 'שחורה כדיו', על מנת להתאים את זיהויו לדברי הרמב"ם, מאחר ובספרות המקצועית מתוארת הפרשתו כבעלת צבע סגול-כחול ("זואולוגיה" א', פישלזון, ע' 420, "החי והצומח של א"י", כ' 4, ע' 71, הובאו בספר "התכלת" יעמ' 234), או כ"ויולטי או סקרלט אדמדם עם פתיכה קלה של

כתום (בין סגול לאדום) ("The Genus Ianthina", עמ' 8, הובא בס' "התכלת" שם הע' 6). וגם בתמונה מס' 29 בספר "התכלת" מתוארת הפליטה בצבע כחול-סגול בלי שום ספק.

2. ד"ר קפלן הודה שלעניין קונכייה 'מורקס' ו'ינטינה' הם שווים, רק חבל שבמאמרו הראשון הוא התעלם מכך והדגיש את ההתאמה ל'ינטינה' בלבד. (ואין בדעתי להתייחס להתמקדותו בפרטים שוליים בדבריי).

3. בעניין "עולה אחת לשבעים שנה".

א. ד"ר קפלן טען שחילזון ה'ינטינה' נסחף בכמויות עצומות לחוף לעיתים נדירות, ובתקופות אלו הכינו תכלת לתקופות ארוכות. אני הבאתי ראיה שהחילזון ניצוד בים מהגמרא (שבת עד:ב): "שכן צדי חילזון קושרים ומתירים". על כך משיב ד"ר קפלן שגם הוא אמר ברוב הזמנים הינטינה ניצודה ברשתות. אני לא מצאתי היכן הוא אמר כדברים האלה. במאמר הודגש ש"סריקת הים ברשתות תעלה חילזון אחד או שנים, או כמה תריסרים", וכפי שכבר כתבתי במאמרי יהיה זה חסר טעם לחשוב שבכזו צורה הופקה תכלת למשכן, למקדש, לציציותיהם של מיליוני יהודים, ולבגדי מלכות בכל אגן הים התיכון ואפילו בפרס הרחוקה. אין שום ספק שחובה לצוד בים בצורה קבועה כמויות גדולות של חלזונות לכל המטרות הנ"ל. וכל האריכות בתגובה בעניין התכלת למשכן מיותרת, ותמהני על ההתמקדות בפרטים זוטרים בדבריי.

יתרה מזאת, גם לשיטתו של קפלן אינני יכול להבין כיצד עולה תיאור זה עם ה'ינטינה', שמקום גידולה הטבעי, לכל-הפחות כפי הידוע, הינו במים חמים, ונוכחותה בים התיכון הינה שולית ובמספר זניח של פריטים. התיאורים שניתנו על ה'כמויות העצומות' שנסחפו (ומעולם לא תועדו באופן מסודר), הינם במקומות גידולה הטבעיים.

ב. אשר לדבריי כי ישנם פירושים שונים למשפט "ועולה אחת לשבעים שנה" ולא דווקא בהקשר לנדירותו, לא ניסחתי את דבריי כהלכה, ומחמת החיפזון נכנס משפט זה בצורתו למאמר, ואני מיצר על כך. לגופם של דברים, רוח משפט זה היא אגדית ונראה שאין לפרשו כפשוטו, "שבעים שנה ממש", מהטעמים שמניתי לעיל ובמאמרי. לא ייתכן שבכזו צורה הופק הצבע היוקרתי והידוע לכל אגן הים התיכון. רוח הדברים נוטה, כי כוונת הגמרא לתאר תנודות חדות בשכיחות החילזון (המוכרות אף בימינו באזורי הצייד), וקושי רב להסתמך על סחף החלזונות המועט יחסית, הגורם לצורך לצוד אותו ברשתות בלב ים. [ובאשר לדבריו של קפלן בפתחת תגובתו, כי "כל הנושא ההיסטורי אינו נחוץ לתסה שלנו, כי מאחר שאינדיגו, הוא קלא אילן, היה נפוץ כבר בזמן התנ"ך, והיה זול ביחס לכל הצבעים החלזונות השונים לכל מיניהם, מסתבר שרק יהודים השתמשו בצבע התכלת של החלזון" (עכ"ל), הרי שדברים אלו חולקים על מקראות מפורשים בירמיהו, יחזקאל, ואסתר, בהם מתוארת התכלת כצבע היוקרתי של האומות, העומד בחשיבותו בשורה אחת עם הזהב והארגמן, ומוכחשים להבדיל בידי המקורות ההיסטוריים המתארים צביעת צבע כחול (יקינטה) מדם חילזון].

ג. בתגובה נטען שאני כתבתי שיוקרו של החילזון נובע מגזירות הקיסרים הביזנטיים בניגוד לדברי הגמרא. אני לא כתבתי כזה דבר בהקשר ליוקר התכלת בשום מקום. אני כתבתי במאמרי: "לשאלה מדוע הפסיקו היהודים שגלו לאיטליה, יוון, וצפון אפריקה לייצר תכלת אם החילזון מצוי כל כך בשפע בארצותיהם, התשובה פשוטה, ומחבר המאמר אף הזכיר אותה למעלה. החוק הביזנטי (קודקס יוסטיניאנוס הנוצר) והרומאי אסר צביעה בחילזון ה'מורקס' (וכמו שמובא בגמ' סנהדרין יב, ש) שבימי רבא (בדיוק בימי הגזרה הנוצרית) היתה סכנה בהבאת התכלת). ולשון הרמב"ן (שמות כח:ב): "והתכלת גם היום לא ירים את ידו ללבוש חוץ ממלך גויים", משפט זה נכתב לפני שבע-מאות שנים בלבד, לאחר הכיבוש הערבי בא"י, מכאן שהצביעה בחילזון היתה עדיין בשימוש לצרכים מלכותיים. כתוצאה מכך, ומחורבן בתי הצביעה בא"י עם הכיבוש הערבי, השתכחה אומנות הצביעה". ע"כ. כל ניסיון לטעון שאני דיברתי על הסיבה ליוקרו הוא סילוף בוטה. אשר לדבריו שדברי הרמב"ן הם טה"ד, הרי קרוב לודאי שבזמן הראשונים הייתה מסורת כי חילזון התכלת הוא חילזון שעדיין מצוי, מאחר ובשום מקום לא מובא הטעם המדרשי "שנגזו", אלא רק "אינו מצוי בינינו" (ספר החינוך) או "בים המלח הוא מצוי" (הרמב"ם). וא"כ ודאי שדברי הרמב"ם על צבע דמו, המתאימים לתיאור ה'מורקס' של

אריסטו, מבוססים על מסורת זו שהחילזון הוא ה'מורקס'. (אשר לדבריו שהרמב"ם הסתובב בחצרות מלכים במצרים, והלוא נודע לכל שהמוסלמים הם שהרסו את כל אומנות הצביעה בארצות שתחת שלטונם, וכי אומנות זו פסקה עם כיבוש קונסטנטינופול על ידם, ואין ספק שלא ראה בעיניו תכלת או חילזון).

4. "וברייתו דומה לדג". כל טיעוניו המרשימים של ד"ר קפלן לא-מספיקים. בחנתי שוב ושוב את התצלומים שהובאו במאמרו הראשון ובקונטרסו, כמו את התרשימים בס' "התכלת" (תמונות מס' 26, 27, 29), ולדעתי אין שום דמיון לדג בשום צורה שהיא. שנית, כמו ששאלתי במאמרי, לאיזה דג צריך להיות החילזון דומה? ללווייתן, לקרפיון, או אולי לדג-חשמל או לצלופח?

5. בעניין הסממיות. אין כל טעם להתפלמס, כאשר אין למדים מדברי אגדה, ודומה הדבר למי שיביא ראיה לזיהוי חלזון התכלת מאגדת הקרטלייתא של אשת רבי חנינא בן דוסא. כל ניסיון לטעון שהספרי מתאר מציאות ידועה הוא מגוחך ואיננו עומד בפני הביקורת מהטעמים שמניתי במאמרי. מכל-מקום, לשון וגרסת הספרי מתפרשים על-פי דבריי כמין חומר ועל-פי דבריו של ד"ר קפלן בדוחק.

בשולי הדברים, בהתייחס לדבריו של ד"ר קפלן בגרסת הספרי, ברי לכל המצוי בנוסחאות כי הגרסה שהבאתי עיקר, ומה שכתב בתגובה כי ההכרעה בגרסה לא תעשה ע"י בדיקת כתבי-היד והמקבילות, אלא על-ידי חיפוש האם יש מציאות כמו בגרסה הנדפסת, והיא מכריעה את הגרסה, היא התייחסות תמוהה בלשון המעטה ונוח לדבר שלא ייאמר. מאחר ובארבעת ילקוטי המדרשים הקדומים (מדרש הגדול, פסיקתא זוטרתי (לקח טוב), מדרש חכמים, ומדרש תנאים לדברים) הועתק הספרי בגרסה זו, וכל מפרשי הספרי החשובים (המיוחס לראב"ד, ספרי דבי רב, אהלי יהודה, ותולדות אדם) הכריעו שזו עיקר, ואף בכתבי-הידות של הספרי מחוור בגרסה זו, הרי שהצמדות לנוסח הנדפס, הקשה והדחוק בפני-עצמו, אינו אלא מעשה בוורת.

6. מפליא הדבר עד מאד, אשר על-מנת לפרוץ את דבריי מביא ד"ר קפלן את דבריו עצמו אשר מאשרים בדיוק את אשר אמרתי. במאמרו טען קפלן שאי-אפשר לייצר תכלת מחילזון 'ינטינה' מת. ובלשונו: "לאחר מותו, חילזון 'ינטינה' הינו חסר ערך", ובהמשך דבריו שהעתיק שנית בתגובתו מבואר, שאי אפשר להשתמש ב'ינטינה' מת לשום דבר (וכדרכו הוא משתמש בכפל לשונות, מצד אחד "מנוזלים אלה ניתן לייצר גוונים בהירים ביותר" ומצד שני "אם בכלל". תפוס לשון ראשון או אחרון?). כל זאת בשונה מה'מורקס', אשר במותו אפשר להפיק מדמו גוונים עכורים ובהירים שאינם יציבים, וכן אפשר לשמר את צבעו שהופק בחייו על ידי ייבוש או הקפאה, בשונה מה'ינטינה'. הוי אומר, ה'מורקס' מתאים לתיאור הגמרא "כי היכי דליציל צביעה" ולא 'ינטינה'.

אחר כך כותב קפלן כאילו אמרתי שלחילזון אין כלל בלוטת צבע, כאילו הוא דבר נפרד ממה שכתבתי שאין צורך לפצעו. ובאמת אמרתי דבר אחד. וזה לשוני שם: "נקודה חשובה הראויה לציון בענין זה היא, כי הסיבה לכך שאי אפשר להפיק צבע מחילזון 'ינטינה' מת היא, כי לחילזון 'ינטינה' אין כלל בלוטת צבע, הצבע הינו פליטה להגנה עצמית של החילזון (בדומה לדינון), ואין צורך אפילו לשבור את הקונכיה כדי לגרום לו לפלוט את הצבע, אלא מספיק להציק לו. כל זאת בניגוד לדבריה המפורשים של הגמרא: "הצד חילזון והפוצעו". [וכן "דם חילזון" (מנחות מב:ב), וקשה להגדיר צבע הנפלט בחיי החילזון כ"דם"]. ע"כ. לא אמרתי שאין לו בלוטה אלא שאין זו בלוטת צבע אלא חומר המופרש להגנה עצמית. ומה שכתב בסיכום "בענין זה שצבע צלול מופק רק מחילזון חי הינטינה והמורקס שווים הם", עומד בסתירה למה שכתב במאמרו הראשון שאין זה מתאים ל'מורקס' כלל, הוי אומר, הוא נאלץ להודות שה'מורקס' מתאים.

7. צבע החילזון. אינני מומחה כד"ר קפלן לסוגי 'ינטינה' ולמקומות הימצאותם, ורק טרחת לציין את דעתו של הרב הרצוג כמות שהיא ולפיה חלזון התכלת הינו 'ינטינה פליאדה' או 'ינטינה פרולונגטה' אשר קונכיותם לבנה ולא 'ינטינה ינטינה' שקונכיותו תכולה. אם לדעת קפלן העובדות שונות ממה שכתב הרב הרצוג, וממה שמתואר בספרות המחקרית כי תפוצתו של חילזון 'ינטינה ינטינה' היא במים חמים (ראה בס' "התכלת" עמ' 236 ובהערה 11 שם) - אין ביכולתי להתווכח עמו. אין ספק שקונכיות 'מורקס' איננה כחולה אלא ירקקה, (אף שקפלן

מתארה כצהוב-חום), ואיננה הולמת את התיאור "גופו דומה לים" אלא אם כן נקבל את הסברה, המתקבלת בהחלט על הדעת, שהכוונה להסוואה סביבתית (וראה בספר התכלת תמונות מס' 39-38 כמה הוא דומה לסביבתו שבקושי אפשר לזהותו).

שבעה מאפיינים קבע ד"ר קפלן. הראשון מתאים ביותר ל'מורקס' מצד אופי המובאה ברמב"ם, ולא ברורה מידת התאמתו ל'ינטינה'. השני מתאים ל'מורקס' גם לשיטתו. השלישי הינו כללי ביותר והראינו כי אי אפשר להבינו בצורה השטחית והפשטנית שמתאר ד"ר קפלן. על הרביעי לא ניתנו עד היום הסברים מספיקים לפי שום שיטה. החמישי מיותר לחלוטין, ולדעתי אין כל טעם להתפלמס עליו. השישי מתאים רק ל'מורקס' ובשום אופן לא ל'ינטינה'. והשביעי בלבד מהווה ראייה בעלת משקל לדבריו וקושי מסוים לזיהוי ה'מורקס', למרות שניתן ליישבו בדוחק מה.

בעניין הסממנים ותהליך הצביעה: לא שוחחתי עם ד"ר קפלן ולא ראיתי את התהליך אותו הוא מכנה צביעה. אולם שוחחתי עם אנשים אשר נכחו בתהליך, ואף לא אחד מהם עמד על טיב הכימיקלים אשר הוא מוסיף להפרשות ה'ינטינה'. עמדתי בקשר בכתב גם עם הרב מנחם בורשטיין אשר נכח בתהליך זה כפי שכתב קפלן, ואף הוא כתב לי כי לא עמד על טיב ההוספות והתהליך. מאחר וכפי שכתבתי אין ל'ינטינה' כלל בלוטת צבע (הדגשתי על מנת למנוע סילוף חוזר של דבריי), אלא הפרשה להגנה עצמית אשר ככל הידוע איננה מוגדרת כ"צבען", הרי שעל-כורחו של ד"ר קפלן, אם יתעקש לטעון שהצליח לצבוע ב'דם' ה'ינטינה', הוא יאלץ להודות שאחד מהכימיקלים הנ"ל הינו "צבען", או שתפקיד ה'ינטינה' בחומר דומה לתפקיד הפרשות ה'דיונון' ב"תכלת" ראדזין וד"ל. מכל מקום, החומר הטבעי היחיד המופק מן החי שהינו "צבען יורה" הינו דם הארגמונים, והכימיקלים המוספים לו אינם אלא חומרי תסיסה (דוגמת גלוקוזה ומי-רגלים בתהליך טבעי) שתפקידם להביא את הצבע לחיזור, ולא להפכו לצבע, הוי אומר, הינם 'סממנים' ולא 'צבענים', ולאחר קליטת הצבע בצמר אין שמץ מהם בו אלא צבע טהור בלבד.

יתרה מזאת, בקונטרסו של ד"ר קפלן "גילוי התכלת מחדש" (שנזכר במאמרו של הר"ר דוד שפירא בגיליון קכ"א), פיו ענה בו ונתבאר במפורש שחור על גבי לבן שהחומר שהוא מוסיף הינו 'צרבן' ('קמוליא'), הוי אומר שלשיטתו דם ה'ינטינה' הינו צבען צריבה. ולשאלת המשיג עליו שם "איך יתכן שצבע צרבן יהיה יותר חזק מצבע יורה, כמו אינדיגו ותכלת של הארגמן - מ'מורקס'? ואם אינו, זה לא מתאים למה שכתב הרמב"ם בהלכות ציצית (ב, א), "שעומדת ביפיה ולא תשתנה" (עכ"ל), עונה ד"ר קפלן בתשובה שאיננה ממין העניין: "הצורבן לא צובע בכלל". גם בהמשך כותב קפלן דברים תמוהים, שאינם עולים בקנה אחד עם הידע הבסיסי בצביעה, כגון שהצרבן משנה את גונו של הצבען מסגול לכחול. הוי אומר כי הדברים אינם מורים על ידע בטיב ובאיכות הצביעה.

ובדבר קושיותיו של קפלן על ה'מורקס':

א. ההנחה שמקור הארגמן הוא מדם חילזון מקורה בירושלמי כלאים (פ"ט מ"א): "מה שני תולעת דבר שיש בו רוח חיים אף כל דבר שיש בו רוח חיים". בנוסף, כפי הנראה אין המדובר באותו החילזון אלא בשני חלזונות אחרים ממשפחת הארגמונים, הלוא הם הארגמן חד-קוצים (Murex brandaris) והארגמנית אדומת הפה (Purpura haemastoma).

ב. בעניין הבדיקות של התכלת. לפי דעתי, מכיוון שסממני הבדיקה הינם צרבנים (דוגמת אלום ומי רגלים), ההשפעה שלהם הינה על צבעני צריבה, ולא על צבעני יורה דוגמת דם הארגמונים. צבעני היורה היחידים המופקים מהחי הינם צבעני הארגמונים, וזו ראייה עצומה לזיהוי של ה'מורקס' כחילזון התכלת, מאחר ומבחינה כימית לחומרי הבדיקה אין עליו השפעה. לפיכך התמיהה איננה על זיהוי חילזון הארגמן כחילזון התכלת, אלא על היות ה'קלא אילן' (האינדיגו הצמחי) גם הוא צבען יורה וזהו בהרכבו הכימי לאינדיגו מן החי (צבע התכלת המופק מחילזון ה'מורקס טרונוקולוס') לאחר תהליך הפקתו כפי שהוא נעשה בימינו.

לגופם של דברים, פתרון הבעיה נעוץ לדעתי בשני מישורים הכרוכים זה בזה. האחד, דרכי הפקת התכלת והאינדיגו הצמחי, שהינם שונים מדרכי הפקתם הטבעיים. והשני, הצבע והגוון המדויקים של תכלת של-מצווה המופקת בלי ספק, כפי שכבר הראו, מדם 'מורקס טרונוקולוס'. המחקר בשני נושאים אלו עדיין לא מוצה. (הערת אגב: במאמרו של הר"ר שלמה שיינמן הי"ו

“בדיקות התכלת אשר ערכתי ופתרון בעיות יסוד בתכלת - חלק ב”, הוא מתאר דוגמאות של אינדיגו ואיסטיס שנצבעו בצורה טבעית, ואיכות הצבע (כנראה בשל איכות החיזור) הינה ירודה, לעומת ה'מורקס' שצבעו עומד ביופיו).

אינני יודע על-סמך מה מחליט קפלן כי באתי להגן על התכלת המופקת בידי עמותת 'פתיל תכלת', עד כך שבסיכומו הוא מכנה אותנו בחדא מחתא “הרב גולדשטיין וחבריו”. מטרתי במאמרי איננה אלא להראות כי זיהויו של חילזון 'מורקס' הינו ברור, וכי זיהוי ה'ינטינה' מופרך מכל הבחינות, ולא להיכנס לשאלת הרכבם הכימי של הצבעים השונים המופקים מה'מורקס'. דעתי היא, כפי שכתבתי, שהמחקר בנושא זה עדיין לא מוצה. יש דעות הגורסות, כד"ר ישראל זיידרמן שנוכח בתגובה, שהתכלת המופקת מה'מורקס' צבעה סגול נוטה לכחול, ולפי דעה זו אין דמיון כלל בין ההרכב הכימי של האינדיגו לבין הרכבה של התכלת. יש גם שיטות להפיק את אותו גוון של האינדיגו, כפי שמפיקה עמותת 'פתיל תכלת', מבלי לשנות את הרכבו הכימי של הצבע. אין כאן המקום להאריך בזה, ובעזר ה' ובישועתו נדון בזה בהרחבה בהזדמנות אחרת.

לסיכום, העדויות על ממצאים ארכיאולוגיים של צביעה ב'ינטינה' התבררו לעת-עתה כעורבא-פרח, העדות ההיסטורית של החוק הרומי הובהרה כחסרת-ממש, אפשרויות הצביעה בדמו נותרו עמומות כשהיו, והתאמתו של ה'ינטינה' לתיאור החילזון בחז"ל הינו רופף אם בכלל. זיהויו של 'מורקס' טרונקונלוס' כחילזון התכלת נתמך על-ידי הבדיקות המובאות בחז"ל ולא להיפך.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר

יעקב גולדשטיין

ירושלים

עוד בענין פרשה שתומה לפי הט"ז

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלום וברכה.

ראיתי מש"כ הרב החשוב יונתן בנימין הרשלג שליט"א בקובץ, ואף שאיני רוצה בויכוחים מ"מ כדי שלא יראה שתיקה כהודאה, הנני להעיר כמה דברים.

א. כותב הרב הנ"ל למה כתבתי עליו שמסקנתו שזה חשש פסול, והוא לא כתב אלא שלדעת חלק מהפוסקים היא פסוק אך הוא סובר שבדיעבד כשר, וע"ז אני אומר הרי גם לשיטתו הפמ"ג הוא לא יחיד דהרי הקה"פ שהחת"ס כותב עליו שכולו מכוון ע"ד האמת להלכה, וכן הדברי חיים בהסכמתו - הרי מפורש סובר בשיטת הט"ז כאותיות קטנות והמק"מ גם מפורש סובר כן, וכן המשנה ברורה והרי הם הפוסקים הגדולים בהלכות סת"ם בכל דבר לבד מן דין שהרי שטות דברי הגרע"א הוא גם בקטנות וכן הנוב"י, וכן המנהג ברור באונגרין ואשכנז וגאלציה - כן אמר לי הגאון רבי מרדכי גרינפלד שליט"א - וכן רוב ככל הסופרים בארץ ישראל כ-150 שנה האחרונים ועל זה לאמר שזה בדיעבד התימה.

ב. בקובץ הנ"ל מאריך להסביר שיש יטת האגרות משה לעשות ג"פ אשר, ולפי שכמה פעמים חוזר על זה, והשיטה הנ"ל הוא חידוש נגד המנהג המקובל. ראיתי לעיין בדבריו קצת, ואף שאין משיבים את הארי לאחר מותו תורה היא וללמוד אני צריך ובפרט שזה נגד גדולים שלפניו, והוא האגרות משה חלק א' סימן י"ב מקשה על שיטת הט"ז שצירוף מהני - מהטור יו"ד סימן רע"ה כשיטת הרא"ש בפרשה שתומה שאם לא נשאר כדי שיעור פרשה ועוד תיבה ישאיר כשיטה שלימה חלק ויתחיל בשיטה ג', דלשיטת הרא"ש הוי שתומה [ולהרמב"ם פתוחה] ואת"ל שיש צירוף למה לא כתב שישאיר קצת בתחילת השיטה השניה, ומכאן ראה שהטור לא סובר צירוף, עכ"ד.

והאמת שהוא קושיא גדולה אך פלא בעיני שלא ראה שקושיא זאת מקשה כבר בשו"ע הרב בתשובה סימן א', וכן הקסת הסופר סימן ט"ו לשכ"ב ד' ואמנם הגדולי הקודש סימן ל"ב ס"ק מ"א מאריך לתרץ שהטור לא מיירי שאין שיעור פרשה אלא שאין שיעור פרשה ועוד תיבה וא"כ יש בשיטה זאת כר ט' אותיות ואינו נוגע כלל לשאלה אם יש צירוף או לא. אלא דהטור חושש לסידור קדמונים ואורחות חיים שבאופן הזה הוי פרשה פתוחה ולכן אין עיצה רק להשאיר שיטה פנויה אך אם יש פחות משיעור פרשה

כאן וכאן לכו"ע הוי תתומה ופשוט [וכן להרמב"ם גם אם נשאר שיעור פרשה והתחיל באמצע שניה הוי תתומה וכנ"ל] [והאמת שאין דרכו של הגאון ר"מ בספרו אגרות משה להביא אחרונים של הדורות האחרונים בכלל ודו"ק].

בעודי מעיין בתשובה הנ"ל ראיתי שכתב שם חידוש גדול והוא באם בס"ת במקום שלא צריך פרשה השאיר כדי ט' אותיות קטנות לא נפסל הספר מזה ומותר לקרות בו בלא תיקון - ולא ראה שבקסת הסופר סימן ט"ז לשכת הסופר ד' מאריך לחלוק על ההיכל הברכה מקאמאנא זצ"ל שבחומש הנ"ל התיר לקרות בספר כזה, וכותב שם שפגשו ושאל אותו למה ראה לכתוב כן נגד דעת כל הפוסקים, ואמר לו שפעם אחת היה מעשה בספר כזה והתיר הגאון בעל הישועות יעקב להמשיך לקרוא בספר, ועל זה כותב הקסת הסופר, שגם אם הישועות יעקב היה לפניו לא היה מקבל ממנו בלי טעם מספיק כ"ש כשאינו לפניו, והיינו שחולק בזרוע על זה וטעם ההיכל הברכה והאגרות משה שסוברים שצריך לעשות דוקא ג"פ אשר [ולא כמו שכותבים ג' פעמים יין וקורא עליו גם אלה ביין שגון] והאמת שרוב הספרים הישנים לא הקפידו לעשות ג' פעמים אשר [אפשר לראות בכל הצילומים של התיקונים הישנים ורק הסופר החשוב ר"מ דוידוביץ שליט"א בתיקון שלו שינה ומקפיד על ג' פעמים אשר [ולכן יש לפעמים ח' או ט' יתר]. אך למעשה פוסקים כמו הקסת הסופר שאם יש שיעור ט' יודים במקום שאין צריך פרשה פסול, וכן להיפך סופר שכתב כדי ט' יודים במקום שצריך פרשה לאחר כתיבה כשר לכתחילה, ורק לכתחילה בשעת כתיבה מקפידים על ג' פעמים אשר.

ג. כותב הרב הנ"ל בקובץ הנ"ל שאפילו שיודע שכותב נגד המנהג מ"מ כמו שהאחרונים ביטלו המנהג שכתב רמ"א כמו כן אף שיודע מה ערכו מ"מ רוצה להציל ממכשול וכו'. הנה הדברים מרפסין איגרא דהרי כל שיטת הרע"א הוא בגלל שראה שכך היה המנהג לא רצה לבטל המנהג וחיפש דרך ליישבו. וגם רוצה לצאת הן דעת הרא"ש והן דעת הרמב"ם וא"א לצאת אליבא דכו"ע ולכן העדיף להשאיר המנהג הקדום. [ע"פ מקצת דעות בראשונים ואכמ"ל] ובמ"א אף שכותב שיותר טוב לעשות כהרמב"ם וכמ"ש הלבוש מ"מ כתב לא לערער אחר המנהג של הרמ"א דכן נהגו, וע"כ בא הט"ז והמציא דרך שיוצאים אליבא דכו"ע הן להרא"ש והן להרמב"ם ואחריו כתבו האחרונים הגר"א שכן העיקר ובעת קדושים כתב שאחר שהט"ז המציא עצה לצאת אליבא דכו"ע מי שעושה כהרמ"א פסול מכן ולהבא, וכן המקדש מלך וא"כ אדרבא כל השיטה של הט"ז הוא פשרה וכל האחרונים כמעט הולכים אחריו. ולבא היום ולאמר שרוצים להציל את הדור הוא חידוש גדול ואכמ"ל.

וכן כותב בהערה החדשה [בפקס] שאחרי שהמחבר והרמ"א לא סוברים כפמ"ג וא"כ הוי הפמ"ג בדעת מיעוט גם דברים אלו חידוש גדול וכנ"ל דהרי הכלל הלכה ככתראה וכמעט כל האחרונים אחרי הרמ"א כותבים כהט"ז ורובם לפי קטנות איך אפשר בכלל לצרף דעת המחבר ורמ"א בזה ופשוט. ד. בקובץ הנ"ל הביא משמו של הגאון בעל השבט הלוי שליט"א נגד שיטת הפמ"ג והקה"ס.

האמת שעיינתי בספר בפנים והוא תשובה לשואל למה בספר שונה הלכות מביא בשם החזו"א בתחילתו כמו הט"ז קטנות ובסופו כמו אותיות גדולות, ועל זה משיב לו שלא עיינת בגוף הספר חזו"א רק בקיצורים והמעין בפנים יראה שכוונתו לעשות גדולות כדי שלא יבוא למכשול על ידי טעות הסופר, אך דעת הגאון השבט הלוי שהמנהג כהט"ז קטנות וכן אמר לי הסופר החשוב ר' יוסף צבי לוי הי"ו שכותב לנכדי מרן שליט"א ושאל אותו איך לכתוב ואמר לו לכתוב קטנות כפמ"ג, וכן אמר לי הגאון ר' מרדכי גלבר שליט"א [נכדו של מרן שליט"א] שהמנהג בקהילתם כהט"ז קטנות. וכן אמר לי הסופר החשוב ר' צבי כהנא שליט"א שהמנהג הפשוט כהט"ז קטנות ושאל פעם את הגאון ר' ישראל יעקב פישר זצ"ל ואמר לו שסופר שאינו כותב כהט"ז קטנות הוי מקח טעות. וכן כותב הגאון הדברי יציב או"ח סימן ט"ז שהוי מקח טעות, וכן הגאון ר' שמואל אויערבאך שליט"א גם מסיק בקונטרס שלו לעשות כהט"ז קטנות. וידעתי אם ידעתי שיש מנהגים אחרים בזה וכמו שכתב הרב הנ"ל בשם הסופר החשוב ר' ישראל חיים האס זצ"ל וכן הסופר החשוב ר' מנחם דוידוביץ שליט"א מ"מ אין לערער אחר מנהג הפשוט שנהגו ברוב אשכנז כהט"ז קטנות וכמו שכתב הקסת הסופר והמקדש מלך והמשנה ברורה בשם הפרי מגדים ונהרא ונהרא ופשטיה.

בענין שליטת עין הרועה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב.

בקובץ בית אהרן וישראל כסלו-טבת במאמרו המיוחד של הרב יחיאל יהודה זייבלד "שיתסר מיל קא שלטה ביה עינא דרועה" אות ב' בענין ראיית מחיצות לעירוב שהביא מדברי הגר"מ פיינשטיין, יש לציין שכבר נסתפק בזה החיי אדם בכלל מ"ט נשמת אדם אות ב', וז"ל: "ולי העני צ"ע כמה השיעור שרואה עצמו בתוך המחיצות, אם הוא כדאמרינן בככורות רגל בהמה רועה שהוא ט"ז מילין שבכך שולט עין הרועה, וצ"ע".

אליהו שמינציגר

בני ברק

בענין שמחת יו"ט

לכבוד עורכי קובץ בית אהרן וישראל שליט"א, שלום רב וכל טוב סלה.

אינכם צריכים לדידי ולדכוותי שאכתוב בשבח הקובץ בית אהרן וישראל היוצא כסדר למעלה מעשרים שנה, ומופיעים בו מדורים שונים ומגוונים ברמה גבוהה.

איקלע לידי הקובץ הנ"ל תשרי-(מר)חשון תשס"ט ובו יש מאמר של הרב מאיר גלויברמן יצ"ו בענין שמחת יו"ט והמסתעף.

אחר בקשת הסליחה הנני רוצה להעיר מסברא ולצערי לא בינתי בספרים, והכל מקופיא.

בסוף ענף א' מביא תת"ס או"ח סימן קס"ח דכתב דהסכימו רוב הפוסקים הראשונים והאחרונים דבר"ה איכא חיוב שמחה, ובתוך המו"מ הביא דר"ה נלמד בהיקש מסוכות.

ויוצא לכאור' דבר משונה, מה שדן בענף ב' האם בזמן הזה שאין שלמי שמחה האם חיוב שמחה ביום טוב הוא מהתורה או מדרבנן. כי אין שמחה אלא בשלמי שמחה.

בזמן הבית כשיש שלמים פשיטא שמהתורה יש חיוב לשמוח (כך האריך בתחילת דבריו) דכתוב וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ד' אלקיך.

ובר"ה אף שאין שלמי שמחה גם נתרבה לחיוב שמחה (וכך גם מוסיף במוסגר בתחילת ענף ב').

וא"כ בר"ה שהחיוב שמחה לא תלוי בשלמי שמחה, לכאור' אין הבדל בין זמן המקדש לזמן הזה. ויש בר"ה חיוב שמחה מהתורה.

א"כ הרי אין היקש למחצה, ועתה, שוב נלמד סוכות מר"ה שיש בו חיוב שמחה מן התורה גם כשאין בית.

דאיך יתכן דר"ה יהיה חמור מסוכות שבו נאמר ג' פעמים לשון שמחה.

ולומר שר"ה תלוי בג' רגלים וכיון שבהם כשאין בית אין חיוב שמחה מהתורה (כך לצד זה של ספיקו) גם בר"ה נפקע חיוב השמחה.

בעניי, אינו רואה כל הגיון בזה. דהרי ר"ה מחייב שמחה גם בלי שיש בו שלמי שמחה, ובג' רגלים לא הבית מחייב שמחה, אלא קיום המצוה הוא דוקא ע"י שלמי שמחה, ואי אפשר בזמן הבית לשמוח במשהו אחר. (ובאמת צ"ע מי שטמא ברגל ולא מצליח להטהר לכבוד הרגל כגון נטמא במת כליל א' דפסח דז' ימי הפסח ישרא טמא, או זב או מצורע האם באמת אין לו דין שמחה. ובר"ה בפשטות טמאים גם יהיו חייבים בשמחה כי גם הטהורים שמחים בו בלי שלמי שמחה).

והרי אם נאמר שר"ה תלוי ברגלים הרי הבית נחרב בט' באב יוצא שבפסח ושבעות שקדמו לחורבן באותה שנה הי' בהם חיוב שמחה וא"כ ר"ה שהי' מיד אחר החורבן עדיין הי' בו חיוב שמחה מהתורה, כי לגבי ר"ה כלום לא השתנה.

ואת"ל שאזלינן בתר החגים שיבואו ואין בהם בית לכן גם בר"ה אין בו חיוב שמחה, מי יודע מה יהא בעתיד. אולי מהרה יבנה הבית. כמו שרבי יוחנן בן זכאי עשה תקנה לעומר.

ולומר שר"ה מסתכלים כהיום הזה אם הי' רגל לא היה בו שמחה משום שאין שלמים ולכן גם בר"ה פטור משמחה מנין לנו להמציא תליה כזו ר"ה ביתר הרגלים.

ודוחק לומר בגלל שהוא נלמד מסוכות הוא לא עדיף מסוכות.

אולם אם יש ממש בחשבון זה. יוצא שגם בזמן הבית נלמד סוכות מר"ה ויהא חיוב שמחה גם בלי שלמי שמחה.

ולשון הגמ' כמדומה לא משמע כך. דהרי רבי יהודה בן בתירא אומר שבזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר וגו'.

ואולי נאמר אין דנין אפשר משאי אפשר ובזמן הבית כרגלים דוקא בשר (ואולי טמאים נקראים אי אפשר, כדלעיל). אבל בזמן שאין בית אין לכאור' חילוק בין ר"ה לרגלים.

וד' יזכנו במהרה שיבנה הבית ונזכה לגאולה שלימה ולהגדיל תורה ולהאדירה מתוך הרחבת הדעת ובריאות איתנה.

בכבוד רב

דוד ליסיצין – בני ברק

חנוכיה מכסף טהור או מגילה בכתב מיוחד ביופי מה עדיף

לכבוד הקובץ האדיר "בית אהרן וישראל".

דבר מה ששאל הרב גמליאל רבינוביץ שליט"א (בגליון ק"מ) במי שיש לו מעות לקנות חנוכיה מהודרת מכסף או לקנות מגילת אסתר כתובה בכתב נאה מה עדיף שיקנה חנוכיה נאה או מגילה נאה.

הנה אם אין לו בכלל חנוכיה ברור שזה עדיף על פני מגילה נאה עיין בשדי חמד כללים כלל י"ב או' ז' בשם ספר חסידים או' תתע"ח דהביא לפסוק חשתי ולא התמהמתי לשמור מצותיך דר"ל דאין לו לאדם להתמתין עבור מצוה נאה אלא יקנה מיד אע"פ שאינו נאה והדבר פשוט דאדם צריך להדליק דוה חובת איש וביתו משא"כ מקרא מגילה אפשר לצאת על ידי אחר.

ולעצם הענין מה ששאל נראה דהנה אמרו בשבת קל"ג ע"ב זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ס"ת נאה וכו' עי"ש והנה משמע דכל מה שהצריכו בזה זה בגוף המצוה שמקיימים את המצוה על ידי אותו החפץ שאותו הצריכו שיהא נאה משא"כ בחנוכיה שאין זה בגוף המצוה דאולי היא נקראת תשמיש דתשמיש מצוה דאין לו קדושה וכל מה שמצינו בהידור בנרות חנוכה שזה תוספת נרות חנוכה שמוסיף והולך וזה נקרא הידור בעצם המצוה אבל לא בכלי שזה החנוכיה ולכן עדיף שיקנה מגילה.

ולכאור' יש לדון בכל זה דהא כל מה שהביאו חכמים לראיה זה למצוות דאורייתא משא"כ מגילה שזה דרבנן אין ראייה לדבר וא"כ י"ל דכל זה יש דין הדר במצוות דאורייתא ולא למצוות דרבנן ועוד יש להקשות על מה שביארנו דחנוכיה אינה עצם החפץ שיהא בה גוף המצוה ולכן לא בעינן הידור דעיין במסכת ביכורים פ"ג משנה י' ועיטורי ביכורים דהתם פירות הללו אינם גוף המצוה דרק תוספת לפרי הביכורים וכ' הרע"ב דזה משום הידור מצוה וא"כ יש לומר בחנוכיה עצמה שזה גם הידור מצוה וכמו שנתבאר לעיל.

ולבאר כל זה י"ל דהנה אמרו בפרק שלשה שאכלו דף נא שהסתפקו שמאל מהו שתסייע לימין וזה אבעיא דלא איפשטא ובזה רב אשי אמר דעבדינן לחומרא וכתבו בתוס' אנשי שם על הרי"ף או' ב' דעבדינן לחומרא משום דזה אלי ואנוהו דאע"ג דכוס של ברכה זה דרבנן ותירץ דמ"מ עיקר הידור מצוה זה מדאורייתא לכן עבדינן לחומרא וזה הגדר צ"ב האיך רבנן מלמד על דאורייתא ועוד מה שייך בידי ימין זה אלי ואנוהו.

והנראה דיש כמה גדרים בדין זה אלי ואנוהו וכמו שאמרו בשבת דזה אלי ואנוהו דעשה לפניו סוכה נאה הפי' דהידור זה נוי דאף הסוכה שהיא מהודרת על פי ההלכה זה נקרא הידור וכן לולב שהוא מהודר

דלכאורה מה שייך נוי בלולב דלא מצינו שיש דין לעטר את הלולב בעיטורים נאים וכן בשופר נאה מסתבר שזה לאפוקי ממה שאמרו בר"ה כ"ז ע"ב שאפילו שמצינו שכשר בניקב וסתמו וכן בנפחת או שניקב לרוחבו וכו' דאע"ג שהשופר כשר מ"מ התוקע בשופר שלם ללא הדברים המוזכרים זה ג"כ הידור מצוה וכן בציצית וכן בס"ת שנאה כלומר בכתב נאה וכן בלשמו ובזה שפיר מה שהקשו האחרונים על ההיא דשבת דמאי שייך דין לשמו בתוך דיני התנאה במצות ולהאמור שפיר דקמ"ל דהידור אינו תלוי בעיטורים וכדומה אלא באיכות המצוה במה שנעשה בו המצוה וכמו שכתב בשו"ת בנין שלמה סי' ו' דהוי בזה נוי שעושה את הס"ת לשם שמים דהוי בזה לשמו (ובזה צ"ע קצת דמה נתייחד בזה דוקא ס"ת היה לו לומר בכל המצות) דג"כ חשוב הדבר במצוות נאות ולפי"ז יוצא שכל המצוות שאדם עושה אותם בהידור נחשב שקיים התנאה לפני ובזה אתי שפיר גם מה שאמרו בברכות נ"א ע"א ביד ימין דיש חשיבות למצוה שהיא נעשית ביד ימין וכעין שמצינו בסוטה ט"ו ע"ב אמר מר כל פניות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין דזה דרך חשיבות כמו שאמרו בהרבה מצוות וא"כ רואים שזה חלק מהידור מצוה שיהא בימין ולזה יש לומר דאפילו שזה מצוות דרבנן אבל כל מצוה שתהא צריך שזה יהיה בהידור וא"כ אין נפק"מ אם זה מצוה מדרבנן או מדאורייתא.

ויש עוד גדר שלא נאמר בעצם המצוה עצמה וכהיא משנה דביכורים דזה עיטור ביכורים דאין זה בגוף המצוה דהא לא מצינו שיעטר גוף הפרי עצמו וא"כ בכאן י"ל שכל מה שנאמר במצות נר חנוכה זה דוקא במעשה הדלקה במה שמוסיף והולך משא"כ בחנוכיה נאה שאין זה בגוף מעשה הדלקה ולפי"ז י"ל דעדיף מגילה נאה שזה חפץ שעל ידו יוצאים ידי חובה כס"ת שקוראים בו ויוצאים ידי חובה בזה.

עוד מצאתי ראיה לזה דהנה בשו"ת בנין שלמה בסי' ו' דיש בתפילין ובס"ת ענין שהוא כבוד להקב"ה במה שמראין חזותו ולכאורה לפי המובא בגמ' בשבת זה דוקא בחפצי מצוה כס"ת ותפילין וזה אפשר ג"כ במגילה משא"כ בחנוכיה אין זה חפץ של מצוה.

וקצת יש להעיר על דבריו דתינת ס"ת שקוראים בו משא"כ שופר שהוא מצותו לשמוע קול שופר ומאי שייך לענין זה להראות כבודו יתברך לרבים אמנם אם נפרש שהמצוה תהא מהודרת אתי שפיר ומה שהביא ראיה מההיא דיומא י"ל דמלשון רש"י שכתב להראות נוי של ס"ת ותפארת בעליה שטרח להתנאות במצוה וכו' ולכאורה קשה מה שכתב ותפארת בעליה שטרח להתנאות במצוה דלכאורה מה שייך להראות טרחה בזה אלא מוכח שעצם ההידור במה שהביא לבלר אומן וקלף נאה שזה ההידור בגוף המצוה שגם בזה מקיים את זה אלי ואנוהו ומזה מוכח שגם ההידור בגוף המצוה זה מדין זה אלי ואנוהו. ומכל זה מוכח דעדיף שיקנה מגילה על פני חנוכיה מכסף.

משה והב – בני ברק

ברין נותן טעם לפגם

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב.

בגליון קכ"ה האריך הגאון הרב שלמה זלמן שמעיה שליט"א בביאור דין נותן טעם לפגם דמבואר בפוסקים דאם אוכל את האיסור בעינו צריך שיפגם לגמרי, ואם הוא נ"ט בתערובת סגי בפגם קצת, והביא דברי הרשב"א והר"ן שנחלקו בטעמא דמילתא, דהרשב"א כ' דסברא הוא דטעם פגום לא חשוב טעם דטעם כעיקר לא אמרינן אלא בטעם מוטעם ומושבח, והר"ן כ' דילפינן לה מנבילה שחידשה התורה דכשאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה, והיינו טעמא משום שאינו נהנה מן האיסור, וה"ה כשנ"ט בתערובת שאינו אוסר אלא כשנהנה מטעם האיסור, ומש"ה סגי בפגם קצת דאז אינו נהנה, ומשא"כ כשאוכל את האיסור בעינו דכ"ז שראוי קצת נהנה הוא.

וביאר שם ה' נפק"מ בין הרשב"א להר"ן עיי"ש שביאר כל זה בבהירות נפלאה כדי ה' הטובה עליו, ועיי"ש שהביא א' מהנפק"מ מדברי הגרעק"א בתשובה סי' קס"ו שכתב דלהר"ן הוי האי התירא דנטל"פ אפי' בשיש בתערובת רוב איסור, ודלא כהרשב"א שכ' להדיא דבעינן שיהא רוב היתר, והיינו טעמא דמאחר דעיקר ההיתר להר"ן הוא מכח מה שהאיסור מצערנו בהפסד טעמו א"כ מה בכך שאין רוב היתר דמ"מ אינה נהנה, משא"כ להרשב"א דכ"ז שהאיסור לא נתבטל ברוב היתר חשיב כאילו הוא בעינו וצריך שיפגם לגמרי כנבילה, וכ"מ מדברי הפרי תואר וכף החיים.

ובסוף דבריו הביא בשם החזון איש (י"ד סי' ל' ס"ק ב') שהקשה ע"ז דמאחר דיש רוב איסור לא יתכן שיהא מותר בפגם קצת שהרי ההיתר המועט בטל אצל האיסור וחשיב כל אכילתו כאכילת איסור וא"כ הוי כנבילה ממש דכל שאינו פגום לגמרי עד שאינו ראוי לגר חשיב נהנה, וכ"ד הערוך השולחן והיד יהודה ועיי"ש שכ' דלפי שיטתם יש רק נפק"מ אחת כמבואר בשו"ע בהגדיל מידתו.

ונהגה הגם שאיני כדאי להכריע בדברים אלו אשר גדולי הפוסקים ז"ל נתחבטו בהם, אמנם זכה דורינו לאור חידושי הר"ן שלא היה בפני הפוסקים הנ"ל, ומבואר להדיא בדבריו (ע"ז דף ס"ז ע"א) דצריך שיהיה רוב היתר ואף החמיר עד שלא יהיה מן האיסור בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, ואעתיק לשונו: ומ"מ נ"ל ברור דכל דאיכא כזבא"פ אע"ג דנטל"פ אסור עד שיפסל מלאכול לאדם דהיינו נבילה גופה ופשוט הוא, אלא שראיתי לרשב"א ז"ל בספר תורת הבית הארוך שהתיר בנטל"פ כל שההיתר מרובה מן האיסור, וכן בדברים המאוסין מתחילתן כעכבר וכיוצא בו שנתערבו בהיתר מרובה כל שהו ונתן טעם לדבר דאי משום ממשו מדאורייתא ברובא בטל ואי משום טעמן אין כאן משום נ"ט כיון שהוא פוגם אלו דבריו ז"ל, ולא נתחוררו לי דכל היכא דאיכא כזבא"פ אסור ולוקין עליו ולא בטיל ומנבילה נמי ליכא למגמר אע"ג דפגים כל היכא שהגדיל האיסור מידתו של היתר וכ"ש בדאיכא כזבא"פ דמ"מ נהנה מן האיסור עכ"ל, אמנם טעמא בעי דמילתא צ"ע דהרי אף החזו"א שאסר בדאיכא רוב איסור משמע דמודה בדאיכא רוב היתר והר"ן אסר עד שלא יהיה מהאיסור כזבא"פ.

ואולי יש לבאר ע"פ מה שמבואר מדברי הראשונים ענין כזבא"פ הובא דבריהם בב"י סי' צ"ח, דאע"ג דלא ס"ל טכ"ע מדאורייתא מ"מ כל שיש בתערובת כזבא"פ מהאיסור לוקה, וביארו בזה דברי ר' יוחנן בע"ז (דף סז ע"ב) דכל שטעמו וממשו אסור ולוקין עליו וזהו כזבא"פ, וטעמייהו דאע"ג דטעם לאו כעיקר מ"מ כל שיש כשיעור הזה בתערובת חשיב כאילו האיסור בעינו ולכן קוראו ר"י טעמו וממשו.

עכ"פ חזינן דשיעור כזבא"פ הוא להחשיב את האיסור כאילו ממשו קיים והוי כל התערובת כאיסור בעין, ולפי"ז י"ל דהר"ן ס"ל דה"ה דחשבינן ליה נהנה באכילתו, וכמו דחשבינן ליה נהנה כשאוכל את האיסור בעינו אע"פ שהוא פגום קצת ומש"ה אסור עד שיפגם לגמרי, כמו"כ כשאוכל מתערובת שיש בו מהאיסור כזבא"פ חשיב ליה כאוכל ממשו של איסור - מאחר שיש באכילה זו ממשו של איסור - וחשבינן ליה נהנה כ"ז שנאכל ע"י הדחק.

ובזה מבואר מה שדימה הר"ן דין זה להגדיל מידתו וכ' דכ"ש הוא, דבהגדיל האיסור מידתו הרי באמת אינה נהנה מטעמו של איסור אלא דמאחר שהוא נהנה מגודל מידתו חשבינן ליה לנהנה, וא"כ כ"ש בנדוד"ד דחשיב כאוכל את האיסור בעינו ודאי דנהנה הוא כ"ז שהוא ראוי לגר.

ובדברינו אלה יש לבאר מש"כ הפמ"ג לתלות במחלוקת זו דין נטל"פ בחמץ בפסח, דלהרשב"א דמדין ביטול אייתנין עלה אסור גבי חמץ דלא מהני ביטול, ולהר"ן דאין ההיתר מטעם ביטול מותר אפי' בחמץ, אמנם לא ביאר הפמ"ג אם להר"ן צריך שיהא רוב היתר, ולכאורה אי הוי ס"ל להתיר לדעת הר"ן אף כשאין רוב היתר הול"ל חידוש זה, ומה גם לאחר שנתברר דעת הר"ן להחמיר בשאין רוב היתר ודאי מצוה ליישב דברי הפמ"ג אליבא דהאמת.

ולפי הנתבאר יש למצוא נחת דהגם שהר"ן הצריך רוב ואף שלא יהיה מהאיסור כזבא"פ אין זה מדין ביטול ברוב, דא"כ אין מקום לאסור ביש כזבא"פ, אלא כדי שלא יהיה באכילתו ממשו של איסור ושלא נראה אותו כאוכל איסור בעין שבזה היה נחשב לנהנה, וא"כ שפיר נוכל להתיר גם בחמץ בפסח, דלא חשיב נהנה דהא אין רואים ממשו של איסור בתערובת ואע"פ שלא חל עליו דין ביטול, אבל לשי' הרשב"א שהצריך רוב כדי שהאיסור לא יאסור את התערובת רק בטעמו ולא בממשו א"כ כל שלא חל עליו דין ביטול אסור הוא בממשו וצריך שיפגום לגמרי עד שאינו ראוי לגר.

וע"ע בחזו"א שם שכ' שיש לדייק כן מדברי הר"ן על הרייף הביאו הב"י בסי' ק"ד וז"ל: ומהא שמעינן שכל הדברים המאוסים כו' אין אוסרין בפליטתן כו' ואף בשנמחה גופן לגמרי ונתערב בהיתר מרובה ע"כ, ומשמע להדיא שלא היתר אלא דוקא בהיתר מרובה.

ובזה יש להעיר על מש"כ שם הב"י וז"ל: דאע"פ שהר"ן חולק על הרשב"א ואין דעתו להתירם בהיתר מרובה על האיסור וכמו שכ' בסי' שקודם זה, נראה דבדברים הפגומים מעצמם כו' מודה להרשב"א ז"ל וטעם גדול יש לחלק ביניהם, ע"כ. וכוונתו דהר"ן יודה בדברים המאוסים דאע"פ שהגדילו מידתו של ההיתר מותר, וטעמו משום דמה שהחמיר בשאר איסורין בזה היינו משום דס"ל

דטעם פגום חשוב טעם אלא דהיכא שמצערר אין איסור, וע"כ בשהגדיל מידתו שסו"ס אינו מצטער אסור, אבל גבי דברים המאוסים דחידוש הוא שחידשה תורה שאע"פ שהם פגומים בעצמם אסורין א"כ אין לך בו אלא חידושו דדוקא גופן אסור ולא טעמם דלא חשיב טעם כלל.

אמנם בחידושי הר"ן הנ"ל כתוב להדיא שחולק על הרשב"א גם בדברים המאוסים ואסר כשהם בתערובת בשיעור כזבא"פ וה"ה בהגדיל מידתו, דחד טעמא אית להו וכנתבאר לעיל דבשניהם חשיבי נהנה מהאיסור וכנ"ל, וצ"ע.

עוד יש לציין מש"כ שם ב"י והביאו הט"ז בס"ק ט' דאפי' שיש מאלו דברים המאוסים כזבא"פ בתערובת מותר והביא כן מהרשב"א בתה"ב הארוך, וחזינן להדיא שגם הרשב"א הבין שיש מקום לחלק דאפי' רוב היתר לא סגי וצריך דוקא שלא יהא כזבא"פ, אלא דלהלכה לא ס"ל לחלק בהכי, וזהו לפי סברתו כנ"ל, אבל הר"ן חילק בזה וכמשנת"ב.

יואל עהרנרייך
מודיעין עלית

ברין המקבל על עצמו קבלה על ארבעים יום על ישועה מסויימת ונושע בינתיים, אם צריך להשלים

תענית י': ת"ר מי שהיה מתענה על הצרה ועברה על החולה ונתרפא הרי זה מתענה ומשלים, ע"כ. והטעם שצריך להשלים כתב רש"י (בד"ה על החולה ונתרפא) וז"ל: "הוא הדין אם מת החולה בעי לקיומי נדרו", כלומר דהוה כמו נדר וצריך לקיים נדרו.

מזה משמע שאם התנה בהדיא שאם תעבור הצרה או ימות החולה לא ישלים, אי"צ להשלים כיון שהטעם שצריך להשלים הוא, שזה כעין נדר משמע שאם התנה בהדיא אי"צ להשלים כיון שזה היה נדרו ולא יותר שרק אם לא תעבור הצרה ישלים אבל אם תעבור לא ישלים.

אבל ברש"י שלאחר זה (ד"ה על הצרה ועברה) משמע שאפי' התנה בהדיא צריך להשלים, וז"ל רש"י "מתענה ומשלים ואם לאו נראה כמתנה עם קונו אם תעבור לא אתענה ואם לא תעבור אתענה", מזה שכתב שנראה כמתנה עם קונו משמע שבכל אופן צריך להשלים אפי' התנה בהדיא כיון שהטעם הוא שנראה כמתנה עם קונו וזה הטעם שייך גם בהתנה ממש שגם אז נראה כמתנה עם קונו ואפי' יותר כיון שמתנה ממש, וזה לכאורה תרתי דסתרי, שבריש דבריו הנ"ל משמע שאם התנה בהדיא אי"צ להשלים ואח"כ משמע שצריך להשלים, וחזן מזה קשה שמקודם כתב רש"י הטעם שצריך להשלים הוא משום דבעי לקיומי נדרו ואח"כ כתב שהטעם הוא, דנראה כמתנה עם קונו, וזה תרתי דסתרי, דהא הטעם הוא או משום דהוה כמו נדר או משום דנראה כמתנה עם קונו, וצ"ע.

והנה להלכה נפסק בשו"ע או"ח סי' תקס"ט ס"א שיחיד המתענה על הצרה (כלי שום תנאי) ועברה הצרה או על החולה ונתרפא או מת צריך להשלים, אבל ציבור המתענים על צרה ועברה, תלוי אם נענו קודם חצות או לאחר חצות, אם נענו קודם חצות אין צריכים להשלים, אבל אם נענו לאחר חצות צריכים להשלים, ופירש רש"י (בתענית דף כה: בד"ה קודם חצות) וז"ל: "דחצות זמן אכילה היא מחצות ואילך חל התענית כיון שלא סעדו בשעת סעודה", וטעם החילוק בין יחיד לציבור מביא המשנ"ב שם בס"ק א' שני טעמים טעם הראשון של הרב המגיד דציבור לב בי"ד מתנה משא"כ ביחיד, וטעם השני של הר"ן והריטב"א בשם הרמב"ן דאין מטריחין על הציבור.

ולענין אם התנה בפירוש שאם תעבור הצרה לא ישלים אם צריך להשלים, לכאורה מטעם של הרב המגיד שלב בי"ד מתנה נראה שאם התנה בהדיא אי"צ להשלים כיון דהוי ממש כמו לב בי"ד מתנה ואפי' יותר מזה כיון שמתנה בפירוש, אבל מטעם של הרמב"ן דאין מטריחין על הציבור משמע לכאורה שצריך להשלים כיון דרק ציבור אין מטריחין אבל יחיד מטריחין אפי' התנה, אבל מ"מ כבר כתב המשנ"ב שם וז"ל: "אבל ביחיד כיון שלא התנה בפירוש שאם תעבור הצרה לא יתענה מחוייב להשלים כפי קבלתו", מזה מוכח בהדיא שאם התנה בפירוש אי"צ להשלים, וכן פסק הרמ"א (ביו"ד סי' ר"כ סעיף ט"ו) שאם התנה בפירוש שאם תעבור הצרה לא יתענה אי"צ להשלים, כיון שהרי התנה בפירוש.

אבל לכאורה קשה, אם מדברי רש"י משמע קצת שאפי' התנה בהדיא צריך להשלים, א"כ למה לא הובא דעת רש"י בדברי הפוסקים - הרמ"א או המשנ"ב - כלל ולמה פסקו שאי"צ להשלים.

אלא נראה לומר שבאמת גם רש"י סובר שאם התנה בהדיא אי"צ להשלים כמו שכתב בתחלת דבריו, שבעי לקיומי נדרו כלומר רק מה שנדר ואם התנה אי"צ להשלים כיון שזה היה נדרו, והא דכתב אח"כ שנראה כמתנה עם קונו שמשמע שצריך להשלים אפי' אם התנה, אפשר לומר שכוונת רש"י באומרו "נראה כמתנה עם קונו" לאו למירא שצריך להשלים אם התנה אלא רוצה לומר שלא יפה לעשות כך אם אינו משלים ואפי' התנה, והיינו שזה רק דבר שלא כהוגן לעשות כך משום שנראה כמתנה עם קונו אבל אין הכי נמי על פי הלכה ומצד הדין אם התנה בהדיא אין צריך להשלים, ובוזה ניחא למה הפוסקים לא הביאו דעת רש"י שאם התנה צריך להשלים, כיון דגם רש"י סבר שאין צריך להשלים, ובוזה נתיישב רק קושיא למה לא הביאו דעת רש"י אבל קושיא השניה שמקודם כתב רש"י שהטעם שצריך להשלים בלא התנה, הוא משום דבעי לקיומי נדרו ואח"כ כתב הטעם שנראה כמתנה עם קונו עדיין במקומו עומד, והשי"ת יאיר עינינו בתורתו.

עכשיו נחזור לנושא שהתחלנו בו תחלה לענין מי שמתענה על הצרה ועברה או על החולה ונתרפא, והנפק"מ למעשה הוא במי שקיבל על עצמו ארבעים יום לומר פרק שירה או שיר השירים וכדו' על ישועה מסויימת ונושע בניתיים האם צריך להשלים.

הנה זה תלוי ביחיד או בציבור, אם קיבלו על עצמם כמה אנשים כגון תהילים המחולק, לארבעים יום, אינם צריכים להמשיך אפי' לא התנו כלום, משום שני טעמים (א) של הרב המגיד דציבור לב בי"ד מתנה, ואע"פ שאיני יודע אם שייך כאן בתהילים לב בי"ד מתנה דזה שייך יותר בצרה שמתענים הקהל שגם לבי"ד יש שם שייכות, אבל כאן איני יודע אם שייך לב בי"ד מתנה, אעפ"כ יש עוד טעם של הרמב"ן דאין מטריחין על הציבור וזה בודאי שייך גם כאן כיון דהם ציבור, וכל זה דוקא אם נושעו קודם שהתחילו כלומר ביום הראשון של ארבעים יום, כמו דאיתא בגמ' ובשו"ע שרק אם נושעו קודם חצות אין צריכים להשלים וכהסבר של רש"י "שלא סעדו בשעת סעודה" שצריכים להכיר שכבר התחילו התענית, לגבי תענית שמכירים רק בחצות שאז זה זמן סעודה לכך התחלה נקרא רק מחצות, אבל לגבי תהילים מיד ביום הראשון יש היכר שהתחילו לומר תהילים כיון שאף פעם אינם אומרים תהילים המחולק אלא היום לכך יש מיד היכר וצריכים להמשיך אבל אם עדיין לא התחילו אינם צריכים לומר את הארבעים יום, ואם התנו שאם תבוא הישועה באמצע לא ימשיכו, אז אפי' התחילו כבר אין צריכים להמשיך כמו שפסק הרמ"א ביו"ד סימן ר"כ.

ואם הוא רק יחיד, אזי אם לא התנה א"כ אפי' לא התחיל בכלל צריך להשלים כיון דליכא טעמים הנ"ל של הרב המגיד והרמב"ן, אבל אם התנה בהדיא אין צריך להשלים, אבל יותר טוב להשלים משום טעמו של רש"י שלא יהא נראה כמתנה עם קונו.

לסיכום: ציבור - אם נושעו קודם שהתחילו אפי' בלא תנאי, או עם תנאי ונושעו לאחר שהתחילו אין צריכים להשלים, ואם לא התנו ונושעו לאחר שהתחילו צריכים להשלים.

יחיד - תלוי אם התנה או לא, אם התנה אי"צ להשלים אבל יותר טוב להשלים, ואם לא התנה צריך להשלים אפי' קודם שהתחיל.

יעקב ב"ר אליהו ברנמן

ירושת"ו

המתנת שעה בין חלב לבשר

בגליון ג (קמא) שבט-אדר תשס"ט ע' (תכא) סט הביא הרב שלמה זלמן שמעיה בענין אכילת בשר אחר גבינה ג' דיעות 'עיקריות'. בדעה הג' הביא "דעת הש"ך ס"ק ט"ז בשם ספר מצרף לחכמה [לישר מקנדיאה, פכ"ג] דיש להמתין שעה אחת, דכן משמעות הזהר, דכתיב בזוהר דלא לאכול ב"שעתא חדא" בשר וגבינה יעושי"ד".

וראיתי להעיר בדבריו, דמלבד זאת שבש"ך שם מדובר לכאורה בדעת הנוהגין בהמתנת שעה בלבד בין בשר לגבינה - ולקולא, לכאורה (לפי ציון הש"ך) קאי בגבינה קשה דוקא. ולפי"ז לדין דנהגינן

להמתין שש שעות בין בשר לגבינה, אין מקום לדיעה זו אפי' לא בגבינה קשה. ובכלל הדברים שתומים ולא זכיתי להבינם על בוריים, לא דברי המצרף לחכמה ולא דברי הש"ך (המוסבים על הרמ"א בענין גבינה קשה דוקא).

אך בעיקרון של דברים יש מקור יותר ברור לדיעה זו - דהמתנת שעה - (ובלי ההגבלות הנ"ל) בשל"ה (הובא באליה זוטא סי' תצד אות ז), שכתב להדיא במס' שבועות שלו (קפ, ב ד"ה ההפטרה): העולם נוהגין לאכול בחג השבועות מאכלי חלב, ואח"כ אוכלין בשר לקיים 'ושמחת בחגך' ואין שמחה בלא בשר, אז צריך לדקדק להתקדש, בפרט ביום קדוש כזה שהוא מתן תורתינו, לעשות קינוח והדחה היטב, ולהפסיק בבהמ"ז ולהמתין שעה, ואח"כ יפרוס מפה אחרת ויערוך השלחן ובשר. עכ"ל. וכן מובא (באליה זוטא שם) גם בשם שכנה"ג, ואינו תח"י. ואולי - ובפשטות - י"ל, דמקור שיטתם הוא אכן בדברי הזהר דלא לאכול בשר וגבינה ב"שעתא חדא". אך לולי דבריהם לא היינו אומרים כן הפשט ב"שעתא חדא".

אליהו אולידורט

ברוקלין, ניו יורק

מצא בגל ובכותל ישן

כבבא מציעא (דף כ"ה ע"ב) במתני': "מצא בגל ובכותל ישן - הרי אלו שלו", ובגמרא שם תנא "מפני שיכול לומר לו של אמוריים הן", ע"כ.

וקשה דהרי מה שהחביאו האמוריים בכותל נתגלה לישראל ע"י הנגעי בתים, וכדאיתא במדרש (ויק"ר יז, ו) וצ"ע.

ביקרא דאורייתא

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" - בני ברק

בענין הרמת קול בתפילה

ידוע דמנהגנו הוא לצעוק בתפילה ויסודתו בהררי קדש הרה"ק ר' שלמה מקארלין הי"ד כידוע, ולכאורה צ"ע מנהג זה מהא דמבואר בברכות כד: המשמע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה המגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר וכע"ז שם בדף לא, וקולה לא ישמע מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו, הרי מבואר דדבר זה אסור א"כ צ"ע על מנהגנו.

ובפשטות התירוץ הוא דכל האיסור הוא רק בתפילת שמו"ע וכמו שנקרא ג"כ תפילת לחש וכן משמע כי הא דאמרו בדף לא. שאסור להגביה קולו בתפילתו הוא רק בשמו"ע כי קודם למאמר זה אמרו בגמ' יכול יהא כוללם בבת אחת ת"ל ערב ובקר וצהרים וכן אמרו אח"כ יכול ישאל אדם צרכיו ואח"כ יתפלל וכו' משמע מזה דהיינו על עיקרו של התפילה והיינו שמו"ע וכן הוא מפורש בסידור רש"י סי' כ"ג [הובא במוסף רש"י מהדו' ווגשל] בזה"ל אמרה חנה כיון שהקב"ה חס על כבוד הבריות אף אנו צריכין לחוש ולהתפלל שמו"ע בלחש שבהם מתוודה אדם על חטאיו ולא ישמע חבירו אבל שאר תפלות שאינן של ויודי כגון ברכות ק"ש שלפניה ולאחריה אין צריך לאומרו בלחש עכ"ל הרי מפורש ברש"י דכל האיסור הוא רק בשמו"ע.

אמנם לכאורה נראה דיש דחולקין על רש"י, דהנה בדברים כו.ה. בפרשה של קריאת ביכורים דכתוב וענית ואמרת לפני ד' אלוקיך וכתב רש"י וענית לשון הרמת קול ועי' בחנוכת התורה לר' העשיל מקראקא זצ"ל שהק' איך כתב רש"י דאמרו בהרמת קול הרי קי"ל בברכות כד: המשמע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה וא"כ איך מותר לקרותו בהרמת קול ותי' באופן נפלא והוא דהרי כל טעם דאסור להשמיע קולו בתפלתו כתב רש"י בביאור הגמ' דאינו מאמין שהקב"ה שומע בלחש ולכן משמיע קולו לכן הוי מקטני אמנה והרי כאן בקריאת פרשת ביכורים אומר ג"כ ארמי אבד אבי והרי למעשה לבן לא הרג את יעקב א"כ למה כתוב ארמי אבד אבי אלא משום דקי"ל בעכו"ם דמחשבת עכו"ם הקב"ה מצרפה למעשה

ולכן ביקש להרוג את יעקב לכן נחשב כאילו הרגו וא"כ אומר ר' העשיל דהרי באותה פרשה מגלה דעתו שמאמין דהשי"ת יודע מחשבות מדאמר ארמי "אבד" אבי והיינו דלכן חשב להרוג וא"כ הואיל ומגלה דעתו דמאמין יודע מחשבות מותר להרים קולו כי כל הטעם דאסור להשמיע קולו בתפלתו כי זה נראה מקטני אמנה הכא גילה דעתו ומותר להרים קולו עכ"ד. ומשמע מקושתיו דהבין דלא רק בשמו"ע נאמר האיסור להרים קולו אלא גם בשאר דברים ולכאורה קשה דהרי הוא כתב כן בדברי רש"י ורש"י בעצמו כתב בסידורו דרק בשמו"ע כמו שהובא לעיל ועוד יש לדון בדברי רש"י בסידורו דמשמע מדבריו דהאיסור הוא מטעם שלא ישמע אחד ויודוי חבירו ובגמ' משמע דהוא מטעם דבזה הוא מקטני אמנה.

ולכן צ"ל דיש ב' ענינים בהאי א) להתפלל בלחש ממש כדי שלא ישמע ויודוי חבירו וכמש"כ רש"י בסידורו ופשוט דזה רק בשמו"ע דאז אומרין ויודוי משא"כ בשאר פסוקד"ז וכדו'. ב) לא להתפלל בהרמת קול וזה אינו מדבר בשמו"ע כי בשמו"ע יש כבר דין א' כדי שלא ישמע ויודוי חבירו אלא דין נוסף דאם מרים קולו נראה דינו מאמין דהשי"ת יודע מחשבותינו וזה לא בשמו"ע כי אז לא שייך ויודוי ובזה דיבר ר' העשיל וע"ז כתב באופן דמגלה דעתו ליכא האי דינא ולפי"ז נמצא קשה מה שהקשינו בתחילה על המנהג לצעוק בתפילה הרי בברכות כד: משמע דאסור ולזה לא איירי רק בשמו"ע וכמו שהוכחנו.

ולפי הנ"ל מתיישב דהרי המנהג שלנו הוא לומר י"ג עיקרים של הרמב"ם לפני התפילה ולא כמו שנדפס בשאר סידורים אלא קודם התפילה וטעמא בעי ולפי הנ"ל מיושב דהרי אחד מן העיקרים הוא אני מאמין וכו' שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשי בני אדם וכל מחשבותם שנא' היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם והואיל והמנהג הוא לצעוק בתפילה ולכאורה אסור לצעוק כנ"ל לכן נהגו לומר אני מאמין לפני התפילה וכו' אנו מגלין דעתנו דהשי"ת יודע מחשבות אדם, לכן מותר לצעוק וכמש"כ ר' העשיל בקריאת ביכורים דהואיל ומגלה דעתו דמאמין דהשי"ת יודע מחשבות אדם ע"י שאומר אח"כ ארמי "אבד" אבי לכן מותר להרים הקול ג"כ הכא הואיל ואומרין אני מאמין לפני תפילה וכו' מגלין דמאמינים דהשי"ת יודע מחשבות אדם וכ"ש ששומע תפלת לחש לכן מותר להרים הקול.

ומה דאיתא שם המגביה קולו בתפילתו הרי זה מנביאי השקר זה לא טעם אחר מ"ט דאסור לצעוק אלא עוד גדר בזה אבל עיקר הטעם הוא דזה מקטני אמנה ואם מגלה דעתו ומותר גם להגביה קולו ולא הוי כנביאי השקר הואיל וגילה דעתו וכנ"ל.

ע"י בכתבי קדש עמ' ס"י מה שאמר אדמו"ר זצוק"ל אין סטולין איז אלעס עפ"י דין און עפ"י הלכה יעדער אידישער מנהג האט אמקור סטולין איז ספישיל מקור.

עוד יש ליישב המנהג לצעוק באמצע התפילה אפי' להני אחרונים דס"ל דהאיסור הוא גם בשאר תפלות ולא רק בשמו"ע ולעיל הוכחנו דכ"ה דעת ר' העשיל בספרו חנוכת התורה ועיין בשערי תשובה ס"ק ו' שהביא בשם אחרונים דאף לא בעת שמו"ע אלא תפילה פרטית יש ג"כ האי דינא שלא להגביה קולו וכן עיין בפמ"ג (בא"א) שהביא דהאר"י ז"ל היה נזהר גם בפסוקי דזמרה רק בשבת התיר ע"ש. דהנה ברא"ש ברכות פ' מי שמתו סי' מ' הביא בשם הירושלמי רבי אבא בר זבדא מצלי בקלא עד דילפון בני ביתיה צלותא מיניה פירוש כל כך היה מתפלל בקול להעיר רוח הכונה עד שבני ביתו היו שומעין ולומדין התפילה ממנו וה"מ ביחיד אבל בציבור לא מ"ט דילמא אתי למיטרד ציבורא וע"י במחבר סי' ק"א סעיף ג' י"א שבר"ה וי"ה מותר להשמיע קולו בתפלתו אפילו בציבור וע"י בט"ז שכ' דמותר כי המטרה הוא לעורר הכונה ולהטעות לא חיישינן כיון שסידורים ומחזורים בידם הרי מבואר דאם יש סידורים דליכא חשש להטעות הציבור מותר להרים הקול אם מטרתו כדי לעורר הכונה א"כ אפשר דהואיל וכהיום יש לכל מתפלל סידור א"כ ליכא חשש לצעוק אפי' בציבור אם המטרה לכונן יותר טוב ע"י הרמת קולו לכן נוהגין לצעוק כי מטרתו לעורר הכונה והואיל ושכיח סידורים לכן מותר.

דוד זעליג זלצמן

ישיבת בית אהרן וישראל קארלין סטולין,

ירושת"ו

כתבים

אברהם אביש שור

ה'בעל שם טוב קמין' מקארלין וחבורת צדיקים 'בעלי שם'

א.

הופעת "בעלי שם" ידועה מתקופות קדומות¹, תואר זה הוענק לצדיקים מקובלים שבכוח קדושתם עשו נפלאות ומופתים רבים. גירשו שדים וריפאו בסגולות וקמיעות. גם מרן הקדוש, אור שבעת הימים, רבי ישראל "בעל שם טוב" שהאיר לארץ ולדרים עליה בתורת החסידות לעבודת ה', היה מפורסם גם² בכוח קדושתו לחולל אותות ומופתים, להרחיק חיצונים ולרפא חולים.

מאז מרן הבעל-שם-טוב הקדוש, לא ידוע על הימצאותם של "בעלי שם" בקרב החסידים. היחידים של "בעלי שם" שהופיעו מאז, היו דווקא צדיקים שלא נמנו עם החסידים.³

במאמר זה נעסוק בפרק נעלם ולא ידוע, על היות הקדוש מרן רבי שלמה מקארלין "בעל שם טוב קמין" ושעמד בראש חבורת צדיקים "בעלי שם".

כמה כתרים נקשרו לראשו של מרן הרש"ק: "הקדוש"⁴ "משיח בן יוסף"⁵, ברם, כינויים⁶ אלו נקשרו בעיקר רק לאחר עלותו על קדוש השם. אך, כתר "בעל שם טוב" עולה על

- 1 רבי אליהו בעל שם מוורמייזא, רבי יואל בעל שם מזאמוטש ואחרים.
- 2 "פ"א ישבו גם יחד החבריא קדישא של הבעש"ט זי"ע אחרי הסתלקותו וספרו ממנו ספורים, בינתים נרדם בנו של הבעש"ט הר"צ ז"ל, וראה את אביו הק', אמר לו למה מספרים ממני מופתים, איזה תועלת יש להם מזה, ומה יש לי מזה, במקום זה יספרו מהעבודות שלי בעוה"ז להשי"ת...". בית אברהם, הרה"ק רבי אברהם מסלונים, ירושלים, עמ' קסא. "בעת שנדפס השבחי הבעש"ט זל"ה, אמר [הרה"ק רבי יהודה צבי מסטרעטין] בזה"ל, וכי זאת הוא השבחי בעש"ט, כל האותות והמופתים אנו יכולים ג"כ לעשות, אך היראה ואהבה של הבעש"ט זאת היא השבחה להבעש"ט...". דגל מחנה יהודה, נדפס מחדש ירושלים תשי"ז, עמ' ט אות כג. ראה בכתבי הרמ"מ, סטנסיל, אות כה.
- 3 כך למשל, ה"בעל שם" ממיכלשטאט, רבי זעקל ליב וורמסר תקכ"ח - תר"ח (1768 - 1848) נולד ונסתלק במיכלשטאט, גרמניה.
- 4 "הודיע הרב אדמו"ר [ה"בית אהרן"] ז"ל שבכ"מ [שבכל מקום] שכי[תב] במכתביו כמאמר הקי[דוש] שתם כונתו על הרה"ק מהר"ש מקארלין זצוקלה"ה זיע"א" ספה"ק בית אהרן עמ' 298, וכך הוא נזכר בפי צדיקי לעכוויטש-קוברין-סלונים.
- 5 ראה קובץ באו"י מ', "על הריגתו של משיח ה' מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין הי"ד זיע"א" פרק ו: משיח בן יוסף עמ' קמד, ובהערה 1 בציון המקורות לשמו זה.
- 6 היו עוד כינויים אצל תלמידו מרן הרא"ש הגדול מסטאלין שהיה קוראו "ראבאניא", וראה מהרה"ק רבי ירחמיאל משה מקונויץ "שהרב הקדוש ר' אשר זצוק"ל, דיבר פעם אחת מחסידי זמנו, ואמר עליהם, בזה הלשון, ליימינע פויערין שטרויענע קאזאקען, אז זיי קומען צו דעם רבי'ן וויזען זיי ארויס דאס גיטע, און

גביהן, כך כונה בימי חיים חיותו. אך דווקא תואר זה, הנדיר מאד, שנקשר למרן הרש"ק על כוחותיו בקודש, נשתקע וכמעט ונעלם מידיעת החסידים ומכותבי תולדותיהם. על כוחותיו העליונים לחולל מופתים נוראים ושביגין כך היותו "בעל שם טוב" אנו מוצאים מפורש בדברי תלמידיו הקדושים:

"הוא הקדוש הרעיש את העולם במופתיו הנוראים, והי' נקרא בפי הצדיקים בעל שם טוב קטן, ותלמידו הצה"ק [רבי מרדכי] מלעכאוויטש אמר עליו שהוא בעל שם גדול, (דער גאנצער בעל שם) ⁷ "ומרגלא בפומי' [רבי משה מקוברין] בשם הלעכאוויטשער, אשר הצדיקים אמרו על המהרש"ק שהוא בעל שם קטן, ואני אומר שהוא בעל שם גדול, ער איז דער גאנצער בעל שם, כי ממנו לא העלים הכל גילה לו" ⁸.

לא רק בפי צדיקי הדור היה נקרא כך, אלא גם בפי העם, ותלמידו רבי אורי מסטרליסק אמר:

"שלמורו ר' שלמה מקארלין ז"ל הי' קורין, בעל שם טוב קטן, ע"י מופתים הרבה אשר פעל לעשות" ⁹.

לאותות ומופתים שפעל מרן הרש"ק היה פרסום רב. לאחר הסתלקות רבו מרן הר"א הגדול מקארלין, בשנת תקל"ב (1772), ולאחריו הסתלקות רבו מרן המגיד ממעזריטש, בשנת תקל"ג (1773), היה למרן הרש"ק, ממקום מושבו בקארלין, השפעה גדולה בליטא. מצודתו הייתה פרוסה גם ברחבי גליציה ווהלין ¹⁰, ומאז שנת תקל"ח (1778) אף ברחבי רוסיה הלבנה. ¹¹ למופתים שמרן הרש"ק פעל היה פרסום רב עד שהרה"ק רבי מנחם מנדל מליובאוויטש בעל ה"צמח צדק" מעיד על מה ששמע בשם זקנו הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי: "שהיו מרעישים העולם ממנו וממופתיו" ¹². מופתיו הגלויים הזכירו את מופתיו של מרן רבי ישראל בעש"ט. ¹³

זאת ועוד, בנוסף למופתים שפעל מרן הרש"ק, גילה כוחותיו הקדושים בדברים שמרן הבעל-שם-טוב הקדוש התעסק בהם, ושלא היו מצויים בהם צדיקים אחרים, כגירוש

דאס שלעכץ באהאלטען זיי, אז איך בין געקומען צו מיין זיסען הייליגען ראבאניא (כוונתו על מורו הקדוש ר' שלמה זצוק"ל מקארלין) [והיה נושק אצבעותיו בעת שהיה מזכיר את רבו] האב איך דאס גיטע בעהאלטען פאר עהם, וואס, אגאט איז עהר, שכר ועונש קען ער געבין, און דאס שלעכץ האב איך עהם גיוויזען, ווארים מען דארף צו ווייזען ביין כהן די נגע...". ספרן של צדיקים, עמ' 49, בערך הרה"ק רבי אשר הגדול מסטאלין אות יח. מרן אדמו"ר בעל הבית אהרן התלהב פעם וקראו "מלכי וקדושי" ראה ברכת אהרן עמ' סג. "וכשהי' [מרן אדמוה"ז] מדבר ממנו הי' קוראו דער רבי...", ברכת אהרן-מטה אהרן, ירושלים תש"נ, עמ' רלח.

7 שער ספר שמע שלמה, פיעטרקוב תרפ"ח.

8 שמע שלמה ח"ב, דף ג ע"א, בשם כת"י ספר אמרי משה [להר"מ מקאברין]. כתבי ר"י שו"ב, סטנסיל, עמ' רפא, ששמע מפ"ק הרה"ק רבי משה מקוברין. כתבי הרמ"מ, סטנסיל, אות תשנא.

9 אמרי קודש השלם, ירושלים תשכ"א, עמ' רי אות נט.

10 ראה על כך בהרחבה במאמר: "השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד בווהלין ובגליציה" קובץ בית אהרן וישראל, פרק א, קסג-קע; קלג, פרק ב, קנט-קעא.

11 ראה על כך בהרחבה במאמר: "השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלבנה (רייסין)" קובץ בית אהרן וישראל, מג, פרק א, קסט-קעו; מד, פרק ב, קלג-קמ; מה, פרק ג, קלה-קמה; מו, פרק ד, קנז-קסו.

12 אור התורה, בראשית, ח"ב, חנוכה, שלד עמ' ב.

13 כביטוי השגור בפי חסידים על מופתים גלויים: "א בעלשם-קעז מופת" - היינו מופת של הבעל-שם-טוב.

חיצוניים ותיקון הנשמות. בכוחותיו הקדושים הכיר בשיחת חיות ועופות וכו', דברים נשגבים, שעל אף שאין אתנו יודע עד מה, נראה שהם כה חשובים למעלתם של צדיקים קדושים, מופתי הדורות השולטים בעליונים ובתחתונים, עד שנאמרו על-ידי תלמידיהם המובהקים בהקדמות ספריהם¹⁴ לתיאור כוחותיהם העליונים של האריז"ל ומרן רבי ישראל בעל שם טוב, וכך נאמר על מרן הרש"ק מפיו של הרה"ק רבי משה מקאברין:

"תלמידו הרה"ק ר' מרדכי מלעכאוויטש זצ"ל, העיד עליו שהי' מכיר שיחת עופות שיחת דקלים ושיחת מלאכי השרת, כל מה שמפורש בגמרא (סוכה כח) על רבן יוחנן בן זכאי, ולא העלים ממני כל זה"¹⁵ "וכן העידו כל הצדיקים"¹⁶.

מסורה זו הייתה גם בידי רבותינו הקוה"ט מקארלין-סטאלין, שכך אמר מרן אדמו"ר הצעיר מסטאלין:

"דער הייליגער קארלינער האט גיזאגט אז ער קאן שיחת חיות שיחת דקלים און אפילו שיחת שדים..."¹⁷.

וגם בידי הרה"ק רבי שלום מבראהין נכדו של הרה"ק רבי שלמה חיים מקוידנוב:

"זקני הק' מלעכוויטש העיד על רבו מהר"ש הנ"ל שהיה מכיר שיחת עופות שיחת דקלים שיחת מלאכי השרת כל מה שמפורש בגמרא על ריב"ז..."¹⁸.

דברים אלה נכתבו על מרן הבעש"ט, על ידי הרה"ק רבי שלמה מלוצק, בהקדמות לספריו, ושאותם בחר להביא מכל השבחים ששמע מפיו רבו מרן המגיד ממעזריטש על מרן הבעש"ט:

"ופ"א שמעתי מפיו הקדוש ממש שהבעש"ט זלה"ה למד אותו שיחת עופות ושיחת דקלים וכו'..."¹⁹.

דברים מעין-אלו נמסרו על-ידי המקובל האלוקי רבי חיים ויטאל, בהקדמותיו, על רבו הקדוש האריז"ל:

"וגם בדורנו זה.. לא השבית גואל מישאל וישלח לנו עיר וקדיש מן שמיא נחית הרב הגדול האלקי החסיד מורי ורבי כמוהר"ר יצחק לוריא אשכנזי זלה"ה, מלא תורה כרמון, במקרא, במשנה בתלמוד, בפלפול, במדרשים והגדות, במעשה בראשית, במעשה מרכבה, בקי בשיחת אילנות, בשיחת עופות, בשיחת מלאכים..."²⁰.

14 ראה להלן.

15 ברכת אהרן עמ' י כתבי ר"י שו"ב, סנטסיל, עמ' רפא. כתבי הרמ"מ, סנטסיל, אות תשנא. בשם הרה"ק רבי משה מקאברין. "שמעתי מרמ"ד בר"ל, בשבת קודם הסתלקותו בעש"ק קודם קידוש יצא הקארלינער לחוץ.. אצל ביתו הי' שטאל מסוסים, ונכנס לביתו בחזרה, ואמר ששמע מהסוסים שאינם מבשרים טוב, ובבוקר הי' שיסעריי מהאנ"ח...". (כתבי ר"י שו"ב, סנטסיל, עמ' רצד).

16 כתבי ר"י שו"ב, סנטסיל, עמ' רפא
17 והמשך: "נאר שיחת בעלי-בתים קאן ער ניט, וסיים ואמר: מיר קאנען שיחת בעלי-בתים אויך, פאר וואס, ווייל היינטיגע שיחת בעלי-בתים, זיינען שיחת שדים, והראי' אז דער טאטאלע [מרן אדמו"ר הזקן] פרעגט א זאך פון א בעל-הבית, און טוהט דערנאך פאר-קערט, ווייל דאס איז דער היפוך פון א תלמיד חכם". פרי ישע אהרן, עמ' שצ. וראה בברכת אהרן עמ' י.

18 דברי שלום, וילנה תרמ"ב, בהקדמה. שמע שלמה חלק ב עמ' א.

19 מגיד דבריו ליעקב, קוריץ תקמ"א, בהקדמה. וכן בספרו: דברות שלמה, זלקווא תר"ח בהקדמה.

20 שער ההקדמות, ירושלים תרכ"ה, בהקדמה.

גם אופן למודו של מרן הרש"ק חכמה אלוקית זו ומסירתה לאחרים, זהה למה שמקובל ממרן הבעש"ט, ונשמעה מפיו של הרה"ק רבי משה מקוברין:

"סיפר בשם מורו [הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש ז"ל] אשר לרבו מוה"ר ר' שלמה קארלינער ז"ל, רצו פ"א לגלות משמים שיחות חיות ועופות ושיחת דקלים כו', כל דבר הנמנה בש"ס (סוכה כ"ח ע"א), ולא רצה לקבל עד שידע השייכות מהם לעבודת השם, וכאשר נודע לו, אז קבלם ועבד בהם להקב"ה".²¹

"פ"א בא אצלו אדם גדול וביקש אותו ואמר לו היום שמעתי עליכם שאתם יודעים כל מה שנאמר אצל ריב"ז אבקש ללמדני זה, והשיבו גם אני לא למדתי זה משום אדם (כי מה שאינו נוגע לעבודת השי"ת למה זה לי) ורק אני דבקתי עצמי למרכבה העליונה וירדתי דרך כסא הכבוד והלכתי דרך החיות הנושאות הנה"כ [הכסא הכבוד], ולמד לי השור שיחת בהמות, הארי' שיחת חיות, הנשר שיחת עופות, וכו', אבל אתה למה זה לך, (לא שייך ללמוד זאת ללומד בפ"ע)".²²

עוד סיפור מעין-זה נמצא במסורת חסידי קארלין-סטאלין:

"פעם הלך עם בנו הרה"ק [רבי משה מלודמיר] בלילה, ואמר אליו באם הוא רוצה יוכל ללמדו שישמע מה שבני אדם מדברים בבתיהם, והעביר על פניו את מטפחתו ושמע הכל, אחר כך שאל את אביו אם כדאי לדעת כל זה לעבודת הבורא, וענה: שאין זה כדאי, ואמר לו בנו הרה"ק אם כן אין חפצי בזה".²³

מאותה סיבה הוא עצמו היה מסוגל בכוחותיו הקדושים להשיג יותר, אך לא רצה בכך: "אמר: אם הייתי רוצה להניח פנאי חצי שעה הייתי משיג כל מה שהשיגו חרטומי מצרים וחכמת בני קדם, איך זאללעווע זיך צייט".²⁴ "אמר על עצמו אשר בנקל לו שיהי' בקי בשבילי דרקיע כבשבילי דקארלין, אך באתר דליעול ירקי - מידארף דאך די מינוט אויך דינען גאט".²⁵ "ויעוד אמר: כי בא לו בדעתו כל השבע חכמות, ולא רצה לקבלם ואמר: אז איך וועל זעהן אז איך דארף דאס צוא עבודת השם, וועל איך דאס צוא נעמין".²⁶

והדברים זהים למסורת שנאמרה על מרן הבעש"ט:

"מעשה היה שהרב המוכיח מוה' אריה ליב מפולנאה חשקה נפשו מאוד ללמוד חכמות שיחת בהמות ועופות ושיחת דקלים מצד שנצרך לו זה לתוכחה, ואמר שהיה כוונתו

21 שמע שלמה, חלק ב. עמ' 4, בכתבי הרה"ג ר' נתן נטע הכהן אבד"ק קאלביעל, בשם כת"י "אמרי משה" [ליקוטים מהרה"ק רבי משה מקאברין].

22 כתבי ר"י שו"ב, סטנסיל, עמ' רפא. ובכתבי הרמ"מ, סטנסיל, אות תשנב, בשינוי לשון. ותלמידו רבי אורי מסטרעליסק סיפר: "כשבאתי אל מורי ר' שלמה מקארלין זצ"ל, וישבתי אצלו זמן רב, ואני לא אמרתי לו את שם אמי, וגם הוא ז"ל לא שאל אותי על שם אמי, פעם אחת נכנסתי אליו, ושאלתי את פיו, מדוע לא שאל אותי מורי על שם אמי, והשיב לי בזה הלשון: שור אריה נשר אדם, ולא הבנתי כוונתו הקדושה שנים רבות, ואח"כ הבנתי, שהצדיקים הגדולים אשר הם רופאי נפשות ישראל, צריכים לעיין על כל אחד בשורש נשמתו, מאיזה חלק במרכבה הוא, וממילא כיון שרואה שורש נשמתו, מאיזה חלק במרכבה הוא, אינו צריך לידע עוד שם אמו". שמע שלמה ח"ב אות יא. אמרי קדוש השלם, עמ' רי, אות ס. "ובפעם הראשון שבא [רבי אורי מסטרעליסק] אליו [אל מרן הרש"ק] ישב אצלו חצי שנה, ושאל אותו מדוע אינו שואל ע"ש אמו, והשיב: ארי' שור נשר אדם". דברי אהרן, עמ' ד. (מכתבי הרה"ח ר' ישראל בנימין ז"ל).

23 ברכת אהרן עמ' י.

24 כתבי ר"י שו"ב, סטנסיל, ע' רצג.

25 דברי אהרן, עמ' ד.

26 ברכת אהרן-מטה אהרן, ירושלים תש"נ, עמ' רלח. כך גם בכתבי הרמ"מ, סטנסיל, אות תתסא. ושם, אות תצט, בשינוי לשון.

לש"ש, נגמר בדעתו ליסע להבעש"ט ולבקש ממנו שילמד אותו חכמת הנ"ל, והיה בדעתו שבוודאי ימלא הבעש"ט רצונו בזה מאחר שכוונתו לש"ש, והנה בבואו להבעש"ט לחדר שלו, והיו שם הרבה אנשים, לא פנה הבעש"ט אליו כלל וכלל, ואח"ז כשעמד שם הרבה נתן לו הבעש"ט שלום בשפה רפה וכלאחר יד, והמוכיח הנ"ל נשתומם על המראה, כי היה מקורב אצלו, והבעש"ט היה מחבבו, והנה עכ"ז מגודל תשוקתו ללמוד חכמות הנ"ל לא נפל מתשוקתו ונתעכב עוד אצלו, והיה היום נזדמנה נסיעה להבעש"ט ליסע... והיה בנסעם מהמלון אמר הבעש"ט להמוכיח שישב עמו בעגלה שלו, וישב עמו, ויאמר לו הבעש"ט, הלא ידוע לי שכל עיקר בואך אליי היה רק למען תלמד חכמת שיחת עופות וכו', בוא ואלמדך באר היטב, והפתיחה היה, הנה ידוע שבמרכבה העליונה הוא פני שור פני אדם פני נשר פני אריה, והנה המוכח שבמרכבה הוא פני אדם, וממנה נמשך החיות לאדם התחתון, ומפני השור של מעלה בהשתלשלות המדרגות דרך מעילה ועלול וצמצומים רבים נמשך החיות לכל הבהמות של מטה, ומפני אריה נמשך החיות לכל החיות של מטה, ומפני נשר לעופות של מטה, וזה סוד פרק שירה, כי כפי הדיבור במרכבה העליונה בכל בעל חי ובעל חי כן משתלשל למטה מטה בבהמות חיות ועופות, והנה מי שהוא חכם ומבין מדעתו ומסתכל בכל דבר על שרשו של מעלה במרכבה העליונה יוכל לדעת ממילא כל פרטי אופני הדיבור בבהמות חיות ועופות, זהו כללו של דבר, ופרטי הדברים בזה אמר לו סודות נוראים ונפלאים עד שהמוכיח ידע הדבר על בוריו, והנה הבעש"ט מאחרי שגילה לו עיקר עומק סוד חכמה זו, היה מבאר לו אגב גררא מאמרים בזהר ותיקונים, והיה שומעם באזנו אחת ובאזנו השניה היה שומע האיך העופות משיחים והאיך הבהמות וחיות משיחות, וכל אלו הסודות היה מבארם לו בנסיעה זו עד קרוב לעיר, ובבואם קרוב לעיר אמר לו הבעש"ט, הבנת היטב חכמה זו, ואמר לו הן. והעביר הבעש"ט ידיו על פניו של המוכיח ונשכחו ממנו כל פרטי הסודות בחכמה זו, ולא נשאר לו לזכרון כי אם ההקדמה, ושחק הבעש"ט ואמר, וכי אם היה נצרך לך לידע חכמה זו, והיה תועלת לך מזה לעבודת הבורא מעצמי הייתי מזדרז ללמדך, לזאת למדתיך החכמה הזאת לרוות צמאונך ונשכחה ממך כי אין זה מעבודתך ותמים תהי'...".²⁷

לכאורה, אין אנו יודעים על צדיקים אחרים שהיו "מכירים בשיחת חיות ועופות". אמנם, דווקא בין תלמידיו הקדושים של מרן הרש"ק נמנו צדיקים שגם הם הכירו בשיחת חיות ועופות: הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש העיד על עצמו²⁸: "ולא העלים ממני כל זה". מספרים על תלמיד נוסף, שהתקרב אליו בגליציה, הרה"ק רבי צבי הירש עסטרייכער מדרוהוביטש²⁹: "שהיה מכיר בשיחת עופות ובעשבים"³⁰ כך גם מסופר על הרה"ק רבי יהודה צבי מסטרטין, תלמיד תלמידו הרה"ק רבי אורי מסטרליסק אליו העביר בירושה "ספר הרפואות"³¹ של רבו מרן הרש"ק: "שהה"ק הנ"ל הי' יודע שיחות עופות ושיחת דקלים ושיחות שדין ושיחות מלאכים...".³²

27 שבחי הבעש"ט, מהדורת הרב בנימין מינץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' קנדה.

28 דברי שלום בהקדמה. ברכת אהרן עמ' י.

29 "אמרי יוסף" בהקדמה, לרבי יוסף מאיר מספינקא, וראה קובץ באו"י קלג עמ' קסה.

30 ברכת אברהם, רבי אברהם צבי וייס, קונטרס גזע קודש, בני ברק, תשמ"ה, עמ' כט ל.

31 "ואמר לו הקדוש מסטרעליסק, אני לא רציתי להשתמש בהם, מחמת טעם הכמוס אצלי, אבל לך יש רשות להשתמש בספר סגולות ורפואות..." דגל מחנה יהודה, עמ' יג אות לג. הובא בספר שמע שלמה, חלק ב,

עמ' 4.

32 דגל מחנה יהודה, עמ' כט, אות סט.

הידיעות על כוחו של מרן הרש"ק ובני חבורתו הקדושים, בידיעת שיחת חיות ועופות וכו' היו כה נפוצות ומפורסמות בגליציה ובוואלין, עד שאליהם, כך נראה, התכוון אחד מגדולי צדיקי גליציה בדור שלאחריהם, הרה"ק רבי צבי אלימלך³³ מדינוב בעל ה"בני יששכר" בכתבו:³⁴ "וכן שמענו קרוב לזמנינו צדיקים שהיו יודעים שיחת עופות והוא דבר מפורסם..".

כגודל כוחו של הבעש"ט בהרחקת המזיקים והחיצונים כך היה כוחו של מרן הרש"ק בגירושם. מהסיפורים ששרדו מתקופת חייו הקדושים של מרן הרש"ק, קיימים סיפורים רבים המתייחסים לפעולותיו אלה. כמעט ואין דומה להם בכמותם בסיפורים על הרחקת שדים שמספרים על צדיקים אחרים מאבות החסידות. נראה כי גם בגלל כוחותיו קדושים אלו היה מכונה "בעל שם טוב קטן", הרה"ק רבי משה מקאברין אמר³⁵: "...צדיקים אמרו עליו, שהמרכבה טמאה בידו כביצה (כקמיע³⁶) ביד גבור..".

בסיפורים לגירוש המזיקים, מדגישים המספרים על "בעלי שם" ממדינות רחוקות³⁷, המודעים לפעולותיו של מרן הרש"ק בגירוש החיצונים, וכך נמסר מפיו הקדוש של רבי משה מקאברין:

"מרחוק מהקארלינער במדינה אחרת ערך ר' או ש' פרסאות הי' בע"ש [בעל שם] א' שעושה פעולתו עם החיצונים, ונסע אל הקארלינער וסיפר לו סיבת ביאתו לשם, באשר שהי' כמה שצווה להם לעשות, וענו לו שיראים מר' שלמה בן איטא, ושאל איה מקום תחינתו, כן סיפר הבע"ש להקארלינער בבואו, וא"ל היכן מקומו, השם מהמלוכה ומהגוברניא והעיר עד שבא לשם, ענה הקארלינער בזה"ל ברוח פי, מרוח פי שלי, מהפארע בל"א, בורחים כמה אלפים פרסאות ויראים ממני"³⁸.

סיפור זה בא גם בנוסחאות אחרות³⁹:

"פ"א בא לקארלין איש א' ממרחק מאוד ובא ואמר יש כאן רבי ששמו שלמה בן איטא ובא לראותו, והמעשה הי' שהוא מלאכתו שעוסק בהשבעות בחיצונים, והוא רחוק מאוד בפה כמה מאות פרסאות, וראה שנתרבו מאוד שמה שלא כפי המשוער, כן הוא בזכרוני, כמדומני ששמעתי מפי אדמו"ק [אדמו"ר רבי משה מקאברין] אך רמ"מ [רבי משה מרדכי מקאברין]⁴⁰ סיפר בשם רבינו מק' בסגנון אחר⁴¹, שאיש א' מאנשי הקארלינער הי' באיסטאמביל ופגע בו איש א' משם, ושאל אותו מאין הוא, א"ל אני מקארלין, א"ל הכרתם שם איש א' ששמו שלמה בן איטא, א"ל אני בודאי מכיר אותו כך מאין אתם יודעים אותו א"ל כי הוא בע"ש [בעל שם], ושאל להם מה הענין שנתרבו פה כ"כ ואמרו לו שבמדינת ליטא יש א' בשמו שלמה ב"א ומתייראים מאוד מפחדו, כשמעשן הלולקא, הוא מפיל מהם לאלפים ומוכרחים לברוח ממנו אלפים פרסאות". נוסח נוסף נשמע מפי

33 אב"ד דינוב ומחבר ספרים רבים. מגדולי תלמידיו של הרבי מלובלין, נולד ביאואורניק גליציה בשנת תקמ"ג (1783) ונסתלק בדינוב שבגליציה ביום יח טבת תר"א (1841).

34 אגרא דכלה, לבוב תרכ"ח, פרשת ויגש.

35 כתיב ר"י שו"ב, סטנסיל, עמ' רצה.

36 "אם כי שמעתי מפי הק' רק לא יכולתי להבחין בהתיבה איך שאמר" הערת החסיד ר' יאשע שו"ב ז"ל.

37 טורקיה, או מדינות צפון אפריקה.

38 כתיב ר"י שו"ב, סטנסיל, עמ' רצט.

39 כתיב ר"י שו"ב, סטנסיל, עמ' רצט.

40 בן הרה"צ ר' הלל, וחתנו של דודו, אחי אביו, הרה"ק רבי אברהם מסלאנים בעל "יסוד העבודה".

41 נוסח זה, מופיע גם בס' פרי ישע אהרן עמ' פ.

רבי משה מרדכי מקאברין⁴² "ששמע מפי ר' אהרן ווילייקער (המשולח בקאדאינוב ממעות א"י וגם מאדמו"ק), ששמע מפי הרב ר' דוד הגדול⁴³, שפ"א ה' דוחק גדול בא"י, ושלח אותו הקאליסקער לארצות המערב, ונשתהה שם כמה שנים... סיפר שבהיותו שמה ה' אצל רב במדינות המערב, ושאל אותו שיש א' במדינתכם שלמה בן איטא, מי הוא, ואם הוא בחיים עדיין, א"ל מנין אתם יודעים אותו, א"ל שאביו זקינו ה' ג"כ רב בעיר זו, והי' צדיק גדול מפורסם, ואחר פטירתו קיבל הוא הרבנות, ושמע מזקינו הנ"ל, שפ"א נכנס לחוץ וראה שכל האויר וגם כל השדות מלאים מהחיצונים, ושאל להם מה מעשיכם פה, א"ל יש א' במדינות פולין שמו שלמה בן איטא, ואנו מתפחדים ממנו מאד, שבעת שמעשן הלולקא, או מריח טאבאק, הורג ממנו לאלפים (כי מתים כבני אדם) ואנו בורחים ממנו מאד עד שהוכרחנו לעקור ממדינה ההוא ובאנו לכאן".

סיפור נוסף המצביע על כוחו הגדול של מרן הרש"ק בהברחת מזיקים, היה במסורת רבותינו מטטאלין-קארלין:

"פעם אחת נתפס איש יהודי להחיצונים ר"ל, וכאשר הביאו אותו להחבר'י שלהם, התחילו לצעוק בקול מר, הזהרו מאוד לנפשותיכם, אל תגעו בו יד, וחיש ומהר החזירו אותו למקומו, כי הוא מאנשי הקדוש ר' שלמה קארלינער, וכן ה' שהחזירו אותו מיד למקומו לשלום, בלי צער ונזק כלל, וסיפר האיש את המאורע, ואמר שמעודו לא ראה את הרה"ק הנזכר, רק פעם אחת שנטל ממנו ברכת שלום".⁴⁴

כבר הצבענו⁴⁵ על כך שלאחר הסתלקות מרן המגיד ממעזריטש בשנת תקל"ג (1773), החל בנסיעותיו אל רבו הרה"ק רבי מיכל מזלוטשוב בגליציה, ומאז שנת תקמ"ו (1786) גלה מקארלין וקבע ביתו בלודמיר שבווהלין בגבול גליציה המזרחית. במשך כל התקופה הארוכה התלכדו סביבו תלמידים קדושים שגם הם פעלו בכח קדושתם באיזור נרחב זה.

הפעולה הראשונה שייתכן ואנו יכולים לתארך, הייתה בערך בשנת תקל"ג (1773), לאחר הסתלקות המגיד ממעזריטש, כשנסע פעם ראשונה לגליציה⁴⁶, לקבל פני רבו הרה"ק רבי יחיאל מיכל המגיד מזלוטשוב, ושהה בקרבתו, ולפי המסורה שהגיעה מבית מדרשו של הרה"ק רבי משה מקוברין:

"הי' אצל הרה"ק הנ"ל חדר א' שהחזיקו אותו למקום שאינו נקי, דהיינו שהחזיקו החיצונים לדירתם, והחלונות ה' שם סגורים תמיד, וכאשר בא הרה"ק הנ"ל ר"ש ז"ל (מעזעבוז)⁴⁷, פקד הרב ר"מ לפנות שם את החדר שיהי' מקום לאכסניא של ר"ש ז"ל,

42 כתבי ר"י שו"ב, כת"י, אות תרעה, ואות תרפ.

43 עליו ועל שליחותו, ראה יסוד המעלה, בני ברק תנש"א, חלק א, עמ' קיא-קיב, ובהערות. בשלהי שנת תקס"א נשלח מטבריה כשד"ר לארצות המערב, [צפון אפריקה], שנמשכה כנראה עד אחרי שנת תקס"ו.

44 שמע שלמה, חלק ב, עמ' 23, ובהערות המלקט: "זאת סיפור לי הרה"ה ר' אליעזר דוב נ"י אשר שמע מהרה"ק ר' ירחמיאל משה זצוק"ל מקאזניץ" [הוא בעל מחבר הספרים: "ספרן של צדיקים" ו"גן הדסים"].

45 ראה על כך בהרחבה במאמר: "השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד בווהלין ובגליציה" קובץ בית אהרן וישראל, קלב, פרק א, קסג"ק; קלג, פרק ב, קנט"קעא.

46 "בעת שהי' הרה"ק ר"ש זל"ה זיע"א אצל הרה"ק ר' מיכל מזלאטשוב כמובא לעיל.. כתבי ר"י שו"ב, סטנסיל, עמ' רצט, והכוונה לסיפור שמופיע שם בעמ' רפא: "אחר הסתלקות המגיד זצ"ל.. ועלה בדעתו שיסע לרב ר' מיכל מזלאטשוב..".

47 התיקון המתבקש: "לזלוטשוב" נמצא בהגהת כת"י של כתבי ר"י שו"ב המקוריים.

וכאשר הרה"ק הנ"ל בא אל הבית, הרגיש מיד בדבר והי' נשאר בדעתו שאין מדרך ארץ לומר שאין רצונו בדירה זאת, והתחיל הרב לעשות פעולות בעבודתו לגרש משם, והי' נמשך עד שעה ב' לאחר חצות היום, ושלח ר"מ אצלו שיבוא לסעודת הצהריים, וענה שאין לו פנאי אם ירצה יאכל לבדו, והרב ר"מ ז"ל המתין עליו, וכאשר גמר פעולתו בא אל הסעודה ולא דברו מזה...⁴⁸.

סיפור זה, מקורו במסורת רבותינו הקוה"ט מקארלין-סטאלין, מובא כך:

"איש אחד היה לו בית, אשר החזיקו בו החיצונים, רחמנא ליצלן, ולא ידע לשית עצות בנפשו, ופעם עבר הקארלינער דרך שם, ויבקש האיש מהקארלינער שיסור אל ביתו, ויעתר לו ויסר אל ביתו, ונתן האיש פתקא ופדיון להקארלינער, ויבך לפניו, היות שבבית הזה החזיקו בו החיצונים, ובכל לילה המה באים וחוגגים ורוקדים שם, עד אור הבוקר, וכבר עשינו כל הפעולות ולא הועיל, וכבר הכנסנו שם ספר התורה ולא הועיל, ויאמר הקארלינער להמשמש לו, קח מקלי, ותעמיד אותו אצל החלון, אשר בהבית, ויעשה כן, והנה כלילה נשמע קול מהרבה מחנות, וחיל גדול, וכאשר באו אל החלון לכנס דרך שם, ולא יכלו לקרב שמה, ונשמע קול אשר אחד שואל מדוע אין נכנסים פנימה, ויען רעהו אי אפשר לקרב אל החלון כי מטה הקארלינער עומד שמה, והנה נשמע קול רעש אשר המלך שלהם בעצמו נקרב אל החלון ונסה כוחו לכנס, אמנם גם הוא הוסיג אחר, ושמעו כי אחד מהם היה מתמה מה זאת, הלא כבר הכניסו שמה ספר תורה, ובכל זאת נכנסנו, ועתה מפני מקלו של הקארלינער, אין לנו רשות, ויען רעהו ואמר, מה התמיה, ומה דמיון הספר תורה שכתבה סופר הבליעל הזה, למטה של הקארלינער, ובבוקר אמר הקארלינער מעתה לא תפחד, כי לא יהיה עוד פה שום רע חס ושלום, וכך הוה, כי מאד והלאה לא נשמע מהם."⁴⁹

סיפורים אלה התפרסמו מאד ברחבי גליציה, ועמו⁵⁰ נקשר למרן הרש"ק התואר "בעל שם טוב". רישומם ניכר עשרות שנים, עד שאחד מבני התקופה, ר' דוב בירקנטאל מבוליחוב⁵¹, סוחר יין בגליציה, רשם את הסיפור לאחר שנים רבות, בערך בשנת תק"ס (1800):

"...זוה קרוב לשלושים שנה או יותר.. אשר בני אדם הי' יראים לגשת ולקרב לבית המתועב מהם, והרבה שנראה להם כנגע זאת בבית, רדפו אחרי אלו הבעלי שמות להביאם, בכדי שיגרשו בהשבעות בשמות הקדושים את אלו הקליפות..."

סיפורים אלה רווחו בעיקר בוואלין ובגליציה, שבהם היה, כמשך שנים רבות, מרן הרש"ק פוקד אותם בנסיעותיו הרבים, וכאמור בעטיים עיטרו את מרן הרש"ק בתואר "בעל שם". אך לא רק אותו, יש לשער⁵² כי תואר זה ניתן גם לעמיתו⁵³ הרה"ק רבי מרדכי מנסכיו, שכמוהו "הראה בעולם מופתים בשמים וארץ נוראים מאוד, בכל הארץ

48 "כמדומני ששמעתי מחסידים בחיי אדמו"ק [רבי משה מקאברין] ז"ל או ממנו בעצמו זי"ע" הערת החסיד ר' יאשע שו"ב, כתבי ר"י שו"ב, סטנסיל, עמ' רצט.

49 ספרן של צדיקים, עמ' 28.

50 רבי אורי מסטרעליסק אמר: "שלמורו ר' שלמה מקארלין ז"ל הי' קורין, בעל שם טוב קטן, ע"י מופתים הרבה אשר פעל לעשות". אמרי קודש השלם, עמ' רי אות נט.

51 נולד בבוליחוב בשנת תפ"ד, ונפטר שם ביום ט' אדר שני תקס"ה. עליו ועל כתיב"י ראה להלן בפרק ב.

52 כי דוב בירקנטאל, ראה להלן, כותב בלשון רבים "בעלי השם" או "בעלי השמות".

53 על הקשר בין מרן הרש"ק לבין הרה"ק רבי מרדכי מנסכיו, כתלמידים של הרה"ק רבי מיכל מזלוטשוב, ראה בקובץ באו"י קלג עמ' קע.

יצא קום להחיות מתים ולרפא חולים ולהתיר עגונות⁵⁴, וגם הוא כמרן הרש"ק ידיו רב לו בהרחקת החיצונים.⁵⁵ וכן לחבר תלמידיו הצדיקים שבאזור זה נקשר, כך יש לשער, התואר "בעלי שם". מופתיהם כפעולותיהם לגירוש החיצונים היו ידועות להמון העם. מגליציה התפרסם שמו הקדוש ותוארו כ"בעל שם טוב" גם ברוסיה הלבנה (רייסין), שמאז שנת תקל"ח (1778), ערך נסיעותיו לקהילות החסידים שהתקשרו אליו שם.⁵⁶ פירסומו כ"בעל שם טוב" ולמופתים שפעל, היה גדול כל כך, - עד שהרה"ק רבי מנחם מנדל מליובאוויטש בעל ה"צמח צדק" מעיד על מה ששמע בשם זקנו הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי מצדיקי רייסין: "שהיו מרעישים העולם ממנו וממופתיו"⁵⁷, ה"רעש" היינו הפירסום, היה גם "ממנו" וגם "ממופתיו". שמועות אלו הגיעו גם אל חצרו בטבריה של מנהיג חסידי רייסין שעלה לארץ הקודש, הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעפסק שעמד בקשר מכתבים עם החסידים ברייסין, ושהסתייג מהמופתים הגלויים, וכנראה גם מהתואר "בעל שם טוב", עד שכתב⁵⁸, בשנת תקמ"ה (1785)⁵⁹, לאחד מחסידיו ברייסין, רבי יעקב מסמאליין, שעמד בראש מערכת גיוס הכספים להחזקת החסידים בטבריה:

"...אבל על עיקר בקשתו, עבור בנים, אחרי רואי גודל תפלתו והשתחותו לפנינו, וטענותיו העצומים, שהוא לתכלית עסק המלאכה, בושת פנים כסתני, כי התחת אלקים אני, היו היה דבר השם ביד הבעל שם, ויגזור אומר ויקם, אחד היה, ומהקדמונים לא קם כמוהו, ואחריו לעפר מי יקום, הגם שכמה גדולי צדיקים בדורנו פה להם וידברו את אשר יבטחו, לא כן אני עמדי..."

יש בדברי הרה"ק הרמ"מ רמז למרן הרש"ק בכתבו: "...הגם שכמה גדולי צדיקים בדורנו פה להם וידברו את אשר יבטחו, לא כן אני עמדי..." בתואר זה השתמש במכתבו⁶⁰ בשנה קודמת, בשנת תקמ"ד (1784), שעקב חילוקי דעות מהותיים בשיטת החסידות עם מרן הרש"ק, כתב הרה"ק הרמ"מ נגד התקשרותם של חסידי רייסין למרן הרש"ק שרבים מהם ראו בו את מנהיגם, הוא מביע הסתייגותו מרצונם של חסידי רייסין להביא אליהם מליטא את מרן הרש"ק שינהיגם: "...ועל דבר אשר העמיקו שאלה, אם הגבה למעלה איזה איש צדיק עליהם מן המפורסמים לגדולי הצדיקים..."

לעמדתו של הרה"ק מויטעפסק בענין המופתים הגלויים, שרק מרן הבעל שם טוב הוא אשר יכול היה לשדד מערכות נגד הטבע, ואין אחריו צדיק שכוחו כבעל-שם-טוב, כפי שבאה לידי ביטוי במכתבו זה, - הייתה תפוצה רבה ברחבי רייסין, שכך אנו נמצאים למדים מתגובתו של מרן הרש"ק במכתב קדשו⁶¹ ששרד ב"אוצר" רבותינו בסטאלין

54 זכרון טוב, עמ' 99

55 ראה על כך בספר "רשפי אש" שבחי מוהר"מ ז"ל אות כו, כז, כח.

56 ראה על כך בהרחבה במאמר: "השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלבנה (רייסין)" קובץ בית אהרן וישראל, מג, פרק א, קסטקעו; מד, פרק ב, קלג"קמ; מה, פרק ג, קלה"קמה; מו, פרק ד, קנו"קסו

57 אור התורה, בראשית, ח"ב, חנוכה, שלד עמ' ב.

58 לקוטי אמרים ח"ב, מכתב ז.

59 הרב אהרן טורסקי, משער את שנת הכתיבה, יסוד המעלה, בני ברק תשנ"א, ח"ב, עמ' עא, אגרת י"ח, ובהערות שבסוף הספר עמ' של.

60 לקוטי אמרים ח"ב, מכתב ד.

61 מנחת אהרן, להרב החסיד ר' אהרן הלוי לעווענטאל ז"ל, ירושלים תש"ט, עמ' ראשון, ומעיר: "המכתב הזה הועתק מעצם מכתב קודש הנמצא באוצר המכתבים הקדושים בבית אדמו"ר הקדוש מסטאלין

הממוען לאחד מגדולי חסידיו ברייסין, תלמידו הרה"ק רבי אהרן סג"ל מויטעפסק⁶², על המתחולל שם בענין הנהגת החסידים ועניני אות ומופת, "אודות הענין שנתהווה במדינתכם", וכי האמת אתו, כי כאז כן עתה, וכי "בכל מקום ובכל זמן" נעשים נפלאות כנגד הטבע:

מק"ק קארלין לק"ק וויטעפסק

ליד החסיד המפורסם הרבני מו"ה אהרן הגדול

שלום לא"נ וידיד ה' וידידי ה"ה האלוף הרבני החסיד המופל(א)ג] [ו]מפורסם נצמד בקירות לבי כבוד קדושת שמו כמו"ה אהרן סג"ל נ"י.

הנה אד"ש כמשפט האמור למעלה.

אודות הענין שנתהווה במדינתכם, הי' לי הרבה לדבר עם רומע"ל, רק אי אפשר לבאר הכל בכתב כו' (אך) [כי אם] פא"פ, אבל האמת אתנו שהיוצר עושה נפלאות לבדו ואפילו כנגד הטבע, ואינו נמנע ממנו כלל ובכל מקום ובכל זמן.

ובזה אומר שלום,

כ"ד המבקש שיתגלה אהבת הבורא לישראל

שלמה בלא"א כמוהר"ר מאיר סג"ל זצ"ל

[בקשתי לשלוח ב' פידעלעך זכוכית]

על גודל הפרסום של הבעש"ט קטן וחבורת בעל השם, ועל עניני אות ומופת של הצדיקים - בפרקים הבאים בעזה"י.

שליט"א". שינויי הנוסח מופיעים בסוגריים מעוגלות, ואילו האריחים המרובעות הם ממעתיק אחר מתוך האוצר בסטאלין שנדפס על-ידי זאב רבינוביץ בס' פינסק ח"א כרך ב', עמ' 313. בקובץ באו"י מ"ד, עמ' קמ, שיערתי כי נכתב בין השנים: תקמ"ג לתקמ"ו (1783-1786). אך לאור האמור עתה, ובהמשך לנימוקיי שם, יש לצמצם את מרחב זמן הכתיבה לבין השנים: תקמ"ה לתקמ"ו (1785-1786).

62 צדיק נשגב ומראשי החסידים ברייסין, אודותיו ראה ביסוד המעלה חלק א עמ' צח, ובספר תורת אבות עמ' ר', ובכתבי הרמ"מ עמ': לב, פ. אגרות בעל התניא סי' נח, ובקובץ באו"י יב עמ' קטז, ובהערות: 9, 10. נכדו הרב החסיד ר' אהרן סג"ל ז"ל בן בנו החסיד ר' שלמה יהודה ליב ז"ל, נולד בוויטעפסק בשנת תקע"ז, עלה לארה"ק בשנת תקצ"ה, היה חתן הרה"ק רבי זלמן ליב מטבריה, הסתופף בצל מרן אדמו"ר הזקן, ואודותיו בס' מטה אהרן, להרה"ח ר' אהרן הויזמן הי"ו עמ' פב.

ידידינו אשר תרמו להוצאת והפצת הקובץ

הר"ר אברהם אייכלער הי"ו

לעילוי נשמת
אמו הצוה"ח

מרת הענא נחמה אייכלער ע"ה

בהרה"ח ר' שלמה זלמן ז"ל
נלב"ע י"א סיון תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

הר"ר יחיאל צבי פרלמן הי"ו

לעילוי נשמת
אמו הצוה"ח

מרת שפרה חיה פערלמאן ע"ה

בהרה"ח ר' יחיאל צבי ז"ל
נלב"ע ט' אדר ב' תשי"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

הר"ר אברהם אהרן שוורץ הי"ו

לעילוי נשמת
אביו

הרה"ח ר' ישעיה מרדכי שוורץ ז"ל

בהרה"ח ר' בן ציון ז"ל
נלב"ע א' תמוז תשס"ב

ת.נ.צ.ב.ה.

הר"ר אברהם משה פרגר הי"ו

לעילוי נשמת
אביו

הרה"ח רבי שלמה יצחק פרגר ז"ל

בהרה"ח ר' ישראל חיים ז"ל
נלב"ע י"ב ניסן תשל"ח

ת.נ.צ.ב.ה.

הרה"ח ר' אהרן יוסף בריזל הי"ו

לעילוי נשמת הוריו

הרה"ח ר' אלעזר ז"ל בהרה"ח ר' דוד אריה ז"ל
נלב"ע י"ד סיון תשס"ז

הא' הצוה"ח רבקה ע"ה בהרה"ח ר' יהושע שמעון ז"ל
נלב"ע ט' אייר תשמ"א

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' ישראל וינגרטן ז"ל

בהרה"ח ר' חיים יוסף דוד ז"ל
נלב"ע ד' סיון תש"ס

הונצח ע"י משפחתו הי"ו

הר"ר יעקב אייל הי"ו

לעילוי נשמת

אחיו הר"ר אריה יוסף ז"ל

בהר"ר אליעזר ז"ל
נלב"ע כ"ב סיון תשנ"ח

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' יהושע אלימלך טרבילו ז"ל

בהרה"ח ר' מאיר צבי ז"ל
נלב"ע י"ד סיון תשנ"ט

הונצח ע"י משפחתו הי"ו

ידידינו אשר תרמו להוצאת והפצת הקובץ

לזכר נשמת
יואל ב"ר ישראל ז"ל
נלב"ע ח"י אדר

הר"ר שרגא בוקשפן הי"ו
לעילוי נשמת
זקנו הרה"ח ר' שמעון בוקשפן ז"ל
בהרה"ח ר' יואל ז"ל
נלב"ע א תמוז תשס"ג

הר"ר משה בר"א שור הי"ו
לעילוי נשמת
אמו הצוה"ח יהודית ע"ה
בהרה"ח ר' חיים ישראל ברוך ז"ל
נלב"ע ח' תמוז תשנ"ג

החתן שלמה ברנ"ע בריזל הי"ו
לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת
שהזיווג יעלה יפה ולבנין בית נאמן בישראל
ז' תמוז תשס"ט

הר"ר דב גוטליב הי"ו
לעילוי נשמת
אמו הצוה"ח פרומא גולדא ע"ה
בהרה"ח ר' אהרן לייב ז"ל
נלב"ע ט' תמוז תשס"ד

משפחת רכטשפר הי"ו
לעילוי נשמת האברך
הר"ר אלימלך חיים ב"ר אברהם צ'קוב ז"ל
נלב"ע ח' תמוז תשס"ו

הרה"ח ר' יצחק שמעון הכהן שבדרון הי"ו
לעילוי נשמת
אמו הצוה"ח שיינא גיטל ע"ה
בהרה"ח ר' אפרים פישל ז"ל
נלב"ע כ"ח תמוז תשמ"ו

לקוראי ומנויי 'קובץ בית אהרן וישראל'

הננו להודיעכם כי לבקשת קוראים ומנויים, תנתן אפשרות החל מהגליון הבא, גליון קמד,
לקבל את הקובץ עם הופעתו באמצעות הדואר האלקטרוני.

קוראים ומנויים המעוניינים להצטרף לשירות זה, מתבקשים לשלוח על כך מייל בקשה

לכתובת: beisaron@zahav.net.il

בברכה מרובה,

בשורה טובה לשוחרי תורה והלכה

הופיע ויצא לאור עולם

בעזרת ד' יתברך
ספר
משכן שלום
תשובות וזירורי הלכה
בענייני אבן העזר וחשן משפט

חבר מאתי בעזר מטעל
שלום מרדכי הלוי סגל
בלאיט הריר שמעון א. ליפא זיל
ראש כולל "אהל רבינו יונתן ובלומה" ירושלים ת"ז



זכרון אהרן * ירושלים תשס"ט

בעזרת ד' יתברך
ספר
משכן שלום
ליקוט וזירור שיטות הראשונים והפוסקים בענייני
נזקי שכנים

עם פרקי
מילואים
בזירור וליבון סוגיות הגמרא,
פירושי הראשונים ושיטותיהם
דברי הפוסקים ושיטות ההלכה

ובראשו
קיצור דינים

הכולל כל הדינים העולים,
וההלכה הפסוקה בהלכות אלו
ובענייני הנוגעים והמצויים

ובסופו
קונטרס במילי דנזקין
לרבינו עקיבא איגר
עם ציונים והערות

כל זה חובר מאתי בעזר מטעל
שלום מרדכי הלוי סגל
בלאיט הריר שמעון א. ליפא זיל
ראש כולל "אהל רבינו יונתן ובלומה" ירושלים ת"ז



זכרון אהרן * ירושלים תשס"ב
מחזורא שניה עם חספות ותיקונים
ירושלים תשס"ט

להשיג בחנויות הספרים המובחרות

ואצל המחבר - 02-5823880