

ב"ה
שנה כט
גליון א (קסט)
תשרי - חשון תשע"ד

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. 057-7978992
E-mail: beisaron@zahav.net.il

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
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" - מודיעין עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
ישיבת "אהבת אהרן" - 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 ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" - 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 או"ח "משנת דוד" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית
כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

התובן

עמוד

- ה רבי דוד אופנהיים זצ"ל
אב"ד פראג וניקלשבורג
מח"ס "נשאל דוד" "יד דוד"
(תכ"ד - תצ"ז)
- יא רבי רפאל קאלימרו זלה"ה
מחכמי ירושלים תובב"א (- תקצ"ב)

גנוזות

- בענין טעמי מצות סוכה
וביאור דברי ההיא סבתא
במסכת סוכה דף ל"א
- בענין סינון מים מתולעים בשבת
(תשובה ב')

חידושי תורה

- כז הגאון הרב משה יעקב בוראק זצ"ל
רב ואב"ד בטורונטו
- מב הגאון הרב יצחק דזיימטרובסקי
ר"כ בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
מראשי ישיבת קול יעקב
- מט הרב יעקב וואלפין
ר"מ במתיבתא קארלין סטאלין ניו יארק
- נג יוחנן גלויברמן
ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו
- סד נפתלי יעקב ברנשטיין
ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו

אכילת בשר חי ביום כיפור

בגדרי מוחזק ותפיסה

בענין דברים הבאים מחמת הסעודה
ויין פוטר משקין וטעם שאין כוס בברכת
שהחיינו ביוה"כ

בענין מיעוט גובה הסוכה
ע"י מילוי הקרקע

בגדר נאמנות בעל המקח

בירורי הלכה

- עא הרב ישראל וינמן
מו"ץ חניכי הישיבות, ר"מ בישיבת הר"ן
מח"ס "משנת ישראל"
- עו הרב אורי שווארץ
ר"מ בישיבה לצעירים, קארלין סטאלין
מודיעין עילית
- פב הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן
רב ומו"ץ בב"ב, מח"ס "פרי עץ הדר" ועוד
- פה הרב דוד בריזל
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
מח"ס "שירת דוד"

דין האוכל ביום הכיפורים ותענית ציבור
לענין תפילה ועליה לתורה

בענין בל תוסיף בארבעת המינים

אתרוג ספק ערלה שנתערב בשאר אתרוגים

אם אפשר להפסיק בשיחה בין ברכת
לישב בסוכה שבקידוש לאכילת הכזית

לשון חכמים

פט	הרב ישראל דנדרוביץ מח"ס "הנחמדים מזהב" ערך	וקורין לפניו בסדר היום
ק	הרב יעקב חנניה וינגרטן ר"מ בישיבת נצה ישראל, בית שמש	ליקוט הראשונים ההולכים בשיטת הגאונים בזמן בין השמשות מאמר שלישי: המשך תקופת הראשונים

מנהגי ישראל

קיג	הרב נתן פערלמאן סטאלין קארלין, גבעת זאב	מנהגי רבותינו הקדושים זיע"א שבערב שבת קודש אין בוצעין בסכין
קיז	הרב חיים יצחק טרבילו קארלין סטאלין, ביתר ר"מ בישיבת עמלה של תורה, ירושת"ו	בענין אמירת ויהי נועם במוצאי שבת כשחל ערב יו"כ בערב שבת
קיט	יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א לחודש אלול וירח האיתנים (יא)

ספונות

קלז	הרב יוסף נחמיה הכהן קוואדראט עורך מגילת יוחסין לבית באבוב, מהדו"ת לונדון, יצ"ו	וכונן לחקר אבותם יחוסם של הג"ר שמעון וואלף אויערבאך אבד"ק פראג והגאון הנודע בשם הויכער ר' ליב להגאון מהרש"ל
-----	--	--

הערות

בענין שכנים בתוספת בניה - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, קארלין סטאלין ירושת"ו, דייין בב"ב, מח"ס משכן שלום / בענין הוצאה מרשות לרשות בנסיעה לפיקוח נפש - הרב מרדכי צבי שמעיה, קארלין סטאלין, ר"כ אור צבי ביתר עילית / בענין שינוי מקום כשהיה דעתו לכך אם צריך לחזור ולברך - הרב שמואל גוטליב, סטאלין קארלין, מודיעין עילית / בענין הנ"ל - הרב משה גוטשטיין, סטאלין קארלין, מודיעין עילית / תגובת הכותב.

תיקוני סופרים

קנג	הרב חיים יצחק טרבילו קארלין סטאלין, ביתר ר"מ בישיבת עמלה של תורה, ירושת"ו	כמה הערות במנחת חינוך בסדר זרעים
-----	---	----------------------------------

גנוזות

רבי רוד אופנהיים זצ"ל

אב"ד ניקלשבורג ופראג ונשיא אר"י

נולד בשנת תכ"ד בעיר וורמישא, לאביו הגאון הפרנס דק"ק וורמישא רבי אברהם זצ"ל.

מנעוריו למד תורה אצל גדולי הדור, הגאונים רבי וואלף עפשטיין אב"ד פרידבערג, רבי גרשון אשכנזי בעל "עבודת הגרשוני" אב"ד ניקלשבורג ומיץ ורבי יעקב אב"ד אובן אבי החכם צבי, זכר כולם לברכה. רבו המובהק היה הגאון רבי יצחק בנימין וואלף בן רבי אליעזר ליפמן אב"ד לאנדעסבערג בעל "נחלת בנימין". בשנת ת"נ, בהיותו כבן עשרים וחמש, נתקבל לכהן פאר לישב על כסא הרבנות בק"ק ניקלשבורג ומורביה. שנים רבות אחר עזבו את הקהילה עדיין פנו אליו בשאלותיהם דייני ק"ק ניקלשבורג.

בר"ח שבט תס"א קיבל מכתב רבנות ממנהיגי עיה"ק ירושלים תוכב"א לכהן כנשיא ארץ ישראל. על כתב הרבנות חתמו ל"ב מגדולי ירושלים. בשנת תפ"ז נשלח אליו כתב רבנות נוסף אשר חתומים עליו כל גדולי ירושלים.

בשנת תס"ב, בטרם מלאו לו ארבעים שנה, נתקבל לרב בק"ק פראג והמדינה. גם מק"ק בריסק דליטא שלחו לו כתב רבנות.

נשא משא העם, תיקן תקנות הרבה ודאג ליתומים ואלמנות וכן שקד הרבה לתקנת בנות ישראל העגונות. גם היה שתדלן לפני השררה ובחכמתו ביטל כמה גזירות.

היה חתנו בזיוו"ר של מו"ה אליעזר ליפמן כ"ץ מהנובר זצ"ל, ובזוו"ש נשא את בת הג"ר וואלף שפירא אב"ד ביהם זצ"ל. בנו יחידו היה הג"ר יוסף אופנהיים זצ"ל אב"ד העלישווא חתנו של השר רבי שמשון ווערטהיימער זצ"ל מווינא. חתניו היו: הג"ר חיים יונה תאומים פרענקל זצ"ל בעל "דיני דגרמי" אב"ד ברעסלויא, הג"ר יחיאל מיכל בער אופנהיים - פער זצ"ל אב"ד פרידבערג, הג"ר פייביש מהנובר זצ"ל והג"ר יששכר בער קלעף זצ"ל פרנס בקליווא.

בין בתרי ספרי שו"ת של רבים מגדולי דורו ניכרים אותות ההערכה אל רבינו כאשר הרבנים המשיבים מפליאים בשבחו עד למאוד. וכך כותב אודותיו הגאון בעל "כנסת יחזקאל" בחלק יו"ד סי' כ"ו: "מה אנחנו ומה דעתנו, מה לתבן את הבר... כי דעתו רחבה מני ים מדעתנו הקלה... מה אני ננס נגד אדם בענקים... ככל מקום הלכה כמותו". הגאון בעל "שבות יעקב" שהיה גיסו כותב עליו בחלק אה"ע"ז סי' י"ט: "גם דעתי הנמוכה מסכים עם חד בדרא...".

הגאון רבי יעקב עמדין זצ"ל בספרו "תורת הקנאות" כותב עליו בתארים מופלגים: "בוצינא דנורא, חד בדרא... מופת דורנו, נשיא אלקים בתוכינו, מחמד עינינו, פאר גלותנו, מגורת הזהב על ראש גולתנו... וראוי שתהא שכינה עליו שורה... יסוד עולם שהעולם בעבורו נברא...".

הגאון הרחידי"א בספרו "שם הגדולים" מייקר אף הוא את שם רבינו, ובערכו כותב עליו: "...שמו נודע בשערים, והיה מליץ גדול ולשונו שלשלת גדולה מלשון תלמוד..."

בכל הקהילות אשר בהן היתה מצודתו פרוסה הקים ישיבות, הרביץ תורה והעמיד תלמידים רבים. כתב תשובות הרבה להלכה ולמעשה, ונשא ונתן רבות עם גדולי דורו. מתשובותיו מובאים בין השאר בספרים, חוות יאיר, פנים מאירות, כנסת יחזקאל, שיורי כנה"ג, שבות יעקב.

היה רבינו בעל עט סופר מהיר, והיה מעלה את פרי יגיעו על גבי הכתב. חלקם אף זכה לעלות על מכבש הדפוס. חיבר "שו"ת נשאל דוד" ונדפס בג' כרכים, גם חיבר ספר "תהלה לדוד" "שלל דוד" "מקום דוד" ו"עיר דוד" ועוד הרבה ספרים שנושאו בכת"י.

רבינו נאסף אל אבותיו ביום ז' תשרי שנת תצ"ז ומנו"כ כפראג ועל מצבתו נחרתו הדברים האלה: "אור התורה נר המערבי המאור הגדול לממשלת היום, שולט בשתי ידיו בים התלמוד בבלי וירושלמי ותוספתא, דוד גלי מסכתא, העמיד תלמידים הרבה, ולאין קץ עשות ספרים חדושי גפ"ת ודרושים על כל התורה, תשובות וחידושי דינים לאין מספר, מי כמוהו מורה, חד בדרא, צנא מלא ספרא, עוצם בקיאותו אין לשערה, זקן ויושב בישיבה, בא דוד להורות תשובה, משמת רבי בטלה יראת חטא וענוה וכו', הפריז יותר מחמישים אף ר"ט בחלק מעשר לעדת מי מנה, ראוי לומר עליו משמת רבי בטלה קדושה, בקי בחכמת תשבורת וחשבונות של מצוה, סופר אותיות התורה ומונה".

אנו מדפיסים כאן סימן מ"ו מתוך ספר "יד דוד" שיצא לאור ע"י מכון בית אהרן וישראל לראשונה מתוך כתב ידו הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, (מספר 615).

בענין טעמי מצות סוכה

ביאור נמרא דסוכה ההיא סכתא דאתאי לקמיה דרב נחמן א"ל ריש גלותא וכולהו רבנן דבי ריש גלותא בסוכה גזולה הוו יתבי, פירש רש"י ההיא סכתא דגולו ממנה עבדי ריש גלותא עצים וכו'.

במסכת סוכה דף ל"א ע"א וז"ל הגמרא ההיא סכתא דאתאי לקמיה דרב נחמן אמרה ליה ריש גלותא וכולהו רבנן דבי ריש גלותא בסוכה גזולה הוו יתבי, (פירש"י ההיא סכתא דגולו ממנה עבדי ריש גלותא עצים וסככו בהן) צווחה (פירש"י צווחה להחזיר לה עצים עצמן) ולא אשגח בה רב נחמן א"ל איתתא דהוה ליה לאבוהא תלת מאה ותמני סרי עבדי (פירש"י לאבוהא לאברהם אבינו ילידו ביתו שמנה עשר ושלוש מאות) צווחא קמייכו ולא אשגחיתו בה, א"ל רב נחמן פעיתא היא דא ואין לה אלא דמי עצים בלבד, (פירש"י פעיתא קולנית היא זו, אלא דמי עצים דתקנת חכמים היא זו על המריש הגזול שבנאו בכירה שיטול הנגזל את דמיו ולא חייבוהו לקעקע את בנינו מפני תקנת השבים) עכ"ל הגמרא.

הגמרא הזאת תמוה מאד וצריך התחברות מאי איכפת [לן] אי היה לאברהם שי"ח עבדים או לא לענין אי אסור לישב בסוכה גזולה או לא, ודאי שאלת אשה חכמה היתה זאת, וזלתו לא היה מביאה הש"ס.

דהנה מצינו תרי טעמי למצות סוכה לקיומיה, חדא הוא כפשוטו להודיע תוקף הנם שעשה הקב"ה עמנו, כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בצאתם ממצרים, להגין ולהסתיר מזרם

וממטר, יומם השמש לא יככה וירח בלילה, להעלות זכרון הנס תמיד בין עיני ישראל מה שהטיב הקב"ה עמהם.

ומעם השני איתא (ילקו"ש אמור תרג) פן יצא ח"ו דין ישראל ביוה"כ העבר שחייבין גלות, בזה יכופר עון מה שמטלטלין מנוה יפה מביתם אשר יושבים שקמ ושאנן לסוכה, זהו במקום המלטול והגלות, ובוהו רחום ית' יכפר עון, כאשר מאריכים המפרשים ומדרשים בזה הענין.

הבינייהו הוא זה אי יוצאין בסוכה גזולה או לא דלמ"ד שהוא משום גלות, אף שסוכה היא גזולה מ"מ הוי גלות מה שגולה ונודד מבית לסוכה, אבל למ"ד השני שאינו מפרש משום גלות, רק היא מצות ה' להודיע תוקף הנס שגמל הקב"ה עם ישראל בצאתם ממצרים, ופשיטא שבסוכה גזולה לא יצא, כי ה' שונא גזל בעולה ובוצע ברך נאין ה', זהו גלוי לכל יודעי דת ודין קימים.

הנה במאי קמיפלגי, נלע"ד דפליגי בפלוגתא דהני תנאי, דפליגי במסכת סוכה דף י"א ע"ב כי בסוכות הושבתי את בני ישראל ענני כבוד דברי ר' אליעזר ר' עקיבא אומר סוכות ממש עשה להם עכ"ל, במאי קמיפלגי, נלע"ד דפליגי בהא דהנה נודע דעת המקובלים (רמ"ע במאמר אם כל הי"ג ס"ה ב"ח) דישאל היה להם להיות בגלות מצרים ר"ס שנה שיו"ד שבטמים פגם כל אחד בשם הוי"ה שהוא כ"ו, וי"ד פעמים כ"ו הוא ר"ס, וי"ד שנים נתקצר מתוך שמתו יו"ד שבטמים בחו"ל ונשארו ר"ג שנים שהיה להם להיות בגלות ולא היו כי אם רד"ו שנה, והנה המה מפלפלים בחכמה בזה.

והנלע"ד זה בא ר"ע ליישב, ואמר סוכות ממש עשה להם, והיה במקום גלות אלו המ' שנה שהיו במדבר להשלים הר"ג שנה כי במצרים היו רד"ו שנה, ומ' שנה במדבר שישבו בסוכות הוא ר"ג שנה ואח"כ נכנסו לארץ, מש"ה סובר שישבו ממש בסוכות ובוהו השלימו הר"ג שנה.

ואפשר זהו כוונת המדרש (ילקו"ש קעג בשם מדרש אבכיר) שלח נא ביד תשלח ביד רבי עקיבא עכ"ל, הכוונה לשיטת רבי עקיבא יתכן ודוק וק"ל כוונת הענין הנ"ל היטב.

ומ"ד השני הוא סובר שהיו ענני כבוד, וסובר שגלות מצרים היה מכוון רד"ו או רי"ב שנה משעה שגולדו אפרים ומנשה, ולא היה מן הדין להיות יותר כדלקמן והשלימו זמנם ומ' שנה שהיו במדבר לא היה נחשב לגלות כי ענני כבוד היו.

והנה כתבתי לעיל סימן ט' מעם שהיו ישראל בגלות מצרים מכוון רי"ב שנים מפני שעשה אברהם אנגריא בת"ח, והיו שי"ח עבדים ובשליש היה מותר לעשות אנגריא והוא עשה כולם, נמצא שברי"ב עבדים עשה אנגריא שלא כדון מש"ה נענשו רי"ב שנה בגלות מצרים ע"ש ותמצא דברים נפלאים, הכלל אי היה לאברהם מכוון שי"ח עבדים, היו מכוונים מן הצורך להיות ישראל בגלות רי"ב שנה, לשכנו תדרשנו שמה.

[להשלמת הדברים הכאנו את דברי רבינו בסימן ט' זו"ל: והנה אניד לך מישרים מה שנתחדש בבית מדרש ענין נפלא ת"ל ב"ה למה במכוון היתה הגלות במצרים רי"ב שנה, והמעם שנותן רבי יוחנן במסכת נדרים (עב) מפני מה נשתעבדו ישראל במצרים מאתים ועשר שנים מפני שהפריש וכו' ורבי אליעזר אומר מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים צ"ע למה דוקא כזה.

נלע"ד להקדים גמרא במסכת כתובות דף ס"ב ע"א התלמידים יוצאים לתלמוד ברשות [כמה] כמה דבעי אורחא דמילתא כמה אמר רב חודש כאן וחודש בבית וכו' ור' יוחנן אומר חודש כאן ושני חדשים בבית שנאמר חודש יהיו בלכנון שנים חדשים בביתו.

הכלל יע"ש דאין לבטל כל ישראל להיות באנגריא או במלאכה רק שלישי יהיו במלאכה ושני שלישי יהיו בביתם ויעסקו בתורה, והנה הכתוב מעיד באברהם (בראשית יד יד) וירק את חניכיו ילידי ביתו משמע שנמל לאנגריא ובאמת (עיין במסכת נדרים (שם) שרב (סופר) [אמר] וירק הוריקן בתורה ומפרשי לשון תורק מכלי אל כלי ר"ל שבטלן מתורה וירק מהם התורה) היה לו ליטול רק השלישי ושני שלישים היה לו להניח בביתו לעסוק בתורה (עיין תוס' מסכת כתובות ד"ה (ברש"י וכו') [אלא] אורחא בכמה יע"ש), ואברהם נמל כל עבדיו בכלל כדאיתא במסכת סוכה (א.) איתתא דהו"ל לאבוהא שי"ח עבדים צווחה ולית דמשגח בה משמע שהיה לו רק שי"ח עבדים, ועיין בשו"ת מוהר"ר יוסף מטראני ספר (ראשון) [שני] טור או"ח סימן ו' יע"ש ובעיר דוד ח"ב בית מגור, ואברהם לא עשה כן ובשבילו נענש אברהם נמצא כמה ביטל מתורה רי"ב, שני שלישים מן שי"ח הוא רי"ב, לכן כיון שבטלו רי"ב תלמידי חכמים באנגריא מתורה שלא כדין, והקב"ה פורע יום לשנה כדמצינו גבי מרגלים ובשאר מקומות, לכן היו ישראל מוכרחים להיות מכוון רי"ב שנה בגלות מצרים יום לשנה וקלפענ"ד.]

ועל פי זה יתכן היא הרימה קולה וצווחה דרבנן בסוכה גזולה יתבי והיא פסולה, שטעם זה יוצדק שצריכין לישב בסוכה להזכיר הנס שהושיב הקב"ה אותנו בענני כבוד, ולא הטעם משום גלות כי אינו מסכים שסוכות ממש היו, ואם נפשך לומר הא היו צריכים להיות בגלות ר"ג שנה ואיפה יכפרו, זה אינו שהיו צריכין רק להיות רי"ב שנה מנלן, אבי אבא היה לו שלש מאות ושמונה עשר עבדים, וא"כ מזה מוכח שזמן גלות מצרים הוא רי"ב שנה ולא יותר, וא"כ בסוכה גזולה יתבי, ודוק היטב.



רבי רפאל קאלומארו זלה"ה

מיחירי ק"ק בית א-ל ומרבני ירושת"ו

היה מפורסם לחסיד גדול, ותשובותיו מובאים בספר "חקרי לב" להגאון מהר"י חזן זלה"ה, ובספר "חוקי חיים", ותשובות הרב אג"ן. הגר"א גאגין זלה"ה כותב אליו "רב אחאי הרב הכולל בישראל להלל" "רב אחאי גאון ורב נהוראי".

נלב"ע ביום כ' תמוז תקצ"ב, ועל מצבתו רשום: הרב המקובל אור גולל ח"ק לישראל רודף צדקה וחסד.

בגליון קסז הדפסנו את תשובותיהם בכת"י של שניים מגאוני ירושלים ת"ו, ה"ה הראשול"צ הגאון רבי שלמה משה סוזין זלה"ה והג"מ רבי הזקיה אברהם הכהן זלה"ה, אשר כתבו להגאון רבי רפאל קאלימארו זלה"ה שפנה אליהם אודות שאלה שהיתה שכיחה מאד בזמנם, שהיו שותים מים ממי בורות, והיו מצוים בהם תולעים רבים ובפרט בימי הקיץ, והיו נוהגים להקל לסנן את המים בשב"ק באופנים מסוימים, והגאון רבי רפאל קאלימארו זלה"ה תמה על המנהג ושלח את דבריו אל הראשול"צ. שני הגאונים הנזכרים השיבו להיתר, אולם הגר"ר קאלומארו כתב אח"כ שתי תשובות לערער על דבריהם ולאסור את הדבר.

שאלתו הראשונה של הגר"ר זלה"ה לא נמצאת בידינו, בגליון קס"ח הבאנו את תשובתו הראשונה של הגר"ר קאלומארו האוסר, ואנו מדפיסים להלן את תשובתו השניה.

תשובות אלו בכת"י נמצאים באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 775.

תשובה בענין סינון מים מתולעים בשבת (תשובה ב')

ועתה באתי לעמוד על סינון המים בשבת במשמרת דאיכא חיוב חמאת כמפורש בריש תולין ובהרמב"ם פ"ח מה"ש ולמודעי אני צריך היכא דמסננין בין שנים דהיינו שאחד אוחז המשמרת ואחד שופך המים לתוך המשמרת אי חשיב זה כמלאכה הנעשית בין שנים דפטורים היכא דזה יכול וז"י כדאיתא בפ' המצניע דצ"ג והכא נמי היה יכול באחד להניח המשמרת בפי הכר כמעשהו בחול ולא היה צריך לחברו או יש לחלק, ואת"ל דאין זה חשוב כז"י וז"י [כזה יכול וזה יכול] היינו בשנים אבל בשלשה דשנים אוחזין במשמרת ואחד שופך בזה אפשר דחשבינן להו כז"י וז"י, על הכל צריך אני להתבונן בזה ועיקר המכוון בחקירה זו יתבאר לקמן בסוף הפסק.

וזה החלי במ"ד משנה שלמה שנינו בפ' המצניע המוציא ככר לרה"ר חייב הוציא והו שנים פטורים לא יכול אחד להוציאו והוציא והו שנים חייבין ור"ש פוטר, ואיתא בש"ס במתניתא תנא ז"י וז"י ר"מ מחייב ור"י ור"ש פוטרין, זא"י וזא"י [זה אינו יכול וזה אינו יכול] ר"י ור"מ מחייבים ור"ש פוטר, ז"י וזא"י דברי הכל חייב, והנה בפירוש ז"י וז"י וזא"י יש להבין מהו נקרא ז"י ומה נקרא זא"י, מי אמרינן דפירושו הוא יכול או א"י בכח דאי שניהם [בעלי כח] וכל אחד יכול הוא לבדו להוציאו אף דאחוזו החפץ באופן דא"י הוא לבדו וכן חברו פטורין ומו[כח ממה] שכתב רש"י שם דלאו אורחיהו בהכי יע"ש, וזא"י היינו דהם תשושי כח דא"א זה בלא זה ואורחיהו בהכי [ביחד], או דילמא לא אזלינן בתר הכח אלא בתר הפעולה דכל שאחוזו החפץ באופן דא"י הוא לבדו מיקרי א"י וחייבים [שניהם] אפי' דהם בע"כ [בעלי כח] והיה יכול האחר לבדו להוציאו באופן אחר מ"מ השתא מיהא באופן אחיותו הא א"י וחייבים, ולכן היכא דתפס החפץ ביד אחד בקצה אחד ותפס חברו ג"כ בקצה האחר חייבים אף דאפשר הוא לבדו לאוחז בשתי ידיו על שני קצותיו.

וגר' דיש להוכיח דבר זה מסיפא דברייתא דאזלינן בתר הפעולה ולא בתר הכה דשינוי בסיפא דברייתא ז"י וזא"י דברי הכל חייב, ואמרינן בש"ס דהיכול חייב לכ"ע וא"י פטור דאינו אלא מסייע ואין בו ממש, ובשלמא אי מפרשינן כפירוש שני ניחא דכיון דיכול אחו הכלי באופן דגם בלא סיוע חברו מצוי להוציאו חשבינן ליה לאידך מסייע בעלמא ואין בו ממש, דדל מהכא סיועו הא היה נעשית באחיות חברו, אבל אי מפרשינן כפירוש ראשון דאזלינן בתר הכה א"כ לפירוש זה ז"י וזא"י הכונה היא דזה יכול בכחו וזא"י שהוא תש כח אבל שניהם אחוזו החפץ בהשוואה אחד, הגם דמצד האחיות זא"י וזא"י עכ"ז כיון דהאחד הוא בע"כ [בעל כח] ואי בעי עביד בכל כחו מיקרי יכול להתחייב והשני פטור, והשתא קשה לפירוש זה איך יתכן לעשות עיקר מהיכול ולחייבו ולפטור לא"י ולחשוב אותו מסייע בעלמא הלא כיון דשניהם אחוזו החפץ ביד אחד וזה בלא זה לא אפשר באחיות זו אין כאן עיקר וטפל ושניהם עיקר בעיקר הפעולה ואין זה בסוג מסייע לפוטרו מאחר דהמלאכה נעשה בהשוואה אחד, ואדרבא איפכא מסתברא לפטור להיכול משום דכיון דהוא בע"כ לאו אורחיה הוא לעשותו ביד ולחייב לא"י משום דלגבי ידיה אורחיה הוא לעשותו בסיוע חברו, אלא ודאי נר' דהפירוש האמיתי הוא כפירוש שני דלעולם אזלינן בתר הפעולה ולא בתר הכה ולכן כז"י וזא"י היכול הוא העיקר חייב לכ"ע ואידך פטור דאינו אלא מסייע בעלמא.

והנה התוספות בסוגיין בד"ה אמר מר ז"י וזא"י כתבו כן בפירוש דהאי א"י היינו אפי' בע"כ הרבה אלא שהוא נושא הקורה בענין זה שא"י כגון באצבע וכו' דמה לנו ולכחו כיון דהשתא מיהא אינו יכול לנשאה יע"ש, והנה יש לדייק בדברי התוס' מדכתבו זה בסיפא ולא כתבוהו ברישא בזא"י וזא"י דחייבים אלמא סבירא להו דהכא דוקא לא אזלינן בתר כחם משום דהכא בהכרח לפרש דיכול וא"י היינו בפעולה ואז הא"י כלא חשיבא לגבי חברו ואין מקום לפרש ז"י וזא"י בכח דאינו צודק כלל אבל ברישא מפרשינן כפשטא דזא"י וזא"י היינו בכח דכיון דשניהם תשושי כח אורחיהו בהכח, ומיהו נר' מלבד שהוא דוחק עצום לאוקומי יכול וא"י דסיפא הפך יכול ואינו יכול דרישא, בר מן דין נר' דאין זה במשמעות דברי התוס' דאי סבירא להו לאוקומי סיפא נגד רישא אינו צודק לומר דמה לנו ולכחו שהרי ברישא אזלינן בתר כחם בין ביכול ובין בא"י וא"כ התוספות הוה להו למימר דהאי א"י אינו כמו א"י דרישא דהכא מוכרח לומר כן כיון דחשבינן ליה מסייע, ותו דמאי שנא דכתבו זה בא"י ולא ביכול והוה להו לומר ביכול דלא מיירי ביכול דרישא דמיירי בכח וא"כ אינו בפועל דהכא ודאי דחשבינן לעיקר להיכול ומחייבין ליה ודאי דמיירי היכול מצד הפעולה וממילא ודאי הא"י היינו מצד הפעולה והעיקר תלוי בזה במאי דמפרשינן דיכול היינו מצד הפעולה ובהו הוא דמפרשינן לא"י מצד הפעולה אפי' הוא בע"כ דמאחר דיש בפעולת חברו להוציאו הוא לבדו ודאי הוא אין להשגיח בכחו של אידך דמה לנו ולכחו ואפי' הוא בע"כ דמה לנו ולכחו, אלא ודאי נר' דכוונת התוספות לפרש כן בכל הברייתא דלעולם אזלינן בתר הפעולה ולא בתר הכה ונטרו לומר כן בסיפא משום דמהכא מפורש פירוש יכול ופירוש א"י דהיינו מצד הפעולה ולא מצד הכה והיינו טעמא דלא כתבו כן בברייתא אלא כפסקא אמר מר וכו' משום דמשם בארה לפרש כן, שוב ראיתי למהרש"א בחידושיו שעמד על דברי התוס' וכתב דמאי דלא כתבוהו לעיל דפטר ר"ש דהתם לא פטר קרא אלא בא"י כלל, אבל כתבוהו בענין שיכול בכחו וא"י בפעולתו לא פטר קרא דתפסת מועט וכו' יע"ש, הנה דסובר מהרש"א דבזה גם לר"ש חייבים וכו"ש לר"י, והנר' דמהרש"א לא נרגש כלל אמאי לא כתבוהו לעיל על דברי [רבין] יהודה בא"י וא"י כנר' שהוא פשוט דודאי כגון דא חייבים לר"י ויש לעמוד על דברי מהרש"א במה שישב כאן לדברי התוס' וכמ"ש לקמן בד"ה די מינייהו, ואכמ"ל ולקצר אני צריך.

שוב ראיתי דגם הרב קמ"ר בד"ו ע"ג עמד על דברי מהרש"א דעיקר קושיתו ליתא וכו' וכי תימא אמאי לא כתבו כן לעיל ולומר דלר"י חייב אף בכח"ג אף דאפשר לקרות ז"י וז"י י"ל דס"ל

דפשוט הוא דחייב לר"י מדמוקי המיעוט לר"י להוראת ב"ד וכו' יע"ש, הרי דגם הרב קמ"ר הוא משלנו דהבין בפשיטות דבגלל דא פשיטא להו להתום' דלהכי אודה דלרבי יאודה חייבים ומיקרי זא"י וזא"י מצד הפעולה אף שהם בע"כ, ומעתה מוכרחין אנו לומר דמ"ש רש"י בז"י וז"י דלאו אורחיהו בהכי היינו משום דתפסו החפץ באופן דכל אחד יכול להוציאו באחיותו, אבל בתפסו אותו באופן דא"י אורחיה הוא דאינו רוצה להטריח עצמו כ"כ.

וכמו כן ראיתי להרשב"א בחידושיו דגם הוא כתב בסיפא דברייתא דכל יכול שבכאן היינו שיכול להוציאה באותו ענין שאוחז עכשיו וכל שאינו יכול פירושו שא"י באותו ענין שאוחזו עכשיו אע"פ שיש בכחו להוציאו בענין אחר עכ"ל, הרי דכתב הרשב"א כל יכול וכל אינו יכול דכוונתו על כל הברייתא וילמד סתום מן המפורש.

שוב ראיתי ומצאתי בשיבת המנוח הג' המחזיק ביד לומדי התורה כמה"ר יצחק יש? ז"ל חידושי הריטב"א כ"י קובץ גדול ואינו מה שהוא בדפוס כלל ושם ראיתי שהביא דברי התום' על רישא דברייתא ז"י וז"י ר"מ מחייב כתבו התום' דכל דיכול או שאינו יכול האמור בענין זה אין דנין בו אלא כפי האחזיה שאחז בו בשעת ההוצאה שאם לא יכול להוציאו כלו באחזיה זו אע"פ שהיה יכול להוציאו באחזיה אחרת כגון על גבו או בחיקו בחזקה אינו יכול הוא נידון ומילתא דמסתברא הוא דכיון דעל האחזיה זו אנו דנין בדידה משערין וכו' עכ"ל, הרי בהדיא דהריטב"א הביא דברי התום' על רישא דברייתא וא"כ לא נשאר מקום לפקפק עוד בזה דזה ודאי כוונת התום' בפשיטות, ודלא כמו שתקע עצמו לפרש דהתוספות דוקא בסיפא כתבו כן, ומעתה בנ"ד נמי אף דמצי להניח המשמרת ע"פ הכד ולעשותו הוא לברו כיון דהשתא מיהא שלא הניחו צריך הוא לסיוע חברו הוי זא"י וזא"י.

ומיהו בדברי הרמב"ם יש לדון קצת שכתב בפ"א מה"ש הלכה ט"ז שכתב הואיל ואין כח באחד מהם וכו' נר' דסובר דאזלינן בתר הכח וכן משמע קצת מדברי הרב המאירי בסוגיין, והגם דיש לדחות ואינו מוכרח מ"מ נר' ממה שהביא הרשב"א בחידושיו מפירוש הר"ם בר יוסף דהכי סובר דהנה שם הביא שפירש דמעמא דאינו יכול דחייבים משום דעבדי בכל כחם, משא"כ בז"י וז"י דלא עבדי בכל כחם, ולפי פירוש זה נר' דהבין הר"ם דאזלינן בתר הכח ולא בתר הפעולה, וא"כ נר' דכשיש בכחם לעשות כל אחד בפ"ע לא משגחינן בפעולה, והרשב"א שם דחה פירוש זה ופירש דלאו מעמא בהכי.

ומיהו בראותי דברי הריטב"א שם בכ"י חזרתי לאחורי דהנה שם הריטב"א אחר שהביא דברי התום' [שכתבו] כן דאזלינן בתר הפעולה הביא אח"כ פירוש הר"ם בר יוסף דפירש בטעמא דיכול משום דלא עבדי בכל כחם ואחרים פירשו דהיינו מעמא דא"י וא"י דמלאכה תלויה בכל אחד וכו' יע"ש, והשתא אי דבר זה תלוי באלו הפירושים איך הריטב"א הביא תיכף פירוש הר"ם בר יוסף שהוא נגד מה שהביא מדברי התום' באין אומר ואין דברים, ולא עוד אלא שנר' [מדבריו] דיותר מסכים כפירוש הר"ם בר יוסף ולא כפירוש אחרים, אלא ודאי נר' דאין זה מנגד לפירוש התום'.

וכן נר' להוכיח מדברי הרשב"א גופיה שכתב בפשיטות דז"י וזא"י היינו בתר הפעולה, ואעפ"כ כתב לקמן בפירוש ז"י וזא"י דרב המנוגא סובר דהא"י חייב משום דעביד בכל כחו יע"ש, וקשה דאחר שכתב בפשיטות דאזלינן בתר הפעולה ולא אחר הכח איך כתב כן לרב המנוגא אלא ודאי דלא תליא הא בהא, וכן נר' מוכרח דהרי נר' דגם לפירוש הר"ם בר יוסף יכול דסיפא היינו מצד האחזיה שהרי פירש בבקיעת הש"ס דמי אמרינן דהיכול חייב משום דהוא עיקר במלאכה ודוק, ומינה דגם א"י היינו מצד האחזיה ואפי' הוא בע"כ [בעל כח] וכמ"ש התוספות,

וא"כ שמעינן דגם כי האיניו יכול הוא בע"כ כיון דהשתא מיהא מצד האחיה אינו יכול היינו דעשה בכל כחו שהרי פירש דהספק הוא אי אזלינן בתר הא"י משום דעביד בכל כחו ודו"ק, ומעתה נר' לע"ד דגם מדברי הרמב"ם לא יש הכרח דמ"ש הואיל דאין בו כח היינו מצד הפעולה אע"ג דיש לו כח לעשותו באופן אחר, ומאחר דאשכחן להרשב"א והריטב"א והתוס' דסוברים בפשיטות דאזלינן בתר הפעולה ולא בתר הכח אפוי פלוגתא לא מפשינן, וגם דברי רש"י שתלה הטעם באורחיה ולא אורחיה שפיר מתפרשין כאמור דהרי מהרש"א והרב קמ"ר לא נרגשו מדברי רש"י בזה, וגם הרב קמ"ר לא נרגשו מדברי הרמב"ם, הגם כי חיבורו מיוסד על דברי הרמב"ם.

ונר' להביא ראיה דכן סובר רש"י ממה שפירש בההיא דהיה רוכב על הבהמה וכתב דסתמא כר"י דו"י וז"י מיקרי מסייע ע"ש, והשתא אי סובר רש"י דז"י וז"י היינו מכח הפעולה דזה יכול באחיותו וז"י באחיותו ניחא מאי דקרי ליה מסייע לגבי חברו דכיון דראובן מצוי להוציא החפץ באחיותו בלי סיוע שמעון א"כ שמעון חשבינן ליה מסייע בעלמא דדל מהכא סיועו הא נעשית באחיותו של ראובן וכמו כן לראובן לגבי שמעון חשבינן מסייע בעלמא כיון דיש באחיותו של שמעון להוציאה הוא לבדו וכאמור, אבל אי סובר רש"י דאינו תלוי בפעולה אלא בכח דכל ששניהם בעלי כח אף דאחוזו אותו באופן דאינו יכול פמורים איך יש מקום לומר דכל אחד הוי מסייע מאחר דשניהם עיקר וזה בלא זה לא היה נעשית המלאכה באופן זה שהוציאוהו אין מקום לקרותם בשם מסייע ולפחות הוה ליה לומר דהוי כמסייע כמו שפירש רש"י, אלא ודאי נר' דגם הוא מסכים דאזלינן בתר הפעולה, ואע"ג דלפי האמת שניהם עיקר דכל אחד אחוז באופן דיכול הוא לבדו וחשיב כאלו כל אחד עביד כולה כמו שפירש רש"י לעיל מ"מ הכתוב [מיעטן] עימיהו משום דלאו אורחיהו בהכי וחשבינן לכל אחד מסייע ופמורים.

ומעתה ע"פ הדברים האלה דאזלינן בתר הפעולה נר' דאף אם אחוז המשמרת שנים זה אחז בקצה אחד וזה אחז בקצה אחד מיקרי זא"י וזא"י דהרי אם לא היה אוחו חברו בקצה האחר היתה נופלת המשמרת ואע"ג דמצי הוא לבדו לאחוז בקצה האחר בידו השנית ולא להניח שתי ידיו בקצה האחד עכ"ל חשוב זא"י וזא"י כיון דבסדר אחיה זא"י הוא לבדו, ונר' עוד דאפי' אחוז שנים במשמרת באופן דז"י וז"י וכגון דכל אחד אחז שני קצוות מהמשמרת עכ"ז אין זה פוטר להשוףך דלגבי השופך מה לי שאוחז אחד או שנים מאחר דלגבי דידיה אינו כלום ואיהו דידיה עביד ואין נגרע מעבודתו כלום ודאי דהוא חייב אף היכא דהאוחזין פמורין דהשני שאוחז לגבי השופך אינו אלא פחות ממסייע דלאו כלום, ויש לי ראיות לזה ולפי שהוא פשוט לדעתי לא ראיתי להאריך בזה.

והנה היכא דאחד אחוז המשמרת הוא לבדו ואחד שופך נר' לע"ד דאין אנו צריכין לכל זה דאפי' תימא דדעת הרמב"ם הוא דאזלינן בתר הכח היינו כשיש בכחו לעשותו בלי סיוע דבר אחר, אבל בנ"ד דעכ"פ הוא מוכרח להניח המשמרת ע"פ הכד כדי שיוכל הוא לבדו לעשותו בזה ודאי חשוב כא"י בפשיטות, דסוף סוף אין בכחו לעשותו ומה בכך דבמקום סיוע הכלי דהיינו [המשמרת] סיועו חברו ועשה לו מה שהיה עושה ע"פ הכד, וזה נר' דומה לצבי שנכנס בבית ועמדו שני אנשים על חלל הפתח לצוד הצבי דנר' פשוט דהגם דהיה האחד יכול הוא לבדו לעמוד על חלל הפתח ודף אחד שהיה שם להניח בצדו והיה מתמלא חלל הפתח הנאמר בזה דחשוב כאלו יכול הוא לבדו, הא ודאי כיון דעכ"פ לא היה יכול הוא לבדו כי אם ע"י דבר אחר וכא חברו ומילא המקום חשוב זא"י וזא"י והיינו נ"ד, ומעתה מאחר דבאחד שופך ואחד אוחו חייבים לכ"ע בפשיטות אף אם נאמר דאזלינן בתר הכח כאמור, ומאחר שכן אף היכא דאוחזין המשמרת בשנים אף אם את"ל דחשבינן להו לאוחזים ז"י וז"י ... כיון דיש בכח כל אחד לעשותו עכ"ז השופך חייב

דהשופך ... אינו יכול בכחו וכיון דכשאחד שופך ואחד אוחז חייבים לכ"ע גם בשנים אוחזין דפטורים ואוחזין אם ת"ל דאזלינן בתר הכח אין פוטור אותו לשופך כאמור.

וראתי מי שכתב דאדרבא איפכא מסתברא דהשופך לא עביד מידי ואינו אלא הכנה והזמנה בעלמא להזמין מים ל[המש]מר ולעולם הוא פטור דחשבינן ליה מסייע בעלמא לגבי האוחז והיכא דהאוחזין פטורין גם השופך פטור דהוי מסייע בעלמא ולדידי אין זה כלום, וש"ס ערוך הוא בריש תולין דלחכמים אם נתן לתלויה בשבת חייב, הרי דהגם דלא עביד מידי אלא שמצא משמרת תלויה מע"ש ונתן שם שמרים חייב חמאת, הרי במעשה התינה לתוך המשמרת הוא המלאכה וכיון שכן אין מקום לומר דהשופך הוא מסייע בעלמא דהוא הוא העושה גוף המלאכה, ואדרבא היה מקום לומר דהאוחז לא עביד מידי אלא מעשה אצטבא בעלמא כמו האוחז הכלי בידו וחברו מבקיר שם האור דודאי האוחז לא עביד מידי, והתוספות בריש שבת כתבו דהושטה אינו חייב אלא א"כ הושיט חברו ידו והניחו על ידו ועכ"ז החייב הוא המושיט ולא חברו שקבל בידו יע"ש, ונמצא דאף דהחייב הוא כמה שמקבל הוא על גב ידו החפץ, עכ"ז לאו מידי קעביד והמושיט חייב, וכמו כן י"ל דהאוחז לאו מידי עביד ואינו אלא כמקבל פת מבעה"ב דעומד בפנים דהעני פטור ומותר והבעה"ב חייב כמ"ש בריש שבת, אלא דנר' דיש לחלק טובא דגם האוחז עביד מעשה גדול באחיותו דאחר ששפך המים ע"ג המשמרת ונסתלק השופך נעשה ונגמר המלאכה ע"י אחיותו וגם הוא חייב אי מדמינן לא"י וא"י ובודאי דאי זה אחז משמרת בידו והניחה נגד המים המקלחים מהגג ושמים את המים חייב באחיותו זו וה"ה הכא, ועכ"פ לומר דהשופך הוא מזמין בעלמא ומסייע לבד לא ניתן ליאמר.

כלל העולה מכל האמור דכשאחד אוחז המשמרת ואחד שופך הא ודאי שניהם חייבים, לא מיבעיא להרשב"א ותוספות והריטב"א שכתבו דאזלינן בתר הפעולה ולא בתר הכת, אלא אפי' אי נימא דלהרמב"ם והרב המאירי לא אזלינן בתר הפעולה אלא בתר כחם הכא דאין בכחו לעשותו הוא לבדו אלא ע"י סיוע הכלי מודו כ"ע דחייבים, אך לענין האוחזין אם אוחז שנים כל אחד בקצה אחד לפי מאי דאמרן דאזלינן בתר הפעולה גם אלו חייבים, אבל אי הוה אזלינן בתר כחם היו פטורין, וכבר כתבנו דהעיקר דאזלינן בתר הפעולה, ותו דלגבי השופך ככל גוונא חייב ואין פוטור האוחז פוטור להשופך דלגבי השופך מה לי אחד ומה לי שנים זה נלע"ד.

ומיהו בתר ההשקפה פורתא חזינן דנ"ר אינו ענין לדין זה דיכול או אינו יכול, דיש מקום לומר דאף דחשבינן להו א"י פטורים, ויש מקום לומר איפכא דאף אי חשבינן להו זה יכול זה יכול חייבים כמו שאפרש. דהנה במלאכה הנעשית בין שנים איכא תרי סוגים, האחד הוא במלאכה הנעשית בבת אחת בין שניהם כמו שנים שאחזו בקורה והוציאוה שניהם יחד דבזה הוא שנחלקו ר"מ ור"י, דלר"מ בכל ענין חייבים משום דחשוב לכל אחד ואחד כאלו עשה כולה ואין חילוק בין יכול לאינו יכול, ולר"י נמי דמחייב זא"י וזא"י היינו מטעם זה דחשוב כאלו כל אחד עשה כולה אלא דביכול הכתוב מיעטו כיון דהיה יכול הוא לבדו חשבינן לכל אחד מסייע לגבי חברו כמו שפירש רש"י שם בההיא דהיה רוכב על הבהמה, ולר"ש דאיכא תרי מיעוטי פטור בין ביכול ובין בא"י, אבל בזה עוקר וזה מניח בזה לא נחלקו התנאים דלכ"ע פטורים כיון דלא עשה כל אחד כי אם חצי מלאכה אין מקום לחייבם על חצי מלאכה לא שנא יכול ולא שנא אינו יכול, דאפי' ר"מ דמחייב גם ביכול מודה דזה עוקר וזה מניח פטורים, ודבר זה מתבאר יפה מדברי רש"י בסוגיין דפירש דז"י וז"י אע"ג דעביד כולה מיעטו קרא, וכן כתב עוד בהדיא בההיא דהיה יושב על המטה דכיון דזא"י וזא"י כל אחד ואחד כולי מעשה עביד ובוה עוקר וזה מניח פירש דזה עביד פלגא וזה עביד פלגא ולכא חד דמסייע בכלה יע"ש, וכן כתב הריטב"א בחידושי כ"ד דמעמא דמחייב ר"מ בז"י וז"י משום דכיון דהמשיך כחו בכל המלאכה עושה כולה הוא נקרא, ור"י נמי דמחייב בא"י

וא"י מהאי טעמא הוא דחשיב עושה כולה ולא דמי לזה עוקר וזה מניח יע"ש, והן דברים ברורים וזהו החילוק שיש בין זה עוקר וזה מניח דפטורים בכל ענין לכ"ע לשנים שעשו מלאכה בבת אחת דנחלקו התנאים וחילקו בין יכול לאינו יכול.

והשתא [נבא לדון] בנ"ד למי דמי, ודבר פשוט הוא דנ"ד אינו ענין לסוג השני שנחלקו התנאים וחילקו בין יכול או א"י דהתם היינו שעשו בבת אחת, משא"כ בנ"ד דכל אחד עשה פעולה אחד דזה שעשה זה לא עשה זה ואין אחד סייע בפעולת חברו, דזה שפך הוא לבדו בלי סיוע אחר בשפיכה, ואירך אחזו בלי סיוע חברו השופך דבאחיזתו לא סייע, וא"כ ודאי דאין מקום לדמותו לסוג השני אלא אם באנו לדמותו לשנים שעשאוהו אינו אלא לומר דחשיב כסוג הראשון בזה עוקר וזה מניח דשניהם פטורים בכל גוונא בין יכולים בין אינם יכולים כיון דכל אחד לא עשה מלאכה שלמה אלא חצי מלאכה, והכא בכד לא השופך ולא האוחז עשו פעולת הסינון אלא בין שניהם נעשה וכל אחד עשה מחצה, זהו נר' לפום ריהטא.

ואולם כד הוינן בה נר' דאין מקום לדמות זה לזה עוקר וזה מניח, דהתם ודאי א"א לעקירה בלא הנחה וכל כמה דלא עשה עקירה והנחה אינה מלאכה גמורה להתחייב חטאת בשום אופן ואינו אלא חצי מלאכה, לא כן הכא אינו תלוי זה בזה כלל ואינו קשור השפיכה עם האחיזה דהרי דבר ברור הוא דאם מצא משמרת תלויה מע"ש ונתן בה שמרים חייב כדאיתא בפ' תולין, הרי דמעשה הנתינה לבד נקרא שם מלאכה גמורה אף דהוא לא עשה מעשה האחיזה או התליה, וכיון שכן אף אם בא חברו ואחז המשמרת לא נקרא זה השופך דעשה חצי מלאכה, דמה לי שמצאה תלויה ושפך המים ומה לי שאחזו חברו בידו, ואי משום דנעשה בין שתיים כבר נתבאר דאין זה ענין לההיא דנעשה בין שתיים אלא אי יש צד דמיון הוא לזה עוקר וזה מניח ולזה רב המרחק ביניהם ואינו ענין זה לזה כלל לא, וכמו כן האוחז נמי פעולה שלמה עשה הוא לבדו ואינו נקרא חצי מלאכה דהרי נר' פשוט דאם היו מקלחין מים מן הגג ואחז בידו משמרת חייב הרי דמעשה האחיזה חשוב מלאכה שלמה ואינו נקרא בשם חצי מלאכה כמו הנחה בלא עקירה, וכיון שכן אף בש[פך] חברו הוא דידיה עביד וחייב ודברים אלו נראין ברורים בעיני ופשוטים כלל כלל לזה עוקר וזה מניח.

ויש מי שהקשה על דברי ממ"ש מור"ם בתשובה סי' ע"ו דלמול בשבת בין שנים שפיר טפי דאחד ימול ואחד יעשה הפריעה שלא יעשה שום אחד מהם מלאכה שלמה דהוי כשנים שעשאוהו זה עוקר וזה מניח וכו', הרי דגם דאין שניהם עושים המלאכה בבת אחת מדמה לה לשנים שעשאוהו, והגם דמרן חולק ע"ז לאו מטעם זה וגם הרב שאנת אריה חדש סי' ... תפס עליו עכ"פ דלא בעינן שיהיו שניהם שוים מתחילה ועד סוף אלא כל שהמלאכה נעשית בין שנים [ול]או אורחיה בהכי מה לי בחד או זה אח"ז סוף כל סוף עבדי דלא כי אורחיהו, וה"נ הכי הוי וכולם פטורים אלו דבריו, ואני אומר דל"ק מידי מתשובת מור"ם, דמור"ם שפיר מדמה זה לזה עוקר וזה מניח לפי סברתו דסובר דכדי להתחייב משום מלאכה אינו אלא כמילה שלמה דהיינו מילה ופריעה וכל כמה דלא פרע לא נתחייב משום מלאכה, ולכן לפי סברתו שפיר מדמה לזה עוקר וזה מניח דיא"א להתחייב בלא עקירה והנחה וכל אחד עביד חצי מלאכה ופטורים והכי נמי כל שלא פרע לא עביד אלא חתיכת בשר בעלמא, ועל זה בא רעהו וחקרו אריה שואג לעומתו דמה ענין זל"ו דהתם אינו חייב עד שיעשה עקירה והנחה וכו' אבל הכא אי מל ולא עשה פריעה חייב דהמלאכה לא תליא בפריעה דאפי' לא נעשה פריעה כלל חייב משום חובל יע"ש, הרי מבואר דמור"ם היה סובר דהמלאכה תלויה בנגמר מילה ולכן מדמה אותו לעקירה בלא הנחה.

והנה מצאתי ראיה ברורה לענין זה שעמדנו ממ"ש הרמב"ם בפ"ט מה"ש הלכה ד' אחד נותן האור ואחד נתן העצים וכו' כולם חייבים דכל העושה דבר מצרכי הבשול ה"ז מבשל, ופירש מהר"י ב"ד הביאו הרב כ"מ שם דמייירי שעושיין בבת אחת ומשום הכי כולם חייבים יע"ש, הרי דכל שעשו כולם בבת אחת וכל אחד עשה פעולה בפ"ע כולם חייבים דכל אחד מבשל בפ"ע הוא, ולא נרגש כלל מדין מלאכה הנעשית בין שנים דפטורים, אלא ודאי דאינו ענין זה לזה, ושוב ראיתי דגם מהרלנ"ח בסי' פ"ב עמד על דברי הרמב"ם ונרגש מההיא דשנים שעשאוה, ותירץ דלזה כיון הרמב"ם שכתב דכל העושה דבר מצרכי הבשול לא יקרא שעושה חלק מהבשול אלא הרי הוא נקרא מבשל כאלו עשה כל פעולת הבשול, והביא ראיה לזה דמוכרח הוא מע[נינו דכל] המבשל או האופה לא עשה מלאכה שלמה כל הבשול שהרי האש שהודלק ע"י אחר הוא המבשל והוא לא עשה כי אם דבר שהוא צורך בשול לבד דהיינו השימה מהבשר ההוא על הגחלים ובודאי שהוא חייב אע"פ שהדליק אחר את האור שאם תאמר לא אלא דוקא חייב כשהדליק הוא את האור ושם הבשר עליו לבשל א"כ לא ימצא שיהא אב מלאכה המבשל בלא מבקיע והתנא מנה בכלל אבות מלאכות האופה בפ"ע והמבקיע בפ"ע, אבל בהכרח המבשל חייב אע"פ שלא עשה כל הצריך לבשול שהיא הדלקת האש אלא דבר אחר ממנו שהוא מצרכי הבשול א"כ גם מי שידליק האש לעשות הבשול הרי הוא נקרא ג"כ מבשל עכ"ל, הנה דברי הרב והכרעתו לחייב לכלם שייכי ממש בנ"ד והיא היא דהנה ודאי כדי לשמר היין צריך משמרת ואיכא שתי פעולות אחד תלית המשמרת ואחד נתינת היין או השמרים לתוכה והיינו כמו הבערה ושימת הקדרה על האור, וחזינן דהמשמר בשבת אף דמצא משמרת תלויה מע"ש ונתן שמרים בתוכה חייב כדאיתא בריש תולין, וא"כ שמעינן בהדיא דאף דלא עשה כל הפעולה הוא לבדו אלא חלק ממנה חייב והיינו ממש דומיא דשימת הקדרה על האור דעשה חברו דחייב, וא"כ מינה שמעינן לנ"ד דהנותן מים לתוך המשמרת התלויה ביד חברו חייב על הנתינה לבד אף שלא עשה הוא כל הפעולה וסייעו חברו דכבר עשה הוא פעולה שלמה מצרכי הסינון וגם חברו האוחז חייב דגם הוא עשה פעולת הסינון וע"י אחיזתו מסגן המים וחייב כמו המבקיע והמשים הקדרה בבת אחת דכולם חייבים.

איברא דבדברי מהרלנ"ח יש לעמוד טובא דעם שראיתו נכונה לחיוב המשים הבשר באור שעשה חברו דחייב ואינו כסוג שנים שעשאוה מ"מ מה שלמד ממנו לחייב גם להמבקיע וכיוצא אע"ג דלא עבדי בבת אחת הוא תמוה טובא דמהר"י בירב במ"ש בדברי הרמב"ם דמייירי שעשה בבת אחת ניהא, אבל מדברי מהרלנ"ח נר' ברור דלא מייירי בהכי ומשום הכי הוצרך שיהיו נועדים יחד לעשות אור לבשל והיינו ודאי דמייירי דעשו זה אח"ז וכן מפורש בדבריו דקאמר וז"ל א"כ צריך שיסכימו כולם לעשות אותו הבשול וכו', הגע עצמך מי שנתן האור לא חשב שאחרים יעשו דבר ממה שעשו אח"כ בודאי לא יהיה חייב משום מבשל ע"כ, הרי דכתב שעשו אח"כ והיינו ודאי דמייירי בזה אח"ז והוא מוכרח דאי בבת אחת מה צורך להסכמה הרי בבת אחת עושיין ובודאי דכולם מסכימין לבשל, וכ"ז תימה לע"ד דאיך יתכן לחייב להמבקיע משום מבשל הלא כפי דבריו בואו ונחייב למי שתלה המשמרת בשבת כדי שחברו יהא משמר דומיא דהבערה כיון שהסכים עם חברו לשמר ועשה פעולת שימור וזה דבר תימה לחייב לתולה המשמרת ונסתלק הוא ובא חברו ושימר, ותו דהתופר בשבת מוכרח לעשות מחט וחוט וא"כ בואו ונחייב למי שעשה מחט כדי שחברו יתפור וכיוצא בכמה מלאכות והוא תימה רבתי, אלא ודאי הדבר ברור דכ"ז אינו אלא הכנה והזמנה בעלמא ואינו חייב אלא המשים הבשר על האור או אם מצא בשר שם והבקיע האור המבקיע חייב, ודברי הרמב"ם דכתב דכולם חייבים מייירי בעשו כולם בבת אחת כדפירש מהר"י בירב ז"ל, וכבר מהרשד"ם בא"ח סי' ג' תמה טובא בזה על מהרלנ"ח על מאי דמחייב להמבקיע

והמביא עצים תחילה ע"ש, והיינו ודאי שהבין מדבריו דמיירי בזה אח"ז אבל ודאי אם עשו כולם כאחד חייבים כיון דכל אחד עשה פעולת בשול אינו ענין לשנים שעשאוהו, וגם מהרשד"ם שם כתב דכשאנו אומרים שנים שעשאוהו מלאכה אחת שניהם פטורים היינו שעשו שניהם דבר אחד ד"מ שהיו שניהם נותנים חתיכה אחת בקדרה או שהיו שניהם נותנים קדרה על האש אבל הכא דאחד נתן המים ואחד הבשר ואחד תבלין הגם דרבים עשו פעולת בשול כולם חייבים יע"ש, והגם דלא מיירי מהרשד"ם אלא בנותן מים ובשר ותבלין דכל אחד עשה פעולת בשול בדבר אחד נר' דגם בדבר אחד חייב כאשר יהיה האופן דשניהם עושים פעולת בישול, דהא ודאי נר' פשוט דאם היה מדורה של אש ולקח ראובן המריב"די בידו ע"ג האור ובא שמעון והניח הקדרה ע"ג המריב"די שהיה ביד שמעון ונתבשל שניהם חייבים זה מצד שהניח הקדרה ע"ג האור וזה מפני שבעודו בידו נתבשלה וכבר נסתלק שמעון וא"כ ה"ה אם שניהם בבת אחת זה הניח האור וזה הקדרה שניהם חייבים וכדברי מהר"י בירב, אלא דמהרשד"ם ד[ח]קא ליה לאוקומי בהכי דברי הרמב"ם לכן פירש דלא מיירי למביא עצים ואור ודו"ק, וא"כ למדנו לנ"ד] דלכ"ע השופך מים על המשמרת שביד חברו ודאי חייב לכ"ע דהוי ממש כאלו שפך המים על המשמרת תלויה מע"ש או מחברו דחייב לכ"ע אע"ג דלא תלה הוא המשמרת וה"ה נמי משמרת שביד חברו, אחר שהוכחנו דאין צריך שיעשה כל הפעולה הוא לבדו וסני במה שעושה פעולה אחת כמו שימת הקדרה על האש או נתינת מים ע"ג משמרת תלויה וה"ה נמי ביד חברו וכן חברו חייב מצד האחזיה כמי שמחזיק המריב"דים בידו ושם חברו התבשיל דגם שניהם חייבים.

וראיתי להרב זרע אברהם שעמד על דברי הרמב"ם בס' מ"ד והביא דברי מהריב"ר ומהרלנ"ח (שבין) [שהבין] מדברי מהרלנ"ח דכוונתו לפרש בדברי הרמב"ם שעשו בבת אחת, ובזה ל"ק מה שהקשה מהרשד"ם וכו' יע"ש, ועם כי בהכרח לדחוק בדברי מהרלנ"ח דלא לימא מילתא דתמיהא מ"מ אין נר' כן מדבריו וכמו שהוכחנו לעיל, ויפה תמה מהרשד"ם עליו ודו"ק.

תו ראיתי להרב ז"א דבתחילה אחר שהביא דברי מהריב"ר דמוקי לדברי הרמב"ם בעושיין בבת אחת עכ"ז תמה עליו דלמה חייבים והלא מן הדין היה לנו לומר דכולם פטורין משום שנים שעשאוהו, ואין לומר דשאני התם שעשאוהו שנים ביחד משא"כ כאן דכל אחד עשה פעולה בפ"ע דם"ס הו"ל כמו עשה כל אחד חצי מלאכה כגון זה עוקר וזה מניח דשניהם פטורין וכו', ומצאתי להרלנ"ח שהעיר בזה וכתב דדוקא במלאכת הבשול אמרינן הכי וזה משום דא"א לעשות אותה מלאכה כי אם ע"י מלאכה אחרת דהיינו הבערה, אלא ודאי דאע"ג דלא עשה המלאכה בשלימותה דהיינו הבערה והנחת הקדרה על האש רק חצי מלאכה דהיינו הנחת הקדרה חייב ומשו"ה שניא מלאכה זו משאר מלאכות דאע"ג דבשאר מלאכות העושה חצי מלאכה פטור במלאכת הבשול חייב אע"פ שלא עשה אלא פעולה אחת מהבשול עכ"ל, הנה הרב תפס במושלם דהנחת הקדרה על האש חשיב חצי מלאכה כמו עקירה לבד או הנחה לבד, ומשום הכי הוכרח לדחוק ולומר דבשול שאני משאר מלאכות, והבין כן מדברי מהרלנ"ח דעיקר ראייתו הוא מבשול דבהכרח הוא דבשול חייב אף בחצי מלאכה, משא"כ בשאר מלאכות אינו חייב אלא במלאכה שלמה כמו עקירה והנחה זהו סברתו, ודברי הרב תמוהים בעיני טובא ולא ידענא מאי קאמר מר ומה ראה בדברי מהרלנ"ח שדעתו לחלק בין בשול לשאר מלאכות, והלא ממקום שבא מהרלנ"ח להכריח דין זה אף שלא עשה כל הפעולות הצריכות לבשול משם יש להוכיח ג"כ בשאר מלאכות, דהרי מאי דקמן במלאכת השימור הוא ממש כמו בבשול דהרי כדי לישמר שמרים או יין צריך תליית המשמרת ונתינת השמרים לתוכה ואעפ"כ היכא דמצא משמרת תלויה ונותן שמרים חייב אע"ג דלא עשה אלא פעולת הנתינה ולא התלייה, ובהכרח לומר דכיון דעשה פעולת הנתינה לתוך המשמרת חשיב מלאכה גמורה ושלמה ולא חצי מלאכה, וכמו כן מוכרח ממלאכת התפור

דאע"ג צרריך מחט וחוט וזה לא עשה אלא התפירה לבד חייב, וא"כ שמעינן דלאו דוקא בשול לבד אלא ה"ה בכל המלאכות כיוצא בזה חייב, והיינו ודאי דאין זה חשוב חצי מלאכה כמו עקירה לבד אלא פעולה זו היא היא המלאכה, ומה שקודם לזה הוא הכנה והזמנה לצורך המלאכה, משא"כ בעקירה והנחה דהיא גופה היא ההוצאה דבין עקירה ובין הנחה היא היא גוף ההוצאה, ולכן עקירה בלא הנחה הוי חצי מלאכה ואינו חייב על חצי מלאכה, ונמצא דאין לו דמיון עם עקירה או הנחה ולכן חייב בין על שימת הקדרה על האש שהבעיר חברו ובין הנתינת השמרים על משמרת תלויה וכן כל כיוצא בזה. ואה"נ דכשעושיין גם הם אלו הפעולות בבת אחד כל אחד חייב על פעולתו דומיא דבשול ושימור וכל כיוצא בזה.

ואחשבה לדעת ליתובי קצת דברי הרב זרע אברהם דיש חילוק בין הנושאים דהנה כשעושה זה אח"ז דמתחילה ראובן הדליק האש ואח"כ שמעון הניח התבשיל על האור הנה כיון דראובן אינו אלא מכין ומזמין בעלמא וכבר נסתלק משום הכי כשבא שמעון והניח התבשיל על האור נמצא הוא לבדו עשה המלאכה ואין לאחריים איתו דראובן אינו בגדר מבשל אלא מזמין בעלמא, וה"ה נמו במשמרת שתלה חברו ונסתלק אינו אלא הכנה והזמנה בעלמא, לא כן כשעשו בבת אחת ראובן ושמעון דזה הניח האש וזה הקדרה כיון דכל אחד נקרא מבשל היינו כמו שעשו שניהם הבשול והוי שנים שעשאוהו ופטורים, ולזה הוכרח הרב לומר דבשול שאני וכו' דבבת אחת חייבים.

ודקדקתי בדברי הרב וראיתי שזה מפורש בדבריו שכתב על דברי רש"י דסובר דדוקא האחרון והראשונים אינם אלא שעשו הכנות בעלמא והאחרון עשה בשלימות כל המלאכה וכשהביא האור תחילה עשה כל אחד מלאכה שלמה וע"כ כולם חייבים וזה ניחא, אבל להרמב"ם קשה ממ"נ או דלא היה לו לחייב הראשונים או דלא היה לו לחייב שום אחד מהם כיון שלפי דבריו כל אחד מהם עשה חצי מלאכה וכו' יע"ש, הנה מפורש מדבריו דדעתו כאמור דאם נחשוב למביא האור והעצים גרמא והכנה בעלמא היינו האחרון שהניח הבשר באור עשה מלאכה שלמה, אבל אם נחשוב אותם דגם הם עשו פעולת בשול או נמצא דבין כולם נתבשל הבשר וכל אחד עשה חצי מלאכה והיה ראוי לפטור את כולם.

אלא דלפי זה לא ידעתי איך נחה שקמה חקירתו בדברי מהרלנ"ח שהכריע מענין הבשול דגם בחצי מלאכה חייבים, והלא לפי דבריו ראיתו פורח באויר דנימא דמאי דחשיב התנא המבשל לא [ב] מלאכה אף דלא עשה ההבערה היינו באופן דלא עשו בבת אחת אלא חברו עשה ההבערה מקודם דבגורם רחוק הוא סובר דלכ"ע המבעיר פטור וכ"ש כשהבעיר חברו האש שלא ע"ד הבשול כלל וא"כ באופן זה משכחת לה שיהא המבשל חייב דכגון דא חשיב שעשה מלאכה שלמה כיון דהמבעיר אינו אלא מזמין בעלמא, אלא ודאי מוכרח דאם יש מקום לראית מהרלנ"ח היינו בהניח הנחה סוכרת דלעולם חשבינן הנחת הקדרה על האור חצי מלאכה כיון שלא עשה הוא ההבערה שהוא פעולת הבשול אלא ע"י אחר לא שגא קרוב לא שגא רחוק, וזוה הכריע מהרלנ"ח דודאי על פעולת הנחת הקדרה לבד חייב אף דלא עשה כל הפעולות הצריך לבשל ומינה דן דגם כל המסיעים ועושיין בבת אחת לפי מה שהבין הרב (ז"ט) [ז"א] כולם חייבים על פעולת הבשול שעשו, וא"כ הדרה קושיין לדוכותין על מה שהבין הרב דדוקא בבשול שייך דין זה ולא במלאכה אחרת דממקום שבא מהרלנ"ח להוכיח דעל פעולת הבשול חייב וחשיב כאלו עשה כל הפעולות משם יש להוכיח לשאר מלאכות כאשר יהיה האופן דעושיין בבת אחת וכגוונא דנ"ד במשמרת דשניהם חייבים.

ונר' להביא ראיה לזה ממאי דקימ"ל בפותח הדלת נגד המדורה ברוח שאינו מצויה חייב משום מבעיר כמתבאר מסוגיא דשבת דק"כ, ובב"ק ד"ם מבואר דלענין שבת כל שנעשה מחשבתו חייב

אף ע"י הרוח כמו זורה ורוח מסייעתו, ושמעינן מהכא דאף דלא עשה הוא לכדו כל הפעולה אלא הפתיחה לכד וע"י הרוח הוא הנעשה ההבערה חייב ולא אמרינן דכיון דלא עשה הוא לכדו כל הפעולה פטור כמו עקירה לכד או הנחה לכד, ואין לחלק ולומר דשאני התם דלא סייעו חברו אלא בידי שמים וכי פטרינן בעושה חצי מלאכה היינו בעושה עם חברו דהוי שנים שעשאוה, דזה ליתא דהרי בריש שבת ד"ה איתא הכנים ידו לתוך חצר חברו וקבל מי גשמים והוציא חייב, מתקף לה רבי זירא מה לי הטעינו חברו מה לי הטעינו שמים איהו לא עביד עקירה ע"כ, הרי דגם כי נעבד העקירה בידי שמים ולא סייעו אדם מעולם עכ"ז פטור דסוף סוף הוא לא עשה אלא חצי מלאכה וא"כ איך מחייבין לפותח הדלת נגד המדורה ע"י הרוח הלא אם היה אדם מנפח בניפוח ופתח הפתח כדי שיבא לו הרוח נמצא דמלאכה זו נעשה בין שנים וכמו כן ע"י הרוח דמה לי סייעו חברו מה לי סייעו הרוח, אלא ודאי מוכרחין אנו לומר דכל שעשה פעולה שלמה אף דלא עשה כל הפעולות חייב כאלו עשה כל הפעולות, וא"כ דכוותא נמי במבשל דאם עשו כולם כאחת פעולת בשול כולם חייבים, וכן בני"ד במשמרת, ואינו ענין לזה עוקר וזה מניח, ומכאן תשובה למ"ש הרב ז"א שם לדעת רש"י דסובר דגם במלאכת שבת שנים שעשאוה פטורים אלא דהוא סובר דהמביא האור ועצים אינם בכלל המבשלים ואינם אלא מסייעים בעלמא, ושאיני ההיא דזורה ורוח מסייעתו וכן בפותח הדלת משום דהוא בידי שמים ע"י הרוח ולא סייעו אדם אחר ומשו"ה חייב יע"ש ברף ג"ג ע"ב אשר מתבאר מדבריו דלרש"י אי הוו חשיבי בעושים פעולת בשול היו פטורים כולם ולא דמי לפעולת הרוח יע"ש, ולפי האמור מהש"ס דפריך מה לי הטעינו חברו מה לי הטעינו שמים א"כ אין חילוק בין זה לזה, ומכאן מוכרח דגם רש"י מודה דכל העושה פעולת בשול חייב היכא דבאו כאחת המביא האור והקדרה יחד דנמצא זה מבשל מצד שהניח האור בתבשיל וזה מבשל מצד שהניח הקדרה באור וכל אחד חייב על פעולתו, אלא דנר' דרש"י אינו מפרש דבאו כאחת אבל אם באו ממש כאחת כולם חייבים כדעת הרמב"ם, באופן דלע"ד הדבר ברור דמדין זה דבשול דכתב הרמב"ם דכולם חייבים ומהטעם שכתב מהרל"ח מפורש יוצא דהיכא שעשו בבת אחת כל אחת פעולת בשול וכיצא בני"ד במשמרת הגם דשניהם עשו פעולת בשול וסינון שניהם חייבים ול"ד לזה עוקר וזה מניח, וזה מוכרח ג"כ מההיא דפותח פתח נגד המדורה דהגם דנעשה בין שניהם כל שכל אחד עשה פעולה אחת חייבים דמה לי סייעו חברו ומה לי סייעו הרוח כדאיתא בריש שבת, ומעתה מה שהעלה הרב ז"א בנדון דידיה דהמניע הברזל להרמב"ם פטור דהוי בעושה חצי המלאכה דרוקא בבשול סובר הרמב"ם דכולם חייבים, לע"ד אחרי המ"ר מכבוד רבנותו כל זה בלתי יסוד והדבר ברור דלא שגא בשול לא שגא מלאכה, אלא דנר' לע"ד דנדון זה דמניעת הברזל גם הרמב"ם מודה דפטור דאין זה בסוג מלאכה כיון דלא בא מכחו לאש חשיב גורם בעלמא כמבעיר האש ואח"כ בא חברו ונתנו התבשיל באש דנר' דאם ראובן לקח בידו סילון וחברו שפך מים על הסילון והלכו המים לגינה מכחו ודאי חייב, אבל אם הסילון לא היה מכונן אל הגינה ואחר ששפך המים הטוהו ראובן אל הגינה אין השופך חייב כלום דאינו אלא כמזמין מים לחברו, והראיה שהביא הרב ז"א מזורה ורוח מסייעתו וכן מפותח דלת היינו דהוי ממש בבת אחת וכעין זה הוא ג"כ ההיא דאחד מביא האור ועצים בבת אחת ממש.

וא"כ מכל האמור מפורש יוצא דנ"ד בין השופך בין האוחז חייבים, וזה דומה ממש למי שלקח כלי הטריב"דים בידו ע"ג המדורה והניח חברו תבשיל על גבי הטריב"דים ונתבשל ביד חברו שמחזיק הטריב"דים בידו דכגון דא שניהם חייבים אע"ג דשניהם עשו בשול אחד וכל אחד חייב על פעולה שלו וה"ה נמי בני"ד, ודבר זה לע"ד הוא פשוט מאוד ומוסכם דהרי גם הרב ז"א מודה בסוג זה לא דמי לשנים שכתבו יחד או שהוציאו חפץ יחד דהתם שניהם עשו כאחד, משא"כ הכא דכל אחד עשה פעולה אחת וכמ"ש ג"כ מהרשד"ם, אלא דהרב ז"א בא לדמותו לעושה

עקירה בלא הנחה דהוי חצי מלאכה ודבר זה ל[ית ליה] מקום דכיון דהמשים תבשיל על האש שהבעיר חברו או הנותן מים על המשמרת תלויה חייב דחשבינן שימה זו ושפיכה זו למלאכה גמורה וכאלו עושה אותה בשלימותה, איך כשחברו הבעיר האש בבת אחת או אחז המשמרת חשבינן כאלו עושה כל אחד מחצה, והלא זה לא יתכן דפעם אחד חשבינן ליה עושה כוליה מלאכה אף דלפי האמת לא הבעיר האש ולא תלה המשמרת ופעם אחד חשבינן ליה כעושה מחצה ופמור, אלא ודאי הדבר ברור דשימת התבשיל ושפיכת המים על המשמרת חשיב מלאכה שלמה לא שניא סייעו חברו באותה שעה לא שניא מקודם.

כלל העולה מכל האמור דבין השופך ובין האוחז חייבים לכ"ע ואינו ענין לזה עוקר וזה מניח ולא לשנים שהוציאו חפץ ביחד וזה הוא מלבד כל האמור ומפורש לעיל בד"ק וא"י וז"ל.

והנה אחר שבררנו והוכחנו דדין עסק ביש ולא פליט מאיסור תורה באתי לגלויי דעתי הקצרה בעיקר חקירתנו ומה טיבו אחר דליכא היתירא מה לי שיהא איסור תורה ומה לי דרבנן, עכ"פ איסורא איכא ומה כל החרדה הזאת ואע"פ ואומר, דאנן בדידן לא ללמד על עצמו יצאתי אלא ללמד על הכלל באתי ואפרש שיחותי והוא, כי מיום כוואי אל הארץ ראיתי פה עה"ק ירוש' טוב"א מנהג פשוט לסנן המים בשבת במשמרת, ורבים מעמי הארץ עושים ממש כמעשהו בחול בלי שום שינוי, ואפי' השינוי המובא בש"ס ופוסקים דלא יעביד גומא לא זהירי כזה, כמו שראיתי בעיני את הדבר הרע הזה נעשה בכל יום שבת בקהל קדוש לעת הדרשה אשר שם רבבות אלפי ישראל ואין איש שם על לב, וצווחינן ככרוכי'א ולית דאשגח בן עד שגערתי בנויפה בקולי קולות ואמרת ל'שמש הקהל דהוא חייב סקילה בזה, ומאו נזהר לעשות הדבר בשינוי ע"י שנים אוהזין בטלית, ושוב לא היה בידי למחות מפני שגם הת"ח עושים כדבר הזה, ואומרים שכך המנהג וכבר צווחתי ע"ז דמי התיר להם לסנן במשמרת, דאפי' הרב גו"ר שכתב סמך למנהג קצת שנוהגים כן ע"י שינוי גדול לא התיר אלא בסודר ולא במשמרת, ואין ספק דכך היו נוהגים מעיקרא ונסרך מענין לענין לסנן במשמרת בבלי דעת, וכבר נתוכחתי ע"ז עם מורנו הרב הגדול סבא דמשפטים נר"ו, וכה דבר אלי האיש הדאמת כן הוא דאין היתר במשמרת אלא במטפחת שאינה מיוחדת לסינון, והעיד שכן ראה לחכמים נוזרין ומוהירין שלא לסנן במשמרת כלל אלא בסודר ומטפחת ע"י שנים או שלשה, דשנים אוהזין בסודר ואחד שופך אלו דבריו נר"ו, ויש לי חתימת ידו אצלי, ועכ"פ המנהג במקומו ואין איש שם על לב מה יעשו ישראל, ודן גרמא שבאתי לידי מידה זו לחקור דבר אי איכא איסור תורה או אינו אלא דרבנן, דאי ליכא איסור תורה אפשר להעלים עין מזה ולומר מוטב שיהיו שונגין ואל יהיו מוידין, אבל אי איכא איסור תורה חיובא רמיא להשתדל ולבטל המנהג, ובראותי שלא פליטי מאיסור תורה עלי לבי דווי איך עברי אדאורייתא ואין איש שם על לב והוא פלא, ומפני שראיתי חולקים עלי דאין בו איסור תורה ותלו עצמן בדברי רש"י שפירש דזה יכול וז"י דפטורים היינו משום דלאו אורחיה והכא נמי לאו אורחיה בחול כי אם ע"י אחד, לזה באתי להוכיח כחא דאיסורא הנר' לע"ד דמכמה צדדים לא פליט מאיסור תורה הן אלה קצות דרכי בזה.

ואגב אורחין כיון דאתא לידן האי מילתא כחם על הנייר שלא להניחו חלק, אגידה ואספרה דעתי הקצרה בעיקר הסינון בשבת ע"י סודר ומטפחת, דלדעתי הקצרה לאו שפיר למעבד הכי ובפרט בארץ ישראל דבתריה דמון גרירנא, והיתר הרב גו"ר שהתיר ו[נתן] סמך למנהג הוא הפך מרן, ואף שצדד לומר דאפשר דבשינוי גדול כ"ע מודו, נר' לע"ד דאין זה שינוי גדול אחר שהוכחנו דלסנן ע"י שנים אין זה שינוי הפוסט מאיסור תורה במשמרת, וכיון שכן גם במטפחת לא הוי שינוי גדול להתיר, דודאי [יש לגזור] דילמא אתו למעבד במשמרת כי האי גוונא ואיכא איסור תורה, ותו דמעיקרא דינא פירכא דאין בדברי הרב גו"ר כדי שביעה להתיר, ואנא זעירא עמדת על דבריו, וממקום שבא הרב להתיר משם הוכחתי האיסור ואכמ"ל, ואין להביא ראיה

מהמנהג דנר' שמנהג זה לא שיערו הראשונים, ולא היה מנהג כזה בעה"ק בדור שלפנינו שהרי עינינו הרואות להרב קמ"ר שתמה על הנהגים בשבת לשתות מים ע"י סודר שמניחין בפיו, ותמה ע"ז דהגם דמנן התיר בזה ולא חייש על איסור ליבון הא יש חולקים יע"ש, ויש גמגום רב בדבריו תן לחכם ויחכם ואכמ"ל, תא חזי מה בין דורות הראשונים לדורות אחרונים דאף דעבד כדון וכהלכה לדעת מרן הקדוש לא נחה דעתו משום דיש חולקים, אגן מה נענה בתריה דעבדי עובדא לסנן אפי' במשמרת, איך שיהיה למדנו דבזמנו לא היה היתר זה כלל לסנן [כלל] אפי' בסודר ומטפחת, וכמו כן יש ללמוד מדברי הרב מזבח אדמה ד"ג שכתב דמהר"ש הברדלה זלה"ה היה ממלא כלי גדול ופורס מפה עליו וממלא המים העולים עליה כי זה נקרא מעכב הפסולת כמ"ש מרן בסי' ש"ט דעכוב הפסולת אין זה מעין מלאכה עכ"ל יע"ש, הרי נר' דלא היה מנהג כזה להתיר לסנן במפה ע"י שנים, דאלו היה מנהג זה לא הוה שתיק הרב לבאר דלמה לא היה עושה כמנהג לסנן בין שנים או חזין בטלית, אלא ודאי דמנהג זה הוא חדש ממש, ואין להביא ראיה מהמנהג, ואגב אורחין באתי להזכיר דיש תמיהא גדולה בדברי הרבנים הללו איך דימה זה למ"ש בש"ע דנר' לע"ד אחרי ניו"ק דל"ד כלל דלא התיר הרא"ש ומרן אלא בשותה ומעכב הפסולת בשעת שתיה ממש ולא קודם כלל אפי' שבא לשתות תיכף, וזה מבואר יפה בתשובת הרא"ש והוא פלא, וכבר שאלתי לחכמים והמה ראו כן תמהו ו[תשובה] אין להם וצ"ע.

והנה מה שכתוב אצלי על תשובת הרב גו"ר בהיתר זה דסינון ע"י שינוי גדול מצאתי אותו להרב המובהק אחד היה אברהם ... כ"ג נר"ו וכתב אלי דיש היתר לסנן במטפחת ע"י שנים או חזין דאיכא תרי שינויי דהיינו ע"י מטפחת וע"י שנים או חזין, או אפי' אחד או חזו ואחד שופך ולמד כן ממה שהתירו חז"ל לבורר ביד אוכל מתוך פסולת לאלתר ועמד ופירש דהיינו טעמא משום דאיכא תרי שינויי אחד שינוי גדול דהיינו בורר ביד ואחד שינוי קטן דהיינו אוכל מתוך פסולת וכל דאיכא תרי שינויי חד גדול וחד קטן מותר וה"ה בנ"ד דהסודר הוא שינוי קטן וע"י שנים או חזין והוא האוכל מתוך פסולת מותר והאריך בזה וחתים עלה מורינו הרב נר"ו, ואנא זעירא חזרתי על דבריו ותמהתי טובא, דאיך יתכן דיהיה הטעם היתר בורר ביד מהאי טעמא והלא אי חשבינן לבורר ביד שינוי גדול איך כשהוא פסולת מתוך אוכל איכא חיוב חטאת וגם כשהוא להניח לבו ביום אפי' אוכל מת"פ חייב ואיך יתכן זה אי חשבינן ליה שינוי גדול, והוא אמר דכשהוא לבו ביום או פסולת מתוך אוכל מבטל זה לשינוי דיד ואיכא חיוב חטאת.

ואנא זעירא לא יכולתי להלום דברים אלה כאלו דאטו רבינו הרב אשי [קמ"ן] לעשות אוקימתות ולדמות מילתא למילתא ותשובת הרשב"א יוכיח שהביא הרב ב"י בסי' שכ"א דלמד מבורר ביד לקתא דסכינא אע"ג דליכא תרי שינויי, אלא עיקרן של דברים הוא דעיקר היתר בורר ביד הוא דהוי דרך אכילה דאכיל משופרי שופרי ומניח הפסולת וכל שהוא לאותה סעודה דמי לאוכל ממש שנוטל האוכל לאכול ומניח הפסולת, והארכתי בקונטרסי והוא עמד על דעתו ועשה סניגורון לדבריו ודחיק ומוקי אנפשיה, ואחר זמן זכיתי ומצאתי כדברי בשטת הר"ן כ"י לשבת דכתב משם הרא"ה דמה שהתירו בורר ביד לאלתר היינו משום דהוי דרך אכילה וכן מצאתי בשיטה כ"י להריטב"א, איך שיהיה לעת כזאת אני לא באתי לערער אלא על מה שנהגו לסנן במשמרת דאיכא איסור תורה וחייב סקילה וחיובא רמיא להשתדל בכל עז לפחות שיעשו בסודר ומטפחת שאינו מיוחד לסינון דעכ"פ ליכא איסור תורה, ואשכחן סברא בראשונים דיש מתירין בקנון ותמחוי לאלתר כמו שהביא הרב מהר"ח אולאי זצ"ל בכרכי יוסף בקונטרסי אחרון וה"ה בסודר ומשום ליבון יש לסמוך אמאן דסובר דכל דליכא טינוף לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו ומשום גזרת סחיטה כיון דהוא ע"י שנים ושלישה מדברי אהרדי, מלבד טעמים אחרים שיש בזה להנצל מחשש סחיטה, והארכתי בזה בקונטרסי וכל זה להמון העם דאי לא עבדי

חלשי ולא שמעי אבל לת"ח וירא ה' איני רואה מקום להתיר נגד מרן וגדול הפוסקים דגם בקנון ותמחוי אסור וה"ה בסודר כיון דאלו התולעים אסורים הם משום דיש לחוש שפירשו וכל דקפדי אינשי ולא שתו בחול בלא סינון אסור וכ"ש במידי דאיסורא ולא התירו אלא בדבר דאפשר לשתות בלא סינון ולא קפדי רובא דאינשי, והכא בנ"ד ליכא ס"ם להתיר התולעים דהוחזקו הבורות בתולעים ובפרט בימי הקיץ שהם לאלפים ורכבות ונראין לעין כל [נראה שחסר כאן לפנינו בכתב היד דף או יותר]. דרך בורר אלא דרך אכילה דאוכל משופריה שופריה ומניח הפסולת בתוך הקערה וכל שהוא לצורך אותה סעודה חשוב כאלו אוכל ממש ושרי ולכן פמ"א הוי מלאכה גם לאלתר דהוי דרך בורר דדרך אכילה הוא לאכול האוכל ולהניח הפסולת בקערה ומי שסובר דגם פסולת מת"א שרי לאלתר סובר דגם בזה חשיב דרך אכילה דבשעה שאדם אוכל מאכלו פעמים מוצא הפסולת ואוכל האוכל אבל בנפה וכברה אף לאלתר חייב דהוי דרך בורר ולכן בקנון ותמחוי אסור בכל גוונא דדרך בורר הוא ולא דרך אכילה דדרך אכילה אינו אלא ביד אך חיובא ליכא גם להניח דבורר לא הוי אלא או בנפה או ביד דכשבורר בכלי דרך בורר גמור הוא נפה וכברה ולא שאר כלים כמו קנון ותמחוי ולכן בקנון ותמחוי הגם דחמור מצד אחד דאפי' לאלתר אסור מ"מ קיל מצד אחר דחיובא ליכא גם להניח וכמו כן ביד הגם דהוי מלאכה גמורה וחייב מ"מ לאלתר הוי דרך אכילה כשהוא אוכל מתוך פסולת ומותר.

שוב ראיתי שדברים הללו נאמרו מפי גדול המורים הרשב"א ז"ל והר"ן ז"ל והביאו הרב ב"י בס' ש"כ דלמד מדין בורר ביד לאלתר דמותר לפורם סילקא בסכין לאלתר, והמסתכל יפה בדברי הרשב"א יבין דבר לאשורו דהכל היא משום דהוי דרך אכילה כאמור ואין כאן סרך מלאכה כלל, ומתוך דבריו מבואר סתירת יסוד זה שהניח מר דלפי יסודו איך למד הרשב"א והר"ן דין חותך סילקא או דין בורר ביד שאני התם דאיכא שינוי גמור, אלא ודאי גר' דאין הטעם משום דאיכא תרי שינויי ולא משום דאיכא שינוי גמור אלא כדפרישית והכל ניחא בס"ד.

ומעתה חל עלי חובת ביאור ממה שהביא הרב הפוסק מדברי הרב ש"ל שהביא הרב ב"י בס' ש"כ דנר' לכאורה דסובר דטעמא דבורר ביד הוי משום שינוי גמור ולא עוד אלא דמקל מפי להתיר בחד שינוי גמור ומזה יצא לדון בדבר חדש הרב הפוסק דלדבריו גם במשמרת אי עבד שינוי גמור שרי, ואחרי המחילה כמה דבריו פלאים בעיני דנר' פשוט דמשמר כזה ע"י שנים אוחזין במשמרת איכא חיוב טמאת והוא חשיב לה שינוי גמור להתיר לדעת הרב ש"ל וגם אשור נלוה עמו להטור דמשמע ליה דמתיר בחד שינוי לבד גבי כותש פלפלין בקתא דסכינא לבד וגם שהוא מתיר גבי בורר ביד גם פמ"א וכ"ז תימה לע"ד.

והנה אציגה לפניך דברי הרב ש"ל שהביא הרב ב"י ז"ל וכתב בש"ל איכא דקשיא ליה כיון דבדרכו חייב משום טוחן ע"י שינוי להוי פטור אבל אסור, תשו', קתא דסכינא הוי שינוי גמור דבין מדוך של אבן למדוך של עץ הוי שינוי כדאיתא בפ"ק דביצה וקתא דסכינא הוי שינוי גמור ולכך מותר לכתחילה כדאמרינן גבי בורר בנפה וכברה חייב בקנון ותמחוי דהוי שינוי פטור אבל אסור ביד דהוי שינוי גמור מותר לכתחילה עכ"ל, והנה אמת דפשט דברי הרב ש"ל מבהיל את הרעיון דאי ביד חשיב שינוי גמור איך חייב כשבורר להניח ומאי שנא מכותב בשמאל ומוציא כלאחר ידו דפטור, ותו דבקתא דסכינא אף להניח פטור ולמה בכורר חייב אי מדמינן לשינוי גמור, ותו דלמה גבי קנון ותמחוי ליכא חיובא כשהוא להניח דאי ביד איכא חיובא אף דהוי שינוי גמור כ"ש בקנון ותמחוי, ותו דאיך מותר לגמרי ע"י שינוי זה דבורר ביד וכי עדיף שינוי זה מכותב בפיו וברגלו ויונק בפיו דפטור אבל אסור.

וראיתי להרב הפוסק שהקשה כן דמאי שנא מכותב ותיריך שני תירוצים, והתירוץ ראשון כבר ראו הוא נר"ו דכותב בפיו ורגל הוא משנה ערוכה דפטור אבל אסור ואותי ציוה להעביר הקולמוס בכתיבתו, והתירוץ השני דרוקא לצורך שבת התירו בשנינו גמור משא"כ בכותב וכיוצא גם זה אחר המחילה לא נהירא דהרי במוציא בפיו דשנינו דפטור אבל אסור בכל גוונא הוא אפי' לצורך היום ולא התירו אלא לצורך מילה, ותו יונק בפיו צורך היום הוא ומצטער ולא התירו אלא לחולה כמו גונג וכיוצא, ותו דמלשון הרב ש"ל נר' דאין חילוק דהא עיקר קושייתו שהקשה להוי פטור אבל אסור בשנינו היינו ודאי ממאי דשנינו בכותב ומוציא דע"י שינוי פטור אבל אסור ובכל אלה איכא שינוי גמור דאסור וא"כ הוה ליה להרב ש"ל להשיב דכיון דאיכא שינוי גמור שרי לצורך שבת דזה עיקר התירוץ ואך העלים עיקר תירוצו [ממנן] דאי מטעם זה התירו למה לא התירו לצורך שבת גם בשנינו שאינו גמור דגם בזה ליכא איסור תורה, ואי הו"ל אסור משום גזרה שמא יעשה כדרכו ויתחייב ג"כ בעושה בשנינו יש לחוש לזה כל זה היה קשה לי בתחילת ההשקפה.

ואולם בתר ההתישבות ראיתי דל"ד דודאי מודה הרב ש"ל דבורר להניח הוי בורר גמור כדרכו וליכא שינוי כלל ומשום הכי חייב מה"ת וזה פשוט וברור אין מי שיכחיש בזה, אך בורר לאלתר דחשיב דרך אכילה ולא דרך בורר כלל בזה הוא דסובר הרב דחשיב דרך שינוי והיה ראוי לאסור משום גזרה דש[מא] יעשה בנפה וכברה דאיכא חיוב גם לאלתר וכמו כן בדיכת פלפלין בקתא דסכינא דחשיב שינוי [הוי] להו לאסור משום גזרה שמא יעשה במדוך דאיכא איסור תורה דומיא דכותב ומוציא בשנינו דאסור מדרבנן וזו היתה קושיית הרב בנימין למה אינו אסור מדרבנן ולזה תריץ יתיב דזה חשיב שינוי גמור וכו', ונר' פשוט דאין כוונתו לומר דמצד השינוי הוא דחשיב שינוי גדול ומותר דאדרבה כותב ברגל ויונק בפיו כבהמה הוי יותר שינוי גדול ואעפ"כ אסור מדרבנן משום גזרה, אך נר' דכוונתו הוא דיש כאן שני הדרגות והוא דבין מדוך של אבן למדוך של עץ הוי שינוי ובין מדוך לקתא דסכינא הוי שינוי אחר והיינו דקרי ליה שינוי גמור בגדר הכלים וכל כי האי מילתא דאיכא שינוי גמור בזה לא חשו לשמא יבא לפגוע באיסור תורה לעשות במדוך של אבן וכן בבורר ודו"ק, ולכן ל"ק מכותב ומוציא דאף דעביד שינוי גמור לא מהני להתיר לכתחילה דמה יושענו להיות השינוי גדול או קטן הא יש לחוש שמא יבא לפגוע באיסור תורה לעשות כי אורחיה זה נר' לע"ד ליישב דברי הרב ש"ל דלא לימא מילתא דתמיהא.

ומעתה נר' דמעולם לא עלה על דעת הרב ש"ל להתיר בקתא דסכינא לכד על המכתשת אלא ע"ג השולחן או על הקערה וכיוצא דכגון דא דלא יש לא מדוך ולא מדוכה כלל חשבינן ליה שינוי גמור ולא חיישינן שמא יבא לפגוע באיסור תורה, אבל כשיש לפנינו מדוכה קרוב הדבר להכשל באיסור תורה ולא חשיב שינוי גמור להתיר וגרע טפי ממדוך של עץ ונמצא דגם הרב ש"ל קאי כדעת הרמב"ם דתרתו בעינן קתא דסכינא וקערה, וכן נר' דאפי' הרב מ"א שרצה לפרש בדעת הרמב"ם דסגי באחד קתא או קערה לא נסתייע מדברי הש"ל אלא נסתייע מדברי האגור שהביא הרב ב"י דכתב קתא או קערה יע"ש דודאי בדברי הש"ל אין ברירה ואדרבה טפי משמע דתרתו בעי להיות שינוי גמור וקתא דסכינא דנקט לישנא דש"ס נקט ואף בלשון האגור שכתב קתא או קערה כבר פירש דבריו הרב מטה יהודה דר"ל שכותש בקערה ע"ג דבר אחר דומיא דקתא דסכינא ודבריו ברורים דודאי אין מקום להתיר כלל במכתשת דהא חזינן דחו"ל חששו לאסור בכמה דברים אפי' בשנינו גדול ואך יתכן להתיר במכתשת דקרוב הדבר יותר להכשל באיסור תורה, וכן הסכימו רבני האחרונים דתרתו בעינן ודלא כהרב מ"א וממילא בין תבין דמ"ש הטור קתא דסכינא לישנא דש"ס נקט וה"ה דבעינן נמי קערה ואין להקשות דהא הרב ש"ל הביא ראיה מבורר ביד דחשיב שינוי גמור והתם ליכא אלא חד שינוי וקרי ליה שינוי גמור, דכבר נתבאר בכונת הרב ש"ל דאין הטעם משום תרי שינויי אלא עיקר טעמו הוא דבאופן השינוי איכא שני

הדרגות ומצד זה חשיב ליה שינוי נמי וא"כ גם כבורר ביד הוי כן כאמור ולכן בקנן ותמחוי או במדוך של עץ דהוי שינוי שאינו גמור אף אם יעשה עוד שינוי אחר גדול כגון שיעשה ברגלו וכיוצא אסור דאין הדבר תלוי במהות השינוי אלא במהות הכלי שעושה המלאכה וא"כ דבר הלמד מענינו לנ"ד דהוי [אולי דהאין] מסנן במשמרת או בסודר אפי' שיעשה שינוי גדול בהם אינו מועיל להתיר זהו הנר' לע"ד נכון וברור בכוננת הרב ש"ל.

ותדע דהא האחרונים הסכימו דתרתיה בעינן קתא דסכינא וקערה ואין גם אחד שהבין מדברי הש"ל דסובר דסגי באחד, וע"פ הדברים האלה הנה מקום איתי להסכים דברי הש"ל עם דברי הרשב"א שהביא הרב ב"י שם דלכאורה נראים רחוקים זה מזה, דהנה הרשב"א למד מדין בורר לאלתר דמותר לפרום סילקא לאלתר דמותר, ולפי דברי הש"ל ל"ד כלל דשאני התם דאיכא שינוי גמור משא"כ בחיתוך סילקא בס[כין] דליכא שום שינוי ואורחיה בכך א"כ גם לאלתר אסור והוא חייב או לפחות נדמה אותו ל[נפה] דפטור אבל אסור וחזינן להרב ב"י דכתב דליכא מאן דפליג על הרשב"א ולכאורה הש"ל פליג, ונר' דלק"מ דעיקר לימוד הרשב"א שלמד מבורר היינו דאשכחן דמידי דאיכא חיוב חטאת ומלאכה גמורה לכו ביום עכ"ז לאלתר מותר משום דהוי דרך אכילה ול"ד למלאכה וא"כ מסתברא ליה להרשב"א דפריים סילקא דחשיב ליה הש"ס מלאכה וחייב והיינו להניח אבל לאלתר הוי דרך אכילה ולא הוי דרך מלאכה כלל, ובוה ניחא דגם הרב ש"ל מודה כאמור אלא דעכ"פ לכשיהא מותר לגמרי דומיא דבורר נר' מדברי הש"ל דאין ללמוד מהתם משום דהתם הוי שינוי גמור מנפה לקנן ומקנן ליד מה דלא שייך כן בחיתוך סילקא ולא גרע מקנן, ונר' דיש לחלק דגם הש"ל מודה דבחיתוך סילקא אף אי לא שייך לומר דהוי שינוי גמור מותר דבורר אי לאו טעמא דשינוי גמור היה אסור משום גזרה דנפה וכברה דאפי' לאלתר חייב אבל ה[כ]א בסילקא למאי ניחוש לאסור מדרבנן וכיון דלאלתר לא הוי מלאכה שרי גם מדרבנן דאין לחוש שיכא לפגוע באיסור תורה, מה נאמר דיש לחוש שמא יעשה להניח הא ודאי לא חשו בהכי דהא גם כבורר לא חשו לזה זהו הנר' לע"ד להסכים דעת הרשב"א עם הש"ל.

ועכ"פ זכינו לדון דאין שום ראייה מדברי הרב ש"ל להתיר לסנן בשינוי גמור וכ"ש דנר' דסינן ע"י שנים לא חשיב שינוי לא גדול ולא קטן ובמשמרת איכא חיוב חטאת ובסודר אסור מדרבנן ואין היתר אלא לשתות במפה כמ"ש הרא"ש בתשובה ור"ל? מה שכתבו לקיים המנהג ולהתיר לסנן בסודר ע"י שנים אני בעניתי לא ראיתי שום סרך ראייה, ועיין בס' שכ"ח בענין חולה שאין בו סכנה אי שרי לעשות איסור דרבנן ע"י שינוי שנחלקו הפוסקים בזה ואפי' מאן דשרי ע"י שינוי אינו אלא לחולה ולא לברי ולא חזינן מאן דמפליג בין שינוי קטן לשינוי גדול ובין שינוי אחד לתרי שינויי אלא אלא מאן דאוסר אוסר בכל גוונא ומאן דמתיר אינו אלא לחולה, והיטב אשר דיבר הרב גו"ד בס' ח"י דאין לדמות מילתא למילתא להתיר בשינוי מה דלא מצינו בהדיא שהתירו ע"י שינוי כ"ש הכא דאדרבה מצינו דאסרו גם ע"י שינוי דלא עביד גומא.

והגם דהרב גו"ד בכלל ג' כתב סמוכין דרבנן להתיר בשינוי גדול, לע"ד נר' דאין בדבריו כדי סמיכה, ולע"ד דבריו קשים לשמוע וכבר הארכתי על דבריו ואכתוב כאן בקיצור, תחילת דבר הוליד מחלוקת בין הפוסקים דפליגי אי שרי לסנן בשינוי גם ביין עכור לגמרי והבין כן מדברי הרב שה"ג הוא תימה לע"ד דהרב שה"ג לא מיירי בעכור לגמרי דהא צרף גם להר"ן עם המתירין, והר"ן לא מיירי בעכור לגמרי אלא בעכור קצת דאפשר לשתות[ו] בלא סינון אבל בעכור לגמרי דלא משתתי כלל אסור גם בסודר יע"ש בהר"ן, וא"כ מ[וכח] דהרב שה"ג מיירי בעכור קצת וא"כ נפל היסוד ולא עוד אלא שהוא עזר כנגדו דמוכר[ח] דהשה"ג הבין מדברי הטור כמו שהבין הרב ב"י דהטור לא מיירי בעכור לגמרי שהרי ציר[ף] דעת הטור והר"ן יחד דמתירין ביין עכור והיינו ודאי עכור קצת ולא הביא שום פלוגתא [בוה] דיש מתירין גם בעכור

לגמרי, וכן מבואר עוד ממה שסיים הרב שה"ג דלפי דברי הרשב"א המימוני לא פליג עם שאר פוסקים, והמוכן מדבריו דלפי דברי הרשב"א דמפרש יין עכור וכו' גם הרמב"ם שכתב יין שאין בו שמרים ר"ל עכור ולכן לא התיר אלא בסודרין אבל בצלול ה"נ דמתיר גם במשמרת והו המוכן מדבריו, הגם שהם דברים תמוהים דמה נתחדש לו מדברי הרשב"א יותר מהר"ן, דגם הר"ן פירש כן במתניתין, ותו דאיך יתכן לפרש כן בעד הרמב"ם דהא קאמר ג"כ מים צלולין ואעפ"כ לא התיר במשמרת ומוכרח דגם יין דנקט מיירי בצלול, ותו דכן כתב בהדיא בפ' כ"א מה"ש, ושוב ראיתי שכבר תמה עליו הרב צרור החיים בפ"ח מה"ש, איך שיהיה למדנו דהרב שה"ג היה רוצה להשוות דעת הרמב"ם לדעת הפוסקים ע"פ דברי הרשב"א, והרשב"א מיירי בעכור קצת דראוי לשתותו בלא סינון וכדברי הר"ן כמפורש בהדיא בחידושו פ' תולין, אבל בעכור לגמרי גם הוא אוסר בסודרים כהר"ן, ומעתה מאחר דלא אשכחן מאן דמתיר בעכור לגמרי מהיכי תיתי לפרש בדעת הטור פירוש כזה דמתיר הטור גם בעכור לגמרי, והא דהטור כתב כן משם הרא"ש ומה מצא בדברי הרא"ש לפרש כן דהרא"ש לא הביא אלא המשנה והגמרא כצורתה אלא ודאי מוכח דכוונתו כמו שפירש הרב ב"י, ותו דמתשובת הרא"ש שהביא הרב ב"י מפורש יוצא דאוסר בעכור לגמרי גם בסודר דלא התיר אלא לשתות ע"י מפה ומשם באר"ה דאפי' ע"י שינוי גדול אסור כמו שהוכחנו לעיל, וא"כ הן נסתר מחמתו כל היסוד שהניח הרב גו"ר אחרי המ' [חילה] הראויה אליו.

כלל העולה חיפשתי על כל הצדדין וצדי צדדין ולא מצאתי שום צד היתר לסנן ע"י שינוי לא גדול ולא קטן וכ"ש ע"י שנים אוזוין דכגון דא במשמרת איכא איסור תורה ובסודר איסור דרבנן וזלע"ה.

ועתה אמת אגיד שלחתי שני הפסקים ביד מה"ר הגדול נר"ו, ואחר שנה תמימה האיר וזרח תשובת רב כהנא נר"ו מחזיק דבריו הראשונים דוקא בהיתר שנים אוזוין בסודר דשרי, וחתים עלה מוריני הרב דבסודר ע"י שנים מותר ככל דברי הרב הפוסק, אבל לא במשמ[רת] אלו דבריו נר"ו, ואני לא שלחתי את ידי להחזיר לו תשובה אחר שכבר הודו במודים דרבנן דבמשמרת ליכא שום היתר, וע"י סודר בלאו הכי יש קצת סמך ממ"ש הרב ברכי יוסף בסי' שיי"ט בקונטרס אחרון שם דיש סוכרים דבקנון ותמחוי לאלתר מותר יע"ש, ולדעתם ה"ה בסודר ומשום סחיטה כיון שהוא ע"י שנים אין לחוש ככתוב אצלי באורך, ומשום דרך ליבון הא יש סוכרים דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו אלא בכגד שיש לכלוך, אבל דא עקא שעם שמוריני הרב נר"ו אמר בפה מלא דע"י המשמרת ליכא היתר וגם העיד דמעולם היו נוהרין ומוחין שלא לעשות במשמרת, עכ"ז היום עושין הדבר בפומבי כמשמ[רת] מי ביחיד כמעשהו בחול ומי ע"י שנים וחוששני להם מחטאת וכל העם בשגגה.

ובעיקר היתר הסינון בסודר בין שנים, הגם שראיתי מה שהשיב רב כהנא אחד היה אברהם נר"ו וחתים עלה מוריני הרב נר"ו, אני בעניי נתגדל לי תמיהתי בראות תשובתו דעל עיק[ר] היסוד שכתבתי בתחילה לא השיב כלום, והוא על מה שהוכחתי דבסינון אין חילוק בין פסול[ת] מת"א לאוכל מת"פ, וגם מה שתמתי על עיקר היסוד שבנה דבא זה ובטל זה לא השיב כלום, והכי קאמר מר דאינו יכול להאריך על כל קוין וקוין, ואף לפרטים שהשיב כבר השבתי על דבריו הלא הוא כמוס עמדי ואין צורך להאריך אחר שזיכני ה' ומצאתי הדבר מפורש בחידושי כ"י לראשונים הר"ן כ"י והריטב"א כ"י לא הריטב"א שהוא בדפוס, ושם נאמר דמה שהתירו בורר ביד היינו משום שהוא דרך אכילה כאשר כתבתי אני הצ' הפך היסוד שיסד הרב הפוסק וז"ב [זוה ברור] ותל"מ [ותו לא מיד].

הצ' רפאל קאלומארו

חידושי תורה

הגאון רבי משה יעקב בוראק זצ"ל

מגדולי רבני קנדה, רב קהילת בית יעקב

ואב"ד בטורונטו, קנדה

נולד בב' אדר תרפ"ב בעיר סקאלט שבגליציה לאביו הרה"ח ר' אליעזר ליבער ז"ל, שהיה מחשובי חסידי הוסיאטין, בשנת תרפ"ח היגר עם משפחתו לקנדה.

היה תלמידו המובהק של הגאון רבי יעקב יצחק רודרמן זצ"ל, ראש ישיבת נר ישראל בבולטימור, שאף התבטא פעם עליו: שלא זכה לעוד תלמיד כמוהו. גם היה תלמידו המובהק של הגאון רבי מיכאל פארשלאגר זצ"ל, בעל 'תורת מיכאל' תלמיד ה'אבני נזר', שהיה גאון מופלג הבקי בכל חדרי תורה.

נודע בבקיאותו בש"ס ובפוסקים ובדרשותיו הגלהבות, פעל רבות למען הרבצת התורה והיראה, ופעל רבות בעד הכלל והפרט, היה דרשן בחסד עליון, פה מפיק מרגליות והיה דבריו נשמעים ומשפיעים בכל מקום.

שימש מגיל עשרים כרבנות ובדיינות במספר קהילות במשך כשישים שנה, בהם בעיר פילדלפיה שבארה"ב ועשרות בשנים בקהילת בית יעקב בטורונטו, כמו כן היה אב"ד בבית דינו של הגאון רבי גדליה פעלדער זצ"ל בעל 'יסודי ישרון' בטורונטו שבקנדה. נפטר בד' סיון תש"ע ונטמן בבני ברק ליד מחותנו הגה"ק מאוז'רוב חנצ'ין.

אכילת בשר חי ביום כיפור

דתמוה קצת מה שהרמב"ם העתיק אכל בשר צלי במלח, ולכאורה משמע מזה דבשר חי לא הוי אוכלא אלא דבאמת אי אפשר לומר כן מסוגיא דשבת דף קכ"ח והעתיקה הרמב"ם פרק כ"ו מהלכות שבת ובשו"ע סימן ש"ח עי"ש בסעיף ל"א במ"ב ובבה"ל ועיין בפר"ח שם בד"ה אומצא וצ"ע."

והנה חקירת המשנה ברורה נמצאת גם כן בדברי הגאון רבי יעקב יוקב עטלינגער ז"ל בשו"ת בנין ציון סימן ל"ה, וזה לשונו: "ראיתי לחקור מי שאכל ביום הכיפורים ככותבת בשר חי, אם חייב עליו. ולכאורה יש ראייה דפטור, דהרי כלל אמרו במתניתין דיומא (פ"א, א') אכל אוכלין שאינן ראוין לאכילה פטור, ובפסחים (כ"ד, ב') אמרינן

א. מחלוקת המשנה ברורה והבנין ציון

באכילת בשר חי

השולחן ערוך (או"ח סימן תרי"ב סעיף ו') כותב "אכל אוכלים שאינם ראויים לאכילה, או שאכל אכילה גסה, כגון מיד על אכילה שאכל ערב יום הכפורים עד שקץ במזונו, פטור". והמשנה ברורה בביאור הלכה יצא בחקירה, וזה לשונו: "ולענין בשר חי לכאורה פשוט שחייב שיש בני אדם אוכלים אותו וכן מבואר בסוגיין (יומא פ', ב') דקאמר אכל אומצא במלחא מצטרף ואומצא היינו בשר חי, וכן מצאתי לרבינו מנוח שהעתיק בזה פירוש רש"י דאומצא הוא בשר חי (ולפנינו ברש"י לא נמצא) אלא

ל"ה, ב') אמרו יין משמח וסעיד. ושואלת הגמרא אם כן, איך הדין "אי קבע עלויה סעודתיה מאי, א"ל לכשיבא אליהו ויאמר אי הויה קביעותא (אז יברך ברכת המזון על היין) השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם".

לא רק במילי דברכות משתמשים חז"ל בסברא הנ"ל; אף לפטרו באיסור חמץ שמעינן ליה. באכילת כותח הבבלי לפטרו מעונש אכילת החמץ שבו, הפטור בא מפני שצריך לאכול הרבה כותח להתחייב על שיעור חמץ שבו, ולרוב בני אדם אי אפשר לעשות כן מפני חריפות המאכל. אמנם לו יצויר שבא אדם ואכל כל הכותח כהרף עין, מה דינו, על זה אמרו בגמרא (פסחים מ"ד, א') אי בעינא קשריף וקאכיל ליה, בטלה דעתיה אצל כל אדם".

גם במקום שיש חיוב מיתה על האכילה קיים כלל זה. למשל, זר שאכל תרומה במזיד, חייב עליה מיתה. אבל אמרו בגמרא (מנחות ע', א') "ואי גחין ואכל, בטלה דעתו אצל כל אדם" ואינו חייב מיתה במזיד, ולא חומש בשוגג.

גם בעניני טהרות עומד כלל זה: דאיתא בגמרא (נדה ס"ב, ב') "דם הנדה ודאי, מעביר עליו ז' סמנין ומבטלו. ואמאי, הא דם נדה הוא, אלמא בקפידא תליא מילתא". ופירש רש"י ז"ל "ואפילו לא עבר, הרי הוא בטל, וטהור הוא, הואיל ואין אדם מקפיד עליו אחר העברת הסמנין, מדאזל לה חזותא". ובתוספות (שם ד"ה אלמא) הקשו: "וא"ת אם כן מה צורך בהעברת סמנים כיון דמבטלו בלבו סגי, וי"ל דבטלה דעתו אצל כל אדם אם יבטלנו בלא שבעה סממנים".

מכל זה נתברר דאף אם יעשה אדם אחד שלא כמנהג העולם, ואפילו אם בני עיר אחת, או בני מדינה אחת יעשו כן, אין זה נחשב לכלום, כל זמן שרובא דעלמא אין עושין כן. אם כן, בני אדם האוכלים בשר חי אינם מן הישוב והואיל דהתוספות אמרו שרק בשר עוף אפשר לאכול חי.

אכל חלב חי פטור, וכתבו התוספות והא דאמר בחולין (ק"ב, ב') אכל צפור טהורה בחייה בכל שהוא, במיתתה בכזית, שאני עוף שהוא רך וחזי לאומצא, וחשיב כדרך הנאתן עכ"ל, הרי שרק בשר עוף שהוא רך מקרי חזי לאכילה כשהוא חי משא"כ בשר בהמה חי".

נמצא, דיש מחלוקת בין המשנה ברורה ובין שו"ת בנין ציון, וזה האחרון הביא ראיה לדבריו שלא הביאה המשנה ברורה. אילו הביא לנו רק הגמרא "אכל חלב חי פטור" היינו אומרים דאינו ראייה, דדוקא חלב אי אפשר לאכול חי, אבל בשר אפשר לאכול חי. אבל אחרי שהביא דברי התוספות, אנו רואין דרק בשר עוף אפשר לאכול חי.

ב. קושיא דבטלה דעתו אצל כל אדם

והנה מה שכתב בעל משנה ברורה באכילת בשר חי דהוי אכילה כדרכו "דיש בני אדם אוכלים אותו" מאוד תמוה לי. מה הראיה מאותם האנשים, הכי הם רובא דעלמא, והרי כשאמרו בגמרא (שבת צ"ב, א') "אמר רב משום רבי חייא: המוציא משאוי בשבת על ראשו חייב חטאת, שכן אנשי הוצל עושין כן" שואלת הגמרא, "ואנשי הוצל רובא דעלמא", ומתוך טענה זו נפסק להלכה בגמרא שם "המוציא משוי על ראשו פטור, ואת"ל אנשי הוצל עושין כן, בטלה דעתן אצל כל אדם", מזה אנו רואים, דאף כשרבים עושים דבר משונה, אומרים עליהם דבטלה דעתן אצל כל אדם. ולדברי התוספות (שם ע"ב ד"ה ואת"ל) "משמע דעל אתרא נמי אמר דבטלה דעתן, וכן בריש בכל מערבין (עירובין כ"ח, א') פריך ובבל הוי רובא דעלמא, וכן בתר הכי פריך ופרסאי הוי רובא דעלמא". אם כן, אף אם היה מדינה ששם אוכלים בשר חי בלי בישול, אפשר לומר עליהם בטלה דעתן. כל שכן כאן, שרק איזה יחידים אוכלים בשר חי, ובטלה דעתן.

סברא זו דבדרכי החיים אנו הולכים אחר הרוב, איתן מושבה. שהרי בגמרא (ברכות

יתחייב על אכילת אומצא כזה משום יום הכיפורים, הרי הוא אוכלין שאינן ראויין לאכילה, לזה נקט דקאכל נהמא שדרך לאוכלה עם אומצא כנראה בחולין (ק"ז, ב' תוספות ד"ה בלם), והחיוב הוא משום הלחם, מכל זה היה נלענ"ד דאוכל בשר בהמה חי בלא מלח ביום הכיפורים פטור".

ומה שהמשנה ברורה הביא ראייה ממה דאמרין בגמרא (יומא פ', ב') "אכל אומצא במלחא מצטרף" אין הבנין ציון רואה מזה קושיא לשטנו, חדא, "דיש לומר דהתם איירי באומצא דעוף דרכיך שלא רצה להשמיענו אלא דמלח אף דלאו בר אכילה הוא מצטרף לאומצא", ועוד, "ע"י מלח שנחשב כרותח נעשה ראוי לאכילה קצת".

ומה דהמשנה ברורה תמה על הרמב"ם שהעתיק הגמרא הנ"ל דיומא בלשון "אכל בשר צלי במלח" אין זה תמוה. גם רש"י (חולין נ"ט, א' ד"ה באומצא) מבאר המלה "אומצא" באופן זה: "אינו צלי כל כך בתנור, אלא מולחו מאוד וצולוהו כל דהו על הגחלים". וכן כתב רש"י גם על הגמרא (שם ק"ז, ב' ד"ה בלם) "בלים אומצא ואכיל", וזה לשונו: "ולוי נראה בלם ליה אומצא לשון הטמנה בגחלים".

ד. ראיות שאכילת בשר חי

נקראת אכילה כדרכה ודחייתם

א) הגאון רבי יהודה אסאד ז"ל בשו"ת יהודה יעלה (חלק יו"ד סימן קכ) מביא ראייה דבבשר חי יש אכילה כדרכו, וזה לשונו: "בפסחים (ע"א, א') פריך אמתניתין דסוכה, השמחה שמונה (היינו דאוכלין שלמי שמחה כל שמונה ימי החג) חל יו"ט ראשון להיות בשבת מאי איכא למימר (הרי אז אי אפשר לבשלו או לצלותו), ומשני אמר רב הונא בריה דרב יהודה משמחו בשעירי הרגלים. אמר רבא שתי תשובות בדבר, חד, דשעירי הרגלים חי נאכלין צלי אין נאכלין, ושמחה בחי ליכא. ועוד, כהנים אוכלין וישראל במה

ג. ראיות הבנין

ציון ודחיית ראית המשנה ברורה

נשוב עוד פעם לדברי שו"ת בנין ציון. הנה המשנה ברורה אמר דבגמרא שבת דף קכ"ח אנו רואים דאוכלים בשר חי, בא הבנין ציון ומוכיח מאותו מקום להיפך, וזה לשונו: "וכן מוכח ממה דאמרין שבת (דף קכ"ח) שאני בר אווזא דחזי לאומצא, ופירש רש"י כשהוא חי אוכלין אותו בלי מלח הרי בפירוש דרק בר אווזא דרכיך קרי ליה רב חסדא שם חזי לאומצא אבל שאר בשר לא, שהרי אסר לטלטל בשר תפל, וזה על כרחך משום דלרוב בני אדם לא חזי לאכילה, שהרי מה דחזי לאחד מותר בטלטול בשבת לאחר, שישראל מותר לטלטל תרומה כיון דחזי לכהן, ואע"פ כן חשיב רב חסדא בשר תפל לא חזי, והיינו על כרחך משום דמי שאוכל אותו חי באומצא בטלה דעתו אצל כל אדם, וא"כ ודאי לענין יום הכיפורים מקרי אוכל שאינו ראוי לאכילה ופטור".¹

הגאון בנין ציון בסימן הנ"ל מביא עוד שתי ראיות שאכילת בשר חי נחשבת אכילה שלא כדרכו.

א) הרי "קרא התנא במנחות (צ"ט, ב') להבבליים שאכלו שעיר ביום הכיפורים בשבת חי, שדעתם יפה, אף שמסתמא אכלו אותו במלח". מתוך שבחן ומתוך כינוין אנו רואים דעת חז"ל שאין זו אכילה משובחת.

ב) מה דאמרין בכריתות (ז', א') כרת דיומא לרבי דסבירא ליה דיום הכפורים בכל שעתא ושעתא מכפר אפילו בלא שב היכי משכחת לה, ומשני דילמא בהדי דקאכל נהמא חנקתיה אומצא ומית דלא הוי ליה שהות בימא דלכפר ליה. וקשה דלמאי צריך בהדי דקאכיל נהמא חנקתיה אומצא, ולא אמר בקיצור דחנקתיה אומצא ומית, היינו כיון דאומצא הוא בשר חי שלא נתרכך ע"י בישול ומלח הוא דבר קשה ודרך להחנק בו יותר מבשאר מאכלים, אבל קשה האיך

שדעתו יפה שורפה חיה" (עבודה זרה פרק ב' הלכה ז'). ולא רק במקום אחד, כמו שנראה להלן.

ה) כזה נמצא בדעת תורה הגהות לאורח חיים להגאון מהרש"ם שמביא לנו דברי ירושלמי (עירובין פרק ג' הלכה א'): "בשר מליח מערבין בו, בשר חי מערבין בו, דתנינן הבבליים אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה". הרי לנו קבוצה של ראיות דאכילת בשר חי מיקרי אכילה כדרכה.

אמנם כל הני ראיות אפשר להקשות עליהם, מה בכך, הרי ראינו לעיל מתוך כמה גמרות דמה שעושים אפילו קבוצת אנשים לא מיקרי כדרכו ואף אם כהנים "בבליים" אוכלים בשר חי, יש להקשות כלשון הגמרא "ובבל הוי רובא דעלמא", מדוע לא נאמר עליהם דבטלה דעתם אצל כל אדם. אמנם לענין עירוב חשוב הדבר שיש כהנים בבליים האוכלים בשר חי, דבערוב לא בעינן שיהיה ראוי לכל אדם, כמו שאמרו במשנה (עירובין כו, ב) "מערבין לנזיר ביין, ולישראל בתרומה", והובאו הדברים להלכה בטור (אורח חיים סימן שפ"ו) במילים הללו: "ומשתתפין אפילו באוכל שאינו ראוי לו, אם ראוי לשום אדם". אבל לחייבו על אכילת בשר חי ביום הכפורים אי אפשר, כל זמן שאין רוב בני אדם אוכלים באופן זה.

עוד יש להקשת על כל הראיות מן "הבבלים" ושאר הכהנים. הרי בכל אלו המקומות מדובר דוקא בבשר עז, ולא בבשר בהמה גסה. ואם הבבליים אכלו שעיר כשהבשר עדיין לא נתבשל, אין מזה ראייה שאפשר לאכול בשר חי מבהמה גסה. דילמא שאני שעיר שהוא רך, אבל בשר בהמה גסה, כגון בשר שור, אי אפשר לאכול כשלא נתבשל, כמו שנאמר בגמרא (שבת מ"ב, ב') "דאמר רב נחמן צריכא מילחא בישולא, כבישרא דתורא".

אף דבעל מנחת חינוך לא סבירא ליה חילוק זה, הרבה מגדולי האחרונים הרגישו דיש לחלק ביניהם. על הראיה מן אכילת הבבליים העיר בעל ציון ירושלים (על

שמחים. וז"ל רש"י ועוד נהי נמי דיש שמחה בבשר חי הרי חטאות אין נאכלות אלא לכהנים וכו' וא"כ לרב הונא וגם לרבא לחד סברא אפילו שמחה איכא בחי, ואילו הוי שלא כדרך אכילתו לא שייך לומר ביה שמחה. ואפילו לסברת רבא דאין שמחה בחי, משמע נמי שמחה הוא דליכא, אבל כדרך אכילתו מיהא הויא".

ב) גם הגאון מנחת חינוך (מצוה שי"ג ד"ה עוד צריך) בונה בנין על ראייה זה. וזה לשונו: "אך גם החוש יגיד זה, דרך משל, אם אוכל כזית נבלה חייב, בין מבושל בין חי, דהוי דרך אכילה, כמבואר בפסחים פרק אלו דברים דחי אינו יוצא משום שמחה, נראה דוקא שמחה אינו יוצא אבל הוי כדרך אכילתו".

ג) ראייה נוספת אפשר להביא מהגמרא (מנחות צ"ט, ב') שכשחל יום הכיפורים בערב שבת, "שעיר של יום הכפורים נאכל לערב, והבבליים אוכלין אותו כשהוא חי, מפני שדעתן יפה". מזה אנו רואים דאכילת בשר חי הוי אכילה כדרכה. אבל, הבט נא וראה: רק הבבליים אכלו אותו. שאר הכהנים לא היה דעתן יפה, ולא היו יכולים לאכול חי.

ד) כדברים הללו נמצא בירושלמי (פאה פרק ח' הלכה ד'), והגאון ר' יוסף ענגל ז"ל מביאם בגליוני הש"ס שלו: "בשר חי (האם מערבין בו) תנינן הבבליין אוכלין אותו כשהוא חי, מפני שדעתן מקולקלת". אמנם, כאן בירושלמי יש שינוי מלשון הבבלי. בבבלי נאמר שדעתן יפה על הבבליים; ובירושלמי נאמר שדעתן מקולקלת. ואם האוכל בשר חי דעתו מקולקלת, אין זה אכילה. הפני משה, בפירושו העיר בזה, ומסיים, "ומיהת אשכחן דאיכא דאכלי חי ולפיכך מערבין בו". לכאורה אפשר לומר דביטוי 'הבבלי' הוא בלשון "סגי נהורא" וקתני "לישנא מעליא", ומה שקורא הירושלמי "דעתן מקולקלת" קורא הבבלי בלישנא מעליא "דעתן יפה". אבל אי אפשר לומר כן, דגם בירושלמי נמצא הביטוי "כהן

לבשלו, ואתי עשה דאכילת קדשים שלא ימעט באכילתו, ודוחה עשה דלמשחה לגדולה. אך היכי דאפשר במבושל נראה דאסור לאכלו חי כיון דיש שהות עוד לילה ויום".

על פי הדברים האלו נראה לי לתרץ קושית התוספות (מנחות ק', א' ד"ה ששונאים) שהקשו בענין הבבליים מדוע מזכירים אותם לגנאי, הא מצוה קא עבדו שלא יבא לידי נותר. ותירצו, דהטעם הוא "לפי שהרגילו עצמם כמו כן לאוכלם חיים אף בכל השנים, דמחזי כרעבתנותא". אבל מדברי מהרש"ק הדבר פשוט, שעברו בזה על "למשחה לגדולה" ולפיכך מזכירים אותם לגנאי, וכמו שאמר רב חסדא (חולין קל"ב, ב'): "מתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי, ואין נאכלות אלא בחרדל, מאי טעמא, אמר קרא למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים".

הגאון מהרי"ז יאסקאוויטש ז"ל מביא שיטות שסוברות שאף בשבת לא אכלו הכהנים בשר חי משעירי הרגלים. רבינו חננאל אומר בפסחים (שם) "אוכלין אותו חי פירוש בשר נא". ומפרש מהרי"ז את דבריו "דאיך אפשר לקיים מצות אכילת קדשים באכילת בשר חי דהוי שלא כדרך אכילתו וכו', ועל כן פירש דהוי אוכלין [נא], והיינו שהיו מבשלין מקצת בישול שלא יהיה כמאכל בן דרוסאי דפטור מן התורה, ואם דאסור אבל בזה י"ל דמצות אכילת קדשים דוחה, וזה כוונת הגמרא חי נאכלין כלומר נא דגם נא נקרא חי". עוד הוא מביא מחידושי המאירי לביצה דסובר דקרבתנות שקבוע להם זמן "גם הבישול היה דוחה שבת" ומסיים: "ועיינן עוד בקרן אורה במנחות ריש פרק ר' ישמעאל והדברים עתיקים".

הגאון הנ"ל העיר מהירושלמי (ראש השנה פרק א' הלכה א') שמקשה קושית גמרא דילן ומתרצים "בכהנים בשעיר". וקשה על דברי ירושלמי הא שמחה בחי ליכא. מזה מוכח דגם הירושלמי סובר

הירושלמי עירובין הנ"ל דף י"ט): "דצ"ע בזה, די"ל דשאני שעיר שהוא רך", גם הביא את דברי מגן אברהם סימן ש"ח ס"ק נ"ו שחילק כן להלכה, ודברי קרבן נתנאל בגמרא שבת דף ס"ג שחולק על בעל מגן אברהם בזה. כזה נמצא גם בספר ים של שלמה (חולין פרק א' סימן ל'): "אבל בישראל לחולה בשבת מותר לבריא, דאף בין השמשות היה ראוי לכוס, וכגון בר אוזא דחזי לאומצא וכו', ואפילו אם תמצא בני אדם שאוכלין בשר חי ע"י הדחק, מ"מ מן הסתם לאו שמיה אכילה".

אף דאין "רבנותא למחשב גברי", בפוסקים יש רבותא למנותם. גם רבי יוסף ענגל ז"ל שואל איך אפשר ללמוד מאכילת שעיר שבשרו רך, לשאר בהמות שידוע שבשרם קשה בלי בישול. גם המהרש"ם (גילוי דעת יו"ד סימן ס"ה ס"ק י"ג ד"ה ובמק"א) סובר "דאין דרך לאכול בשר חי באומצא דסתמא לא חזי לאכול באומצא וכו' אבל בבשר עוף דחזי לאומצא וכדמוכח בש"ס דשבת הנ"ל (דף קכ"ח) דמחלק בין בשר בהמה לעוף". הרי לפנינו חבל נביאים האומרים ברור שאין אוכלים בשר חי.

ה. אכילת בשר חי בקדשים

ולכאורה יש להסתפק, אף שאין בודקין מן המזבח ולמעלה, אם הני כהני לא עברו על איזה דין כשאכלו שעיר חי בלי בישול. ומה דמספקא לי, היה ברור לו להגאון ר' יעקב זאב יאסקוויטש ז"ל שהקשה בספרו אמבוהא דספרי על ספרי זוטא פרשת פנחס (עמוד 499) "לכאורה אינו מובן דאיך היה מותר לאכול חי, הא לא הוי למשחה לגדולה (כדרך שהמלכים אוכלים)". ועל גליון הספר, כתיבת ידו של הגאון רבי אברהם צבי הירש זילבערשטיין ז"ל בעל קרנות המזבח, שהיה רב בטאראנטא הרבה שנים כתוב, "עיינן בגדי יו"ט דפי הספר דף ע"ד". וכאשר עיינתי, מצאתי שרבי שלמה קלוגער ז"ל הקשה (שם) וז"ל: "והנה אף דמפורש בפסחים דף ע"א דשעירי רגלים נאכלין חיים, היינו אם חל בשבת דאי אפשר

חיוב באכילת קדשים לאכלם "כדרך שהמלכים אוכלים", אם כן לא טוב ולא נאה לאכול בשר חי. רק, "ההכרח לא יגונה", ואם אין אופן אחר, בדלית ברירה יאכלו אותו חי, ונאמר סברת מהר"ש קלוגר בספרו בגדי יום טוב (ביצה דף ע"ד מדפי הספר) "דיבא עשה דאכילת קדשים שלא ימעט באכילתו ודוחה עשה דלמשחה לגדולה אך היכי דאפשר במבושל נראה דאסור לאכלו חי", על זה באה טענתו של בעל הלכות קטנות, הרי אפשר לקיים שניהם, אם מותר לבשל הבשר על ידי זכוכית מגדלת המרכוז קרני השמש למקום אחד להחם ולבשל. ועל זה באה מסקנתו דאסור לעשות בישול זה ביום כיפור, ואם כן היו מוכרחין לאכלו חי.

ו. ראיות דאכילת בשר חי אינו נקרא אכילה כדרכה

על פסקו של בעל משנה ברורה דאכילת בשר חי נקרא אכילה כדרכו, קשה לי עוד כמה קושיות:

(א) הרי בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תצ"ח סעיף ו') נפסק "בהמה מסוכנת שירא שמא תמות, והוא אכל כבר ואין צריך לה, אסור לשחטה אלא אם כן יש שהות ביום כדי לאכול ממנה כזית צלי מבעוד יום", הרי דבעי צליה, ואף שבמשנה (ביצה כ"ה, א') מצינו שרבי עקיבא אמר דמותר לשחטה אם נשאר זמן לאכול "אפילו כזית חי מבית טביחתה", אבל להלכה נפסק דלא כרבי עקיבא, ובעינן זמן לאכלו צלי. אם כן, הרי ברור לפנינו דאכילת בשר חי לא שמה אכילה. אחרי חיפוש מצאתי שכבר העיר מזה בעל צפנת פענח על הרמב"ם.

ולכאורה היה אפשר לתרץ שיש חילוק בין בשר חי בחול, ובין בשר חי ביום טוב, דשאני בשר חי ביום טוב, דאין דרך בני אדם לאכלו ביום טוב, הואיל ויש להם הרבה

כרבינו חננאל דהיה שם קצת בישול. גם הגאון ר' נחום וויידענפעלד ז"ל בשו"ת חזון נחום (פרפר ל"ח) הקשה שיש סתירה בין הירושלמי ובין גמרא דילן בענין זה, ומתרץ על פי דברי הקרן אורה מנחות דף ס"ג שכתב "דבישול חטאות ציבור הותר בשבת, כמו הקטר חלבים ואימורים דהוי מצוה"². נמצא דהוא סובר בשיטת הירושלמי דהואיל ולא נזכר שהכהנים אכלו בשר חי, מוכח שאכלו אותו מבושל.

על ידי קושיות מהרש"ק, ובעל אמבוהא דספרי, ובעל שו"ת חזון נחום, הבנתי דבר אחד מתורת מהר"י חגיז ז"ל בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סימן קפ"ט) שטוען שכשחל יום כיפור בערב שבת היה להכהנים לאכלו מבושל באופן המותר, שהרי המבשל בחמה בשבת פטור, ואם כן היה אפשר לבשלו על ידי זכוכית בעוד שהחמה זורחת, (דמותר להכין מיום הכפורים לשבת כדתנן במסכת שבת דף קי"ג ע"א), ואם כן "כיון שאין שבות במקדש, למה לא היו מבשלים שעיר של יום הכפורים בהמצאה זו, גם מצאתי להם דרך אחרת לשום חבל ארוך כשיעור יום, ראשו אחד דלוק ואחד כרוך על העצים". ועונה המהר"ם חגיז דלא הותר שבות במקדש אלא בדבר שהוא צורך קרבן. והגאון רבי יהושע אהרנברג ז"ל בשו"ת דבר יהושע (ח"א סימן צ"ח אות א') פלפל בדברים נעימים על קושייתו.

בהשקפה ראשונה לא הבנתי, מדוע דואג בעל הלכות קטנות לכהנים הבבליים שיהיה אפשר להכין בעבורם בשר מבושל על ידי העמדת זכוכית להביא להם חום החמה לבשל הבשר, הרי "הבבליים" אכלו בשר חי לא רק במוצאי יום כיפור, הם אכלו גם שעירי הרגלים בלי בישול, ואם אפשר לאכול בשר חי, ובפרט בשר שעיר הרך, יאכלו ענוים וישבעו; ולמה לנו להעמיד זכוכית במקדש כדי לבשל להם הבשר. אבל אחרי שהגדולים שהזכרנו מעוררים לנו שיש

2 ושם בפרפר ל"ז הקשה גם הוא על הגמרא פסחים דף ע"א דגם מצות אכילת קדשים אינו מקיים בבשר חי דבעינן למשחה.

דאמר קרא והבשר, לרבות עצים ולבונה דלאו בני אכילה נינהו, ואפילו הכי רבינהו קרא. ופירש רש"י "דחיבת הקדש מכשרתם לשוינהו אוכלא ואע"ג דהני לאו בני אכילה נינהו", היינו דלוקה על אכילת לבונה טמאה אף על גב דלאו דבר אכילה היא, כמו שנאמר בגמרא (מנחות ק"א, א'): "חיבת הקודש משוי להו אוכלא".

הלכה זו נפסקה ברמב"ם (הלכות פסולי המוקדשים פרק י"ח הלכה י"ב): "אדם טהור שאכל כזית מקדשים שנטמאו לוקה, שנאמר והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, והוא הדין לשאר קרבנות שאם אכל כזית מלבונת המנחה שנטמאה אחר שנתקדשה בכלי לוקה". מזה נתברר לנו דלבונה שאינה מאכל אדם, ולא שייך בה לשון אכילה, מכל מקום על ידי חיבת הקודש נחשבת למאכל אדם, ולוקין על אכילתה. ומה היא לבונה, ומה עושים בה, ראה במשנה (ביצה כ"ב, ב') "ומניחין את המוגמר ביום טוב" וביאר לן רש"י דמוגמר היא לבונה שנותנים על גבי גחלים. הרי דמוגמר הוא ולא מאכל. ואם תאמר, דבאמת לבונה היא מאכל אדם שהרי מצינו בגמרא (סנהדרין מ"ג, א') "אמר ר' חייא בר רב אשי אמר רב חסדא היוצא ליהרג משקיין אותו קורט של לבונה בכוס של יין כדי שתטרף דעתו", הרי דמאכל אדם הוא, דשייך לשתותו ושתיה בכלל אכילה. אין לומר כן, חדא, "קורט" לבונה היא רק משהו, ושונה הדבר לאכול משהו מדבר שאינו ראוי לאכילה, מלאכול ממנו כזית שלם. ועוד, דכאן נתערב הקורט לבונה בכוס של יין, והיין מחליקו בגרונו, אבל לאכול כזית לבונה אינו דרך בני אדם, ורק משום חיבת הקודש נחשב למאכל.

אמנם הרמב"ם דחה דבר אחד שנאמר בגמרא לענין חיבת הקודש, שהרי בגמרא שהזכרנו לעיל איתא שלוקה גם על אכילת עצים שנטמאו, והרמב"ם השמיט דינו של זה האדם האוכל העצים. בספר זבחי אפרים על מסכת זבחים (דף ע"ג מדפי הספר) כתב על זה: "ומה שהשמיט שם עצים, הוא

בשר מלבדו משום שמחת יום טוב. אם כן, אפשר דכל השנה נחשב אכילת בשר חי אכילה כדרכה, אבל לא כן ביום טוב שיש לכל אחד מישראל הרבה בשר לאכול. אך בתוספות דחו סברא זו במקום אחר (ביצה ל"ג, א' ד"ה ושו"ד), וזה לשונם: "וכי משום שאינו אוכל מהן הוו מוקצין, אם כן היכי מטלטלין בשר חי דחזי לכוס במסכת שבת (דף קכ"ח) הא אינו אוכל מהם משום שיש לו הרבה לאכול".

ב) עוד קשה לי על המשנה ברורה. כל חילו בא מגמרא שבת הנ"ל דמשם נראה דבשר חי נאכל כדרכו כמו שהיא חי. הרי בירושלמי (סנהדרין פרק ה' הלכה ב') נאמר על בן סורר ומורה "אינו חייב עד שיאכלנו מהובהב. אכלו חי כלב הוא אכלו מבושל בר נש הוא". וכן העיר מהר"י ענגל בגליוני הש"ס שלו על גמרא דשבת הנ"ל.

ג) וכן אמרו בבבלי (סנהדרין ע', א'): "אכל בשר חי אינו נעשה בן סורר ומורה". וכתב היד רמ"ה שם: "אכל בשר חי ממש, ושתה יין חי ממש, אינו נעשה בן סורר ומורה דכיון דלית ליה הנאה מיניה, לא מימשך". ותמיה לי על בעל מרגליות הים ז"ל שתמיד הוא מביא לנו דברי יד רמ"ה וכאן לא הביאם. אכן העיר מגמרא פסחים דף ע"א "שמחה בחי ליכא", היינו דמיקרי אכילה כדרכה רק שאין בה שמחה, וכאן לגבי בן סורר ומורה דאין זה הדרך לאכול בשר כלל.

ז. בקדשים אומרים גם בבשר חי

חיבת הקודש משוי להו אוכלא

האי גמרא דמסכת פסחים דף ע"א, הואיל ואתא לידן נעיין בדבריהם. מהך גמרא מביא מהר"י אסאד ראיתו, וכן בעל מנחת חינוך, דאכילת בשר חי מיקרי אכילה. וקשיא לי הרי חולין מקדשים לא ילפינן, ומדוע לא נאמר שאני קדשים, שחיבת הקודש משוי להו אוכלא, כמו שאמרו בגמרא (זבחים ל"ד, א') "אמר אביי, מחלוקת בטומאת הגוף, אבל בטומאת בשר דברי הכל לוקה,

ע"ו שיש לו טעם אחר לחייב האוכל בשר חי ביום כפור, ומובאים דבריו בשו"ת בנין ציון. השאגת אריה סובר דהא דקיי"ל בפרק כל שעה (פסחים כ"ד, ב') כל האיסורים שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן, וטעמא משום דאכילה כתיב בהו, והא וודאי גבי יום הכפורים דלא כתיב ביה אכילה, אלא כל הנפש אשר לא תעונה (ויקרא כ"ג, כ"ט) אפילו אם אכלן שלא כדרך אכילתן כגון אוכל חלב חי כדאמרינן התם, וכל שכן בשר בהמה חי כמו שכתבו התוספות שם (ד"ה פרט) אפילו הכי חייב משום לא תעונה. ובפרק בתרא דיומא (פ', ב') לא פטרינן אלא באוכל אכילה גסה ביום הכפורים משום דכתיב אשר לא תעונה פרט למזיק, אבל שלא כדרך אכילתן דאינו מזיק הא וודאי חייב. אם כן אכילת בשר בלי בישול, כיון שלא יזיק לו, מחויב על אכילתו. עיין שם בדבריו הנעמיים. אמנם בשו"ת בנין ציון חולק עליו.

וקשה לי על דברי השאגת אריה כמה קושיות:

(א) אמרינן בגמרא (יומא פ"א, ב') "כס פלפלי ביומא דכיפורא פטור, כס זנגבילא ביומא דכפורי פטור", וכתב רש"י ז"ל, "אין זה יישוב הדעת שאין זה דרך אכילתו". וכן נפסק בשולחן ערוך (סימן תרי"ב סעיף ח') "כס (פירוש שכסס ופצע אותם בשיניו) פלפלי או זנגבילא אם הם יבשים פטור דלא חזי לאכילה ואם הם רטובים חייב".³ נמצא כאן מפורש דהפטור בא מכח אכילה שלא כדרכה, ולא מכח היזק לגופו על ידי אכילתן.

(ב) אמרינן בגמרא (יבמות מ', א'): "אכילה גסה מי שמה אכילה, והאמר ר"ל האוכל אכילה גסה ביום הכיפורים פטור מלא תעונה". ולפי השאגת אריה מה שואלת הגמרא מי שמה אכילה, הרי לדבריו ביום הכיפורים אין נפקא מינה אם שמה אכילה

משום דסבר ליה דלא שייך בעצים אכילה כלל וגרועים מלבונה. ומה דנתרבו עצים לענין טומאה הוא דנפסלו מדאורייתא ע"י טומאה להביאן לקרבן".

האמת היא דפעמים נמצא לשון אכילה על דבר שאינו מאכל אדם, בגמרא (שבת קי"ג, ב') איתא "בעא מיניה רבי מרבי ישמעאל ברבי יוסי, מהו לאכול אדמה בשבת, אמר לו וכי בחול מי הותרה, שאני אומר אף בחול אסור מפני שהוא מלקה (מזיק)". לכאורה נראה מזה דאדמה נקראת מאכל אדם. אבל כד נעיין ברש"י נראה דזה שאוכל, או רוצה לאכול עפר בשבת, אינו עושה מחמת תאבון לאכילת עפר; הוא מבקש רפואה למחלתו, וכשאומרים לו שאכילת עפר תביא לו הרפואה הוא מוכן לאכול עפר, אף שיש שם חשש נזק מאכילה זו. ואף שנמצא שם בגמרא "אמר רבי אמי כל האוכל מעפרה של בבל, כאילו אוכל מבשר אבותיו", לעומת זה אמרו (שבועות כ"ד, א') "שבועה שלא אוכל, ואכל עפר, פטור" ופירש רש"י ז"ל "עפר, שאין ראוי לאכילה".

סוף דבר, לבונה אינה ראויה לאכילה, אבל "חיבת הקודש" עושה לבונה לדבר מאכל. אם כן, בשעירי הרגלים ובשעיר של יום הכפורים אף שהבבליים אוכלים אותו חי, אין מזה ראייה דבשר חי נחשב ראוי לאכילה. דאפשר דבשר חי מיקרי אינו ראוי לאכילה, ובשעירי הרגלים דאוכלים אותו חי, חיבת הקודש משוי אותו לאוכל. השעירים הללו הם קדשים, ואם כן שייך לומר עליהם את דברי הגמרא "חיבת הקודש משוי להו אוכלא", והכנהים אכלו את הבשר חי מחמת חיבת הקודש.

ה. חילוק השאגת אריה ביום כפור והקושיות עליו

אמנם קיים תנא דמסייע לו להמשנה ברורה, והוא בעל שו"ת שאגת אריה בסימן

3 מה שפירש "כס" שכסס ופצע אותו בשיניו, לא הבנתי מדוע נשתנה כאן הפירוש ממה שפירש באו"ח סימן ר"ח, סעיף ז', "הכוסס פירוש האוכל, ועוד חזון למועד.

ה) הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פי"ד הלכה י') כותב: "כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאתן, חוץ מבישר בחלב וכלאי הכרם שלא נאמר בהם אכילה". ואם נאמר כדברי השאגת אריה דביום כפור מחויב על אכילה בכל אופן שאוכל, כל זמן שאינו ניזוק מן האכילה, היה לו להרמב"ם להוסיף כאן דאף ביום הכפורים יהיה מחויב על אכילה שלא כדרך הנאתן הואיל ולא כתיב ביה "אכילה" כי אם "לא תעונה". מתוך זה נראה לענ"ד דהרמב"ם לא סובר חילוק זה.

ו) הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך (או"ח סימן תרי"ב סעיף ו'), "אכל אוכלים שאינם ראויים לאכילה, או שאכל אכילה גסה וכו' פטור", הרי דערבינהו ותנינהו ביחד, הדברים שאינם ראויים לאכילה עם הדברים המזיקים לו; מזה אנו רואים שגם השולחן ערוך לא מסתבר ליה לעשות העיקר מן ה"לא תעונה", רק דגם ביום הכיפורים אינו מחויב על אכילת דבר שלא כדרכו.

ז) בגמרא (בבא קמא ל"ד, ב') אמרינן: "וכי מועד למה יוצא להחמיר עליו או להקל עליו, הוי אומר להחמיר עליו. ומה מועד אינו משלם אלא מה שהזיק, תם הקל לא כל שכן". היינו דהואיל והתורה כתבה דין מועד להחמיר, אי אפשר על ידי איזו סברא להחמיר בתם יותר ממועד. וכן הסברא כאן גבי אכילת יום כפור, התורה אסרה לנו אכילה ביום הכיפורים, באמרה "כי כל הנפש אשר לא תעונה וכו' ונכרתה", הרי שהתורה שינתה בלשונה ולא השתמשה בלשון אכילה כלל. על ידי שינוי זה באה התורה להקל עלינו, שאם היה כתוב לשון של "אכילה" היה חיוב כרת להאדם האוכל "כזית" ביום הכיפורים, אבל עכשיו שנכתב בלשון "לא תעונה" אינו מחויב כרת רק האוכל שיעור גדול מכזית, דהיינו "ככותבת". נמצא שהתורה יצאה בלשון זה להקל ולא להחמיר. ואיך לומד השאגת

או שאין שמה אכילה, רק העיקר הוא אם יש כאן עינוי או לא, ואיך שייך זה ללשון מי שמה אכילה; אמנם יש שינוי בין לשון הגמרא ביומא ולשון הגמרא ביבמות בענין זה. בגמרא יומא אמרינן, האוכל אכילה גסה ביום הכיפורים פטור, מאי טעמא אשר לא תעונה כתיב, פרט למזיק. ברם בגמרא יבמות לא נזכרו המילים פרט למזיק. אבל רש"י בפירושו הוסיף "שאף זה עינוי הוא שמזיק את עצמו". אמנם על הגמרא שהזכרנו מקודם: כס פלפלי וכו' פטור, כתב רש"י שאין זה ישוב הדעת שאין זה דרך אכילתו, ולא פירש שבאכילה זו מזיק את עצמו. וממילא העיקר הוא שם אכילה. ודברים תמוהים נמצאו כאן בפירוש רבינו אברהם מן ההר"ה שכתב: "אבל אוכל איסורין אכילה גסה ודאי מחייב דהאי דפטור ביום הכפורים וכו' אבל במאי שהזהירה תורה על אכילתם, ודאי בשום אכילה אמר רחמנא, וכבר אכלם ומחייב".

ג) אמרינן בגמרא (יומא שם), "שתה ציר או מוריים פטור; הא חומץ חייב וכו', אימר דאמרי אנא חי, מזוג מי אמרי". המאירי מבאר הענין כך: "מזג חומץ ושתאו חייב כרת שהרי מיישב את הדעת. אבל חומץ חי הרי הוא בכלל הדברים שאינם ראויים ופטור אפילו שתה הרבה מהם, שכל שאינו ראוי אינו מיישב את הדעת אף בשיעור גדול". הרי אנו רואים דאף דלא נאמר כאן שהחומץ מזיק לו, מכל מקום הוא פטור מפני שאינו ראוי לאכילה.

ד) הרמב"ם (הלכות שביית עשור פ"ב הלכה ה') פוסק: "אכל אוכלים שאינן ראויין למאכל אדם, כגון עשבים המרים או שרפים הבאושין או ששתה משקין שאינן ראויין לשתייה כגון ציר ומוריים וחומץ חי הרי זה פטור מן הכרת אבל מכין אותו מכת מרדות". הרי שגם הוא לא אומר שפטור משום שמזיקין אותו, אלא דפטור מחמת שאינם ראויין לאכילה.

כדרך אכילתו ביום שני של התענית, לא נכון לתקן לעשות כן לכתחילה.

(י) אבל בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה תליתאה ח"א סימן ת"ב, דף פ"א) יצא לחלוק על יסודו של השאגת אריה שכתב לחייב על אכילה שלא כדרכה כיון דלא כתיב ביה "אכילה", ובכלאי הכרם דלא כתיב "אכילה" מחייבין בגמרא על שלא כדרך אכילתו. על זה חלק בדברים הללו: "דכל הטעם דבכלאי הכרם חייב אף שלא כדרך אכילתו הוא משום דלא כתיב ביה אכילה, ולפי זה ביום הכיפורים דלא מצי כתיב אכילה כדאמר ריש לקיש בדף פ"א (ע"א) דהרי אכילה בכזית וביום הכיפורים הוא בככותבת, א"כ אין ראייה ממה דלא כתיב אכילה, וא"כ שוב פטור שלא כדרך אכילתו".

(יא) גם מדברי הטור נראה ברור שאינו סובר דיש איסור לאכול אכילה שלא כדרכה ביום הכפורים, שהרי כתב (סימן תרי"ב) "אכל מדבר שאינו ראוי לאכילה כתב אבי העזרי דאפילו איסורא ליכא". ואף דיש לפלפל בעצם דעתו של הטור, הרי יש לנו דברי אבי העזרי.

(יב) גם מדברי מהרש"ל בחכמת שלמה (שבועות כ"ג, ב' בתוספות ד"ה ומוקי לה) נראה דאינו סובר כסברת השאגת אריה, שכתב דלרבי שמעון דסבירא ליה כל שהוא למכות "הוא הדין דמחייב שלא כדרך הנאתן". וההסבר בדברי המהרש"ל הוא, דאם מחויב על אכילת כל שהוא, הרי באכילה שלא כדרך הנאתו יש הנאה כל שהוא לכל הפחות ולכן חייב. אם כן, גבי יום כפור דחייב רק בשיעור גדול של ככותבת, איך אפשר לחייבו על אכילה שלא כדרך הנאתו.

(יג) אמרינן בגמרא (יומא פ"ב, א') "עוברא שהריחה בשר קודש, או בשר חזיר, תוחבין לה כוש ברוטב. אם נתישבה דעתה מוטב, ואם לאו מאכילין אותה רוטב". וצריך להבין, איך אפשר לומר "אם נתישבה דעתה מוטב", חדא, אין ישוב הדעת ביום

אריה להחמיר עלינו לחייב על אכילה שלא כדרכה מתוך הכתוב הבא להקל עלינו. מפסוק זה, "כי כל הנפש אשר לא תעונה וכו' ונכרתה" אין אנו למדים שמחויב כרת אם עובר על שאר עינוין, שהרי אין חיוב כרת על מניעת העינוי רק באכילה ושתייה, ובהם צריכים שיעורא רבא, ולא שיעורא זוטא, ואיך נחייבו על אכילה שלא כדרכה.

(ח) אמרו בגמרא (ברכות ל"ה, ב') "שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ, היכי דמי, אילימא דקא שתי ליה משתה, אזוקי מזיק ליה". וכתב רש"י על זה ד"ה אוזוקי מזיק - לגופיה ואין זו אכילה שטעונה ברכה, דגבי ברכה ואכלת כתיב". הרי למדנו מזה יסוד דאכילה המזקת לא שמה אכילה. ועוד אמרו שם בגמרא, "השותה שמן של תרומה, משלם את הקרן ואינו משלם את החומש" וכתב רש"י על זה: "דגבי חומש אכילה כתיב ואיש כי יאכל קדש בשגגה (ויקרא כ"ב, י"ד) פרט למזיק". אם כן, בא ונבין את הדרשה שדרשו "אשר לא תעונה פרט למזיק". מהיכן דרשו חכמים בפסוק זה פרט למזיק, הרי לא נאמר כאן לשון אכילה. אלא בהכרח שאנו אומרים כעין "חסורי מחסרא והכי קתני", והנפש אשר לא תעונה - אלא תאכל ותשתה - ונכרתה, ועל זה בא הדרש "פרט למזיק" דהיינו כי תאכל פרט למזיק. הרי שגם ביום הכפורים דורשים כאילו שנאמר לשון אכילה, ואם כן נתמעט גם אכילה שלא כדרכה.

(ט) אמנם ראיתי בספר פרדס יוסף (פרשת אחרי, דף ר"ג) שמביא ראייה לדברי השאגת אריה מהירושלמי בפ"א מחלה שמקשה למה לא תקנו שני ימים ליום כפור כמו שתקנו יום טוב שני של גליות, ותירצו דהוי סכנה. וקשה על תירוץ זה, הרי אפשר לאכול שלא כדרך אכילה ביום השני ולא יבוא לידי סכנה ולא יעבור על אכילה ביום כפור. הרי מזה ראייה לדברי השאגת אריה דביום הכפורים אף שלא כדרך הנאתו אסור. ולדידי נראה שאין מזה ראייה, דלאו משנת חסידים היא לתקן תענית לשני ימים, ולתקן שיאכלו שלא

וכו' ויתישב בזה קושי הצל"ח דליתני גם כן יום הכפורים דלוקה גם משום יום הכיפורים, דיש לומר דגם משום יום הכיפורים אין לוקים שלא כדרך אכילתו ודלא כהגאון בעל שאגת אריה ז"ל בהלכות יום הכיפורים". ובאמת לא נתברר דעת השאגת אריה בענין אכילת גיד הנשה ביום הכפורים, הואיל שנפסק בשו"ע (יורה דעה סימן ס"ה סעיף ט') "גופו של גיד אינו אלא כעץ שאין בו טעם ואעפ"כ אוסרתו תורה". אבל ביום כפור הרי בעינן יתובי דעתא, ואם כן, האם אפשר לחייב על אכילת עץ.

היוצא לנו שדבריו של בעל השאגת אריה הם קשי ההבנה לגדולי עולם, ולכן לא פסקו כמותו, ותורה היא וללומדה אנו צריכים.

ט. חילוק בין בשר עוף לבשר בהמה

אחר כל זה, נשארה לנו עיקר ראיתו של החפץ חיים ז"ל מדברי הגמרא (שבת קכ"ח, א'): "איתמר, בשר מליח - מותר לטלטלו בשבת. בשר תפל - רב הונא אמר מותר לטלטלו, ורב חסדא אמר אסור לטלטלו וכו', (ומקשינן בגמרא) רב חסדא אמר אסור לטלטלו, והא רב יצחק בר אמי איקלע לבי רב חסדא, וחזא ההוא בר אוזא דהוה קא מטלטלו ליה משמשא לטולא, ואמר רב חסדא חסרון כיס קא חזינן הכא, שאני בר אווזא דחזי לאומצא". ונפסק להלכה בשולחן ערוך (או"ח סימן ש"ח סעיף ל"א): "בשר חי אפילו תפל שאינו מלוח כלל, מותר לטלטלו, משום דחזי לאומצא".

ובאמת יש להקשות על דברי השולחן ערוך: הרי בגמרא אמרו דרק בר אווזא חזי לאומצא, ולא כל בשר חי. וכבר עמד על זה בעל הדרישה (שם אות י"ג). והב"ח כתב: "גם בשולחן ערוך כתב דטעם דבשר חי דשרי הוא משום דחזי לאומצא, נמשך אחר מה שכתב כאן [בב"י] וליתא". והמגן אברהם (ס"ק נ"ו) מחלק בין בשר יונה ובר אווזא שהם רכין וחזו לאומצא, לבשר בהמה דלא חזי. והביאור הלכה חולק על המגן אברהם. נמצא דכאן עיקר השאלה שאנו דנין בה. אם תעמוד המסקנה דכל בשר, בין רך

התענית כי אם באכילת כותבת; ועוד, אם נתישבה דעתה על ידי דבר מועט, מדוע לא תתחייב על אכילה זו. אלא, חכמים נתנו לנו שיעור הראוי לרוב בני אדם, אף אם אינו ראוי כל כך לפני עוג מלך הבשן, רוב בני אדם לא נתישבה דעתן רק באכילת כותבת, ולפיכך אם נמצא אחד שאוכל כזית ונתישבה דעתו בזה, אף על פי כן הוא פטור. אם כן, איך השאגת אריה מחייב למי שאוכל ביום כפור אכילה שלא כדרכה.

גם הגאון רבי שמואל לנדא ז"ל בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא, או"ח סימן קט"ו) יצא לחלוק על יסודו של השאגת אריה באמרו דהא דנאמר בגמרא יומא דף פ' האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור משום דכתיב אשר לא תעונה פרט למזיק, ולא פטרו משום אכילה שלא כדרכה, הוא מטעם דאכילה כזו נחשבת אכילה כדרכה לכל אדם שאינו שבע, רק לאיש שקץ במזונו אפשר לפטרו מטעם "לא תעונה פרט למזיק". ואף דבמאירי (בית הבחירה יבמות מ', א') לא נראה כן, שכתב "האוכל אכילת קדשים אכילה גסה לא יצא, שאין אכילה גסה קרויה אכילה, וכמו שאמרו האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור, ולא דוקא מלא תעונה, מפני שאף אכילה זו יש בה ענוי, אלא אף מאכילה, שאינה קרויה אכילה", מכל מקום דבריו הם דברי טעם.

גם הגאון ר' ליבוש באלחובר ז"ל בספרו ערוגות הבושם (סימן ס"ה אות ד' סעיף ט') יצא לחלוק על השאגת אריה מתוך דברי הגמרא (פסחים מ"ז, ב') "המבשל גיד הנשה בחלב ביום טוב לוקה חמש", והקשו התוספות דליתני נמי גיד הנשה של נבלה דלוקה שש. וכתב הגאון הנ"ל: "ולפמ"ש יש לומר דסבר האי תנא אין בגידין בנותן טעם, והא דלוקה משום בשר בחלב אם אין בגידין בנותן טעם, משום דהוי על כל פנים שלא כדרך אכילתו כמו שנתבאר, ובבשר וחלב קיימא לן דלוקין גם שלא כדרך אכילתו כמ"ש הרמב"ם פרק י"ד ממאכלות אסורות

אין להביא ראיה ממאמרו שאין אוכלים חיטין חיים דזה היה רק דיחוי. [נמדברי התוספות הנ"ל יש ללמד לכהנים שאסור להם להשתטח על קברי צדיקים בסמכם על מאמרו של אליהו ז"ל "צדיקים אינם מטמאים", דזה רק דיחוי].

ד) ההיפך מדברי הב"ח ובעל קרבן העדה נראה מהמשנה (מעשרות פרק ד' משנה ה') שמוכאת בגמרא (ביצה י"ג, ב'): "תנן התם המקלף שעורין, מקלף אחת אחת ואוכל, ואם קלף ונתן לתוך ידו חייב", דאין זו אכילת ארעי. ופירש רש"י דזה המקלף שעורין עושה כן "לאוכלן קלופים חיים". הרי מזה ברור דדרך לאכול אפילו שעורים חיים. ועוד אמרו בגמרא שם: "והא רב מקלפא ליה דביתהו כסי כסי, ור' חייא מקלפא ליה דביתהו כסי כסי", דהיינו מלאו כוסות לאכול שעורים חיים. נמצא דאף בשבת שאנו מכבדים אותו באכילת משמנים ושתיית ממתקים אפשר לאכול מיני דגן חיים.

ה) לאידך גיסא נראה דאפילו פת שעורים קשה לגוף, שהרי אמר רב חסדא "האי מאן דאפשר ליה למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי, קעבר על כל תשחית" (שבת ק"מ, ב').

ו) בעת חיפוש בספרים בענין זה, הראה לי ידידי הרה"ג ר' משה פרידמאן שליט"א מח"ס עטרת זקנים, מאמרו של הגאון המקובל מ"ו יעקב קאפיל ז"ל בספרו שערי גן עדן בשער האותיות אות ח'⁵ אודות חיטים: "והוא עיקר מאכל אדם וחיותו, ועם כל זה אינו נאכל אלא אחר טחינה ובישול". מזה נראה דלדידיה אין אוכלים חיטין חיים.

ז) על ידי חקירה זו אם אפשר לאכול חיטים ושעורים חיים, או אם יש חילוק בין חיטים לשעורים בענין זה, נראה לי ביאור נכון בגמרא (פסחים ג', ב'): "יוחנן חקוקאה נפק לקרייתא, כי אתא אמרו ליה, חיטין

בין קשה חזי לאומצא, הרי היא אכילה כדרכה גבי יום הכפורים.

י. דין אכילת חטים ושעורים חיים

"אנכי בדרך נחני ה'" לעיין ולשאול מה דינם של שאר דברים הנאכלים חיים. איך יהיה בחטים, האם אפשר לאוכלם חיים, או דוקא נאכלים רק אחר שנעשו לחם. ועל ידי ביאור דבר זה, נבא למסקנא בעניננו. מצאתי שכבר קדמני בשאלה זו בעל שו"ת מהרש"ם (חלק ו', יו"ד סימן פ"ח), אבל זכיתי באיזו ראיות משלי, שלא באו בדבריו.

א) אמרינן בירושלמי (יומא פ"ח הלכה ג'): "ר' אבהו בשם ר"י, הכוסס חיטי תרומה לוקה", ופירש בעל קרבן העדה "אף על גב דלא אכלן כדרך אכילתן חייב, דמכל מקום נהנה ואינן מזיקין אותו, לאפוקי הכוסס שעורין דפטור במזיקין לו". הרי מבואר דאכילת חיטין חיים אינה אכילה כדרכה.

ב) כדבריו נראה ממה שנאמר בגמרא (יבמות ס"ג, א'): "אשכחיה רבי יוסי לאליהו, אמר לו, כתיב (בראשית ב', י"ח) אעשה לו עזר. במה אשה עוזרתו לאדם. אמר ליה, אדם מביא חיטין, חיטין כוסס, פשתן, פשתן לובש". וכתב רש"י כגירסת הב"ח: "בתמיה, וכי אדם אוכל חיטין כמות שהן". הרי לפנינו דאין אוכלים חיטין חיים.

ג) אמנם יש לדחות ראיה זו על ידי כלל אחד שאמרו לנו בעלי התוספות בענין ההלכות שאמר אליהו הנביא (יבמות ס"א, א' תוספות ד"ה ממגע ומשא): "ובפרק המקבל (דף קי"ד) בעובדא דאליהו דהשיב לרבה בר אבוב כרבי שמעון בן יוחי דהכא, דחויי קא מידחי ליה, ועיקר טעמא שהיה סמוך על רוב ארונות שיש בהן פותח טפח, וכן היה רגיל בכל מקום לדחות, כמו שמצינו כשהיה קובר רבי עקיבא, ואמר ליה לאו כהן ניהו מר, אמר ליה, צדיקים אינם מטמאים. ועיקר טעמא לפי שהיה מת מצוה שהיה מהרוגי מלכות והיו יראים לקוברו". אם כן,

בני אכילה נינהו (דאינן ראויין לעירוב), אטו הכא מי לא קתני חטיין ושעורין ולא בני אכילה נינהו". הרי דשניהם אינם ראויים לאכילה כמות שהם.

(י) אמנם איתא בירושלמי (ביצה פ"א הלכה י"א): "תני משלחין חטים (ביום טוב) שהן מאכל עסיסיות, פול שהוא מאכל נדיות, שעורים שהם מאכל בהמה". מזה נראה ששעורים חיים אינם ראויים לאכילת אדם. גם רש"י ז"ל כתב (בראשית כ"ד, כ"ה) "כל מאכל הגמלים קרוי מספוא, כגון תבן ושעורים".

(יא) עוד מצינו בירושלמי (שביעית פ"ח הלכה ב') שמוכח דאין אוכלים חטיין חיות, שעל המשנה "שביעית נתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה, לאכול כל דבר שדרכו לאכול" אמרו על זה: "הוא שביקש לאכול תרדין חייין, או לכוס חטיין חיות, אין שומעין לו". ופירש בפני משה "לפי שאין דרכן לאכלן חייין". וכן פירשו הר"ש והרע"ב על משנה זו.

(יב) אחרי כל הסתירות הללו, נראה לי לבדוק ביאור המילים של "כס" ושל "כוסס". כבר הבאתי הביטויים "כס פלפלי" "כס זנגבילא" וכן למעלה "לכוס חטיין חיות". וכבר הבאתי דיש קצת סתירה משולחן ערוך בפירוש "הכוסס". בהלכות ברכת הפירות סימן ר"ח סעיף ז' נמצא "הכוסס - פירוש, האוכל". אבל בהלכות יום הכיפורים סימן תרי"ב סעיף ח' כתב: "כס - פירוש, שכסס ופצע אותם בשיניו". ואם פירשו "האוכל", למה לא אמרו בגמרא, האוכל פלפלי, או האוכל זנגבילא, או האוכל חטיין חיות, למה דוקא משתמשים בביטוי "כס" או "כוסס". והנה רש"י האיר עינינו בענין זה. על הגמרא בכתובות (ע"ז, א') "אכסוהו שערי" פירש רש"י ז"ל: "האכילוהו שעורים כבהמה, כל הנאכל שלא כדרכו קרי ליה כוסס". אם כן, לפי פירוש רש"י, כשאמרו חז"ל "הכוסס חטיין" משמעו שאין זה אכילה כדרכו. "בשר לכוס" אין זה אכילה.

נעשו יפות, אמר להם, שעורין נעשו יפות. אמרו ליה, צא ובשר לסוסים ולחמורים, דכתיב (מלכים-א ה', ח') השעורים והתבן לסוסים ולרכש". המאמר תמוה, וכבר הקשה בעל פני יהושע ומובאים דבריו בחידושי חתם סופר: "הלא ארץ ישראל נשתבחה בהם, ארץ חטה ושעורה", הרי השעורה אחד מחמשת מיני דגן, ואפשר לעשות פת משעורה. גם מצות אפשר לעשות מהם, רק שצריכים שימור ביותר, וכן הוא ההלכה (סימן תנ"ג סעיף א'): "אלו דברים שיוצאים בהם ידי חובת מצה, בחטים ובשעורים ובכוסמין ובשיכולת שועל ובשיפון (והמנהג ליקח לכתחילה חטים)". וחשיבות השעורים אפשר לראות מסוגיא דקמצא ובר קמצא (גיטין נ"ו, א'): "קמו קלנהו להני אמברי דחייטי ודשערי והוה כפנא". אמנם מדברי רש"י נראה שלא גרס "ודשערי" שכתב "קלינהו לאוצרות התבואה ועצים".

(ח) אך אם נאמר דחייטין נאכלין חיים, אבל לא כן שעורים, יש להסביר הגמרא בפסחים כן, דהם רצו להנות מתבואתה תיכף ומיד. ממילא, אם החייטין נעשות יפות ואפשר לאוכלם חיים, יהנו מהם מיד. וכשאמר להם "שעורין נעשות יפות" אי אפשר להנות מהם מיד, רק הסוסים והחמורים שהם אוכלין שעורים חיים. לפיכך אמרו לו שיבשר לסוסים ולחמורים. ולא רק בשעורים אמרים כן, דהרי אפילו על קמח שעורים נאמר שהוא מאכל בהמה, כמו שאמרו חז"ל (סוטה י"ד, א'): "רבן גמליאל אומר כשם שמעשה (של הסוטה) מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה".

(ט) ברם ממקום אחר נראה דחייטין ושעורין, שניהם אינם ראויים לאכילה. בגמרא (עירובין כ"ט, א') כשהקפיד רב יוסף על מי שאמר הלכה בשמו בענין עירובי תחומין, אשר הוא לא אמרה משמיה דרב רק בענין מעשר עני, ובבית המדרש נשתנתה ההלכה על ידי הוספת המילים "ואמר רב וכן לעירוב", אז נשאל במה נשתנתה ההלכה "אילמא משום דקא תני תבלין ותבלין לאו

שתי סעודות". הרי אנו רואים שוב דבשר חי ראוי לאכילה הוא, ואיך אפשר לומר דבר זה בעת שאנו רואים דאף בן דרוסאי לא אכל בשר שלא נתבשל שלישי בישולו. אבל כאן יש פלא פלאים, שהמשנ"ב שאומר לנו בהלכות יום כפור דבשר חי ראוי לאכלו חי, חוזר בו כאן בדיני שיתוף בעירוב, וזה לשונו בביאור הלכה (סימן שפ"ו סעיף ח' ד"ה וי"א שמערבין): "עיין ברשב"א ובריטב"א שתמהו על זה דהא בשר חי לאו בר אכילה הוא, ותירצו שאירי בבשר מלוח הרבה עד שאינו נאכל מחמת מלחו וע"י המליחה נתרכך ונעשה ראוי לאכילה קצת, ועד תירץ הריטב"א דאין כונת הש"ס על חי ממש כי אם על בשר שהוא מבושל קצת ואינו מבושל כל צורכו וכו', וזה ראוי לאכילה מיקרי".

ומה שכתב המשנ"ב בשם הרשב"א דמיירי "בבשר מלוח הרבה עד שאינו נאכל מחמת מלחו" קצת קשה להבין, איך יחשב בשר מלוח הרבה כל כך, ראוי לאכילה. המאירי שמר עצמו מטענה זו בהביאו את דברי הרשב"א, והואיל שדבריו הם מאירים לעינים ממש, אני נותן לשונו לפניכם, והוא הוסיף מן דיליה דברים חשובים. "ופי' הרב ר' שלמה אדרת יצ"ו דדוקא בשר מליח שהוא נאכל כמות שהוא חי, שא"כ דמיירי בבשר חי היאך מערבין בו הרי אינו ראוי לאכילה, והואיל ואינו נאכל כמות שהוא חי. והכי איתא בירושלמי דג מליח ובשר מליח מערבין בהן, בשר חי הבבליים אוכלים אותו מפני שדעתן יפה, משמע דבטלה דעתן אצל רובא דעלמא. ויש שפירשו בבשר חי בשיל ולא בשיל, על דרך אל תאכלו ממנו נא. ועל דרך זה פירשו גבי סורר ומורה יין חי מזיג ולא מזיג".⁶ ואני לא הבנתי מדוע לא הביא המאירי בענין זה הגמרא שעוסק בה לגבי עירובין (עירובין כ"ח, ב'): "אמר רב המנונא, מערבין בתרדין חיין. איני, והאמר רב חסדא: סילקא חיאי קטיל גברא חיאי. ההוא

י"ג) בענין עירובי חצרות כתב הרמב"ם (הלכות עירובין פ"א הלכה י'), "כל אוכל שנאכל כמות שהוא, כגון פת ומיני דגן ובשר חי, אם נשתתפו בו, שיעורו מזון שתי סעודות". אם כן נראה דהוא מחשיב כל הני אכילה כדרכה.

י"ד) אבל בשולחן ערוך (או"ח סימן שפ"ו סעיף ה') כתב להיפך: "בכל מיני מאכל משתתפין חוץ מגודגדניות וכו' ולא בעדשים ולא בחטים ושעורים". מזה נראה דגם חטים וגם שעורים לא חזי לאכילה כמות שהן. ועוד נדבר בזה.

ט"ו) אם להרמב"ם בשר חי נחשב לדבר הראוי לאכילה כמות שהוא, לא כן דעת הרמ"א בשולחן ערוך (או"ח סימן שכ"א סעיף ט') שכתב, "מותו לחתוך בשר מבושל או צלי דק דק בסכין. אבל אסור לחתוך דק דק בשר חי לפני העופות, דהואיל ואינן יכולין לאכלו בלא חתוך קמשוי לה אוכל". הרי דאף העופות אי אפשר להם לאכול בשר חי.

יא. הוכחה נוספת דבשר חי

לא מיקרי אכילה כדרכה

עכשיו נחזור לעצם השאלה שאנו דנין בה: שאלת בשר חי. איך אפשר לחשוב דבשר הוא דבר הנאכל כמות שהוא, דהיינו חי בלי בישול. הרי תמיד מדברים אודות מאכל בן דרוסאי, כגון (שבת כ', ב') "כדי שיצולו מבעוד יום כמאכל בן דרוסאי". ואם גנב מפורסם ואדם שאינו מן הישוב לא היה אוכל בשר חי כמו שכתב רש"י: "לסטים היה ומבשל בישולו שלישי", איך אפשר שאדם מן הישוב אוכל דבר דלא חזי לבן דרוסאי.

ונחזור למה שנאמר בדיני שיתוף בעירוב (או"ח סימן שפ"ו סעיף ו'): "כל דבר שרגילים ללפת בו את הפת, שיעורו ללפת בו את הפת הנאכל לשתי סעודות וכו', ובשר חי לא הוי ליפתן וצריך כדי שיאכל ממנו

שאמרו בגמרא (בבא קמא צ"ב, ב'): "מנא הא מילתא דאמרי אינשי כלבא בכפניה גללי יבלע דכתיב ונפש רעבה כל מר מתוק". ובכל זאת נפסק "אכל אוכלים שאינן ראויין למאכל אדם כגון עשבים המרים או שרפים הבאושים וכו' הרי זה פטור מן הכרת", ומדוע הוא פטור, הרי נפש רעבה כל מר מתוק. אלא כך היא דרכה של תורה, אין דנין על היוצא מן הכלל. האוכל ביום כפור, הכל מר לו. ואם אוכל דברים שאינם ראויים לאכילה, פטור מכרת.

לפיכך, אם אכל בשר חי של בהמה, הוא פטור, ואם אכל בשר מליח, או שאר בשר רך כמו עוף הרי זה חייב. אם אכל חיטין חיים ושעורין חיים, באנו למחלוקת הרמב"ם והשולחן ערוך. להרמב"ם הם ראויין לאכילה, אבל לא כן דעת השולחן ערוך.

בבשיל ולא בשיל", הרי דחי הוא בשיל ולא בשיל.

עכשיו שראינו דהרשב"א, הריטב"א והמאירי סוברים דבשר חי אינו ראוי לאכילה הואיל ואינו נאכל כמות שהוא חי, נשוב אל השאלה: מהו דינו של האוכל בשר חי ביום כפור, הרי נפסקה ההלכה לגבי עירובין שבשר חי אינו ראוי לאכילה; אם כן האוכל בשר חי ביום כפור, אוכל דבר שאינו ראוי לאכילה, והאוכל דבר שאינו ראוי לאכילה ביום כיפור פטור. האמת היא, דמי שרעב יאכל כל מה שימצא, ככתוב (משלי כ"ז, ז) "נפש שבעה תבוס נופת ונפש רעבה כל מר מתוק", אבל אין זה נוגע לדין. הרי באיסורים כל דבר שאינו ראוי לאכילת כלב פקע איסורא מיניה, אבל על הכלב הרעב אין שום חשש שיהיה מפונק ולא יאכל, כמו



הגאון הרב יצחק דוימיטרובסקי

גדרי מוחזק ותפיסה

וכהא דתקפו כהן דבאופן טבעי הבכור נמצא ביד בעלים, ואם הוא ביד כהן ע"כ בפקדון בא לידו או שתפסו מהבעלים, ואף אם יטעון הכהן שהבעלים נתנוהו לו, הרי כיון דגם להבעלים הדבר מסופק אם הוא בכור, הרי אין צד לומר שמסרוהו בידו בתורת בעלות ודאית, ולכל היותר התפיסוהו על צד הספק, וזה עדיין בגדר תפיסה, דהא מצד הדין כיון דיש לפנינו ספק דינו להשאירו ביד הבעלים שהוא מר"ק ומוחזק, ואין זכות להכהן להחזיקו בתורת בעלים, וממילא מה שמונח ביד כהן הוא נגד המצב הטבעי, והוא בגדר תפיסה, [אלא דכל שבא לידו ע"י הבעלים על צד הספק הרי הוא תפיסה ברשות, אבל עדיין הוא בגדר תפיסה], משא"כ היכי דמצד עצם הספק החפץ אמור להיות ביד לוקח, וכאופן הנ"ל דקנה חפץ במשיכה ונולד ספק בחלות המכירה, הרי הלוקח מוחזק גמור, דהרי לפי הצד דחלה המכירה הרי הוא מוחזק בתורת בעלים באופן טבעי שבא לידו מיד בעלים ככל מכירה גמורה, ואף דלפי הצד דלא חל המקח הרי אינו מוחזק בתורת בעלים, הרי כיון דעכ"פ יש צד ספק שהוא מוחזק כדין בתורת בעלים שוב אין מוציאין ממנו דהמוציא מחבירו עליו הראיה, [אף היכי דאין לדון מצד תפיסה ברשות או מצד תפיסה קודם לידה"ס, וכדלהלן], מהך טעמא גופא דאין מוציאין ספק בכור מהבעלים.

והא דמצאנו בראשונים שנדחקו בהא דאמרו גבי כור בשלושים סאה בסלע דאין מוציאין מיד הלוקח, ותמהו איך מועלת תפיסת הלוקח, וביארו דהוא מצד תפיסה ברשות, הרי דגם בכה"ג דנולד ספק במקח כשהוא באופן טבעי ביד לוקח עדיין בגדר תפיסה הוא, היינו משום דהתם ספיקא דדינא הוא ושוב אין צד לומר שבא לידו מיד מוכר

א. מדברי הקונטרס הספיקות בכמה דוכתי עולה, דלעולם כל מוחזק שאינו מרא קמא הרי הוא בגדר תופס, ותליא בהלכות תפיסה לפי דיעות הראשונים, [והיינו, דלדעת רובא דרבוותא תועיל חזקתו רק בטענת כרי או אם תפוס קודם לידה"ס דאז מועיל אף בטענת שמא, ולדעת הרמב"ן לעולם לא תועיל תפיסתו רק אם נעשה ברשות בעלים, או בספיקא דתרי ותרי], ורק היכי דליכא מר"ק התם אזלינן בתר מוחזק אף שאינו מר"ק, [וכמבואר בדבריו בכלל א' (אות ד)].

ועולה מזה, דאף בנולד ספק במקח באופן שמטבע הדבר החפץ נמצא ביד הלוקח, וכגון שלקח מקח בקנין הגבחה או משיכה והרי הוא ביד הלוקח ונולד ספק אם חלה המכירה או לא, [כגון שנולד ספק אם המוכר שוטה בשעת מכירה], והלוקח טוען כרי שהמכירה חלה, אין להלוקח דין מוחזק אלא דין תפוס, כיון שאינו המרא קמא, [אלא דבדרך כלל תועיל התפיסה מצד תפיסה ברשות דמועלת לכל הראשונים, וכן להסוברים דמועיל תפיסה בטענת כרי יועיל מצד זה, וכן להסוברים דמועיל תפיסה דשעת הספק יועיל גם בזה, אך לא בכל גווני הוא כך, וכדלהלן בע"ה].

אכן נראה לחלוק על הנחה זו, [דבאמת הענין נראה מחודש, דהא לעולם במטלטלין לא מוקמינן בחזקת מר"ק להוציא ממוחזק, והא דתקפו כהן מוציאין מידו היינו משום דאין מועיל תפיסתו להוציא מחזקת מוחזקותו של הבעלים, אבל לא מצד חזקת מר"ק, וא"כ צריכין אנו להגדיר מה מעלתו של הבעלים שמוחזקותו מועלת למנוע תפיסת הכהן], דתפיסה נחשבת רק כשהחפץ נמצא ביד מי שמצד עצם הספק אינו אמור להיות מוחזק בידו בתורת בעלים,

* נרשם ע"י תלמידו הרב שלום מרדכי סגל, ע"פ שיעורים ומו"מ בהלכה בהיכל כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן'.

תפס מפקינן מיניה במילתא דלא עבידא לגלויי כי הא דתקפו כהן שמוציאין אותו מידו. ומפורש בדבריו דאם המטלטלין ברשות לוקח מוקמינן ליה ברשותו ואין המוכר יכול להוציא מידו, והיה אפשר לנסות לפרש הדברים דאיירי בתפסם ברשות מוכר ומצד תפיסה ברשות, וכדמסיק הרמב"ן בסו"ד בהא דכור בשלושים, אך כל מעיין בצדק ישפוט דאין שום מקום בראש לפרש כן דברי הרמב"ן ומכמה טעמים.

חדא, דהא הרמב"ן עדיין לא חידש הך דינא דתפיסה ברשות עד סוף דבריו גבי ספיקא דדינא, ואיך סתם כאן בתחילת הדברים בפשיטות דמועיל תפיסת לוקח מבלי לפרש הדברים כדרך שפירשם בסו"ד גבי כור בל'. ותו, הא הרמב"ן בא להשמיענו הדין דאין מועיל תפיסה, והיה לו לשנות הדין באופן פשוט כדרך שפירש גבי ספיקא דדינא דאין מועיל תפיסת הלוקח מיד המוכר שהוא המוחזק, ואח"כ היה לו להוסיף ולפרש דיש אופן דמועיל תפיסת לוקח והיינו בתפיסה ברשות ואז אין מועיל תפיסת מוכר ממנו.

וביותר תמוה רהיטת לשון הרמב"ן והפרש סגנון הדברים בין תחילתו לסופו, דבסו"ד לענין ספיקא דדינא כתב בפשיטות: 'זהמוכר שהם ברשותו ידו על העליונה' הרי דברירא ליה דסתמא הוא ברשות מוכר, ורק אח"כ הוסיף ציור כשהם ברשות לוקח ע"י שנתנם לו מוכר ודן מצד תפיסה ברשות, ואילו בתחילת דבריו לגבי ספק במציאות כתב: 'לעולם בחזקת המוחזק הם עומדין כלומר מי שישנן ברשותו', הרי דלא ברירא ליה דסתמא הוא ברשות מוכר, ואדרבה הציור הפשוט שנקט בהמשך הדברים הוא כשהם ברשות לוקח.

והדברים אומרים פרשני כדרך שנתבאר בע"ה, דחלוק גדר מוחזק בספיקא דמציאות מגדרו בספיקא דדינא, דבספק במציאות כל מי שהמטלטלין ברשותו באופן טבעי מצד המעשה שהוליד הספק הרי הם בחזקתו, [ואינו קשור כלל למרא קמא, ולכן נקט באמת הרמב"ן ציור הדברים באופן שהלוקח מוחזק באופן טבעי להשמיענו דהוא בחזקתו אף שאינו מרא קמא, ואין מועיל אף תפיסת מוכר אף דעד עכשיו היה בחזקתו, וכמפורש בדברי הרמב"ן], משא"כ בספיקא דדינא לעולם הוא בחזקת המוכר.

ג. והנה הקונה"ס כתב בכמה דוכתי בפשיטות, דהא דאין מועיל תפיסה [לדעת הרמב"ן או בט"ש אחר לידה"ס לכו"ע] היינו

בתורת בעלות ודאית, דהא אין ידוע לא למוכר ולא לקונה אם המכירה חלה, וכיון דמצד הדין כל שיש ספק במקח מן הדין שנשאירנו ביד מוכר שהוא מר"ק ומוחזק דמספק אין לנו להוציאו מחזקתו, אינו בדין שיחזיקנו הקונה בתורת בעלים, ונמצא דמה שהוא בידו הוא נגד ההנהגה הטבעית בה יש לנהוג בהחפץ, והרי זה תפיסה, ולכן אינו מועיל רק מצד תפיסה ברשות.

ב. [אמר הכותב: אני בעניי מצאתי בע"ה סיוע ליסוד זה בדברי הרמב"ן בכללא דכייל בסוגיא דתקפו כהן (ב"מ ו' ע"א), אחר שהעלה שם ע"פ מסקנת הסוגיא דתקפו כהן מוציאין מידו, ולמד מזה דאין מועיל תפיסה בכל ספיקות [חוץ מספק דתרי ותרי דבזה מועיל תפיסה דתו"ת ספיקא דאורייתא, או שהתפיסה נעשתה ברשות בעלים], כתב פסקי ההלכות העולות בדיני תפיסה, ונביא שני קטעים מדבריו שם מועתיקם בלשונו הזהב.

סדר דברי הרמב"ן הם, דתחילה סיכם דיני מוחזק ותפיסה בספק במציאות כתקפו כהן ותרי ותרי וכדו', ואח"כ כתב דיני מוחזק ותפיסה בספיקא דדינא. ונעתיק תחילה מש"כ בסו"ד לענין ספיקא דדינא, וז"ל: 'וכן בכל תיקן שבתלמוד בענין ממון, במקרקעי אוקי ארעא בחזקת אבהתא וזו אינה צריכה לפנים, ובמטלטלי קולא לנתבע, והמוכר שהם ברשותו ידו על העליונה ואם תקפן לוקח מוציאין מידו, ומיהו אם ברשות לוקח הן עומדין כגון שמכר לו מטלטלין ומשכן לרשותו ונסתפק אח"כ הדבר אם קנאם אם לאו אין מוציאין מרשותו כדאמרינן (לק' ק"ב ב') כור בשלשים סאה בסלע אני מוכר לך ראשון ראשון קנה, ופרישו בגמרא משום דתפיס, פ"י שתפס ברשותו של מוכר ושוב אין מוציאין ממנו ואע"פ שחזר מוכר ותקפן מוציאין ממנו'. הרי ביאר לנו הרמב"ן דבגולד ספיקא דדינא במקח המקח ברשות מוכר וידו על העליונה, ואין מועיל תפיסת לוקח אא"כ תפס ברשות בעלים, דאז מועיל מצד תפיסה ברשות.

וכעת נעתיק מש"כ בתחילת דבריו בענין ספק במציאות, וז"ל: 'וכן דין המטלטלין לעולם בחזקת המוחזק הם עומדין כלומר מי שישנן ברשותו, אע"פ שהמוכר היה מוחזק בהן הואיל ועכשו ברשותו של לוקח הם על המוכר להביא ראיה, ואי

ד. והנה בסוגיא דהמחליף פרה בחמור (ב"מ ק' ע"א) הקשו בגמ' וליחזי ברשות דמאן קיימא, ומסיק דקיימי באגם, ומבואר דאילו היה ברשות אחד מהם הוי מוקמינן בחזקתו, ומשמע דאף אילו היה הולד ברשות לוקח לא היו מוציאינן מרשותו. ובתוס' (ד"ה וליחזי) כתבו: 'וא"ת וכי נמי הוי הולד ברשות לוקח אין זה הוכחה דקנאה דהא אמרינן בח"ה הגודרות אין להן חזקה כו' וי"ל כיון דאיכא דררא דממונא ויש ספק בדבר בלא טענותיהן וטוען ברי הלוקח אם הוא ברשותו אין להוציא מידו אבל אם היה טוען שמא סברא הוא שלא תועיל חזקתו מספק'.

ובפשטות נראה דהתוס' לשיטתייהו (כתובות כ' ע"א ד"ה ואוקי) אזלי דמועיל תפיסה בטענת ברי אף אחר לידת הספק, ולכן מועלת תפיסת לוקח, ועדיין לא יתיישב לפי דעת הרבה ראשונים החולקים על התוס' וס"ל דאף בט"ב אין מועיל תפיסה, איך יפרנסו סוגיא זו. [ואין לומר דמועיל מצד תפיסה ברשות, דאף אם הלוקח טוען שבא לידו ברשות מוכר הא המוכר מכחישו, ומהכ"ת נאמין ללוקח].

וכבר עמד בזה בקונה"ס (כלל ב' אות ג') וכתב דהראשונים הנ"ל יפרשו דברי הגמ' דבאו מצד טענת לקוח, דכיון דלא ידעינן איך באו לרשותו נאמן הלוקח לטעון דהמוכר נתנו לו אחר שנודע שילדה אחר מכירה, וכמו בכל חזקת מטלטלין שאינם עשויין להשאל ולהשכיר, והביא דכן מבואר בדברי הר"ן והריטב"א בחי' שם הו"ד בשמ"ק, שהקשו אסוגיין דהא גודרות אין להם חזקה ותירצו דפרה באתרא דמסירי לרועה ועבד המוטל בעריסה, הרי שפירשו מכח טענת לקוח, דאי מתורת תפיסה מאי ענין גודרות אין להם חזקה לתפיסה, דגודרות אין להם חזקה בענין טענת לקוח נאמר דלא מהימן אלא משום מאי בעי גביה ובגודרות אין מזה ראייה דמעצמן הולכין, אבל בענין תפיסה דזוכה משום תפיסתו דהמע"ה מ"ל גודרות מ"ל דבר אחר, ע"ש.

משום דמוקמינן אחזקת מרא קמא, ועפ"ז פירש (בכלל א' אות ה') דברי הרמב"ן (ב"מ ו' ע"א) במש"כ לחלק דבתו"ת מועיל תפיסה, וביאר הטעם דתו"ת ספיקא דאו' ולכן לא אמרינן אוקי ממונא בחזקת מריה, וביאר הקונה"ס דהרמב"ן ס"ל דחזקת מר"ק הוא בגדר חזקה דמעיקרא ולכן בספק דתו"ת כיון דלא מוקמינן באיסורא בחזקה דמעיקרא ה"נ בממונא לא מוקמינן בחזקת מר"ק ולכן מועיל ביה תפיסה, ע"ש. ועד"ז כתב עוד להלן (כלל ד' או"ד וכלל ה' אות ו') לענין ספיקא דדינא די"ל דבזה מועיל תפיסה להסוברים דבספיקא דדינא לא מוקמינן אחזקה קמייתא וה"נ לא מוקמינן אחזקת מר"ק, ע"ש.

והקונה"ס לשיטתיה אזיל דסתם מוחזק יש לו חזקת מר"ק, אך גם אם נלך בדרך זו עדיין דבריו תמוהים, דהא מפורש בדברי הרמב"ן וכל הראשונים דכמו שאין מועיל תפיסת לוקח מהמוכר, ה"נ אין מועיל תפיסת מוכר מיד הלוקח היכי דהלוקח תפוס ברשות, והרי בזה ליתא להלוקח חזקת מר"ק ומ"מ אין מועיל תפיסת מוכר אף דחזקת מר"ק מסייעי ליה.

ומוכרח מזה דהא דאין מועיל תפיסה אינו מצד חזקת מר"ק אלא מצד דין מוחזק, דלעולם מוקמינן ביד זה שמוחזק בו, ואין תפיסת האחר משנה הדין [רק באופנים מסוימים כפי שהעמידו הראשונים כ"א לשיטתו].

ודברי הרמב"ן לענין תו"ת מתפרשים היטיב גם עד"ז, דס"ל דגם חזקת ממון אין מועיל בתו"ת, אלא משאירין הדבר כמות שהוא, ולכן אף שהמוכר היה מוחזק ומן הדין להעמידו בחזקתו מצד חזקת ממון, מ"מ אם הלוקח תפסו א"א להוציאו מידו כיון דאיכא תרי דאמרי דשלו הוא ואין חזקת ממון כלום כנגד העדים, ממילא הוא נשאר ביד לוקח, [ועי' היטיב בתשו' הגרע"א (קמא סי' קל"ו)]. ועד"ז יש לבאר גם לענין תפיסה בספיקא דדינא, [עי' היטיב בתשו' הגרע"א (שם סי' ל"ז)].

מספק, ובאמת לפי"ד הקונה"ס דהתוס' הכי לשיטתיהו אזלי דמועיל תפיסה בט"ב אין התחלה לקושייתם, [ואין משמעות לשונם שזה גופא חידשו בתירוץ דמועיל תפיסה בט"ב, דהיה להם להביא סוגיא דכתובות שמשם הוכיחו ד"ז כמבואר בדבריהם בסוגיא דכתובות, ועי' שערי יושר (ש"ה פט"ז), גם אין מובן לשונם במש"כ דאם היה טוען שמא סברא הוא שלא תועיל חזקתו מספק, ומה הוצרכו לסברא הא הלכה ברורה היא דתקפו כהן מוציאין מידו], אלא צ"ל דאדרבה התוס' הכי לא אזלי בשיטתם זו, [ואזלי לשיטתם בסוגיא דתקפו כהן דשם לא כתבו לחלק בין טוען ברי לטוען שמא], ולכן תמהו דאיך תועיל תפיסת לוקח כיון דאין לדון מצד טענת לקוח דגודרות הם, ולזה תירצו דמ"מ כיון שטוען ברי וטוען שבא לידו מיד מוכר שפיר מועלת חזקתו, [אבל בטוען שמא אין מועיל חזקתו, דהרי ודאי לא בא לידו באופן טבעי, דכיון דגם לדבריו לא בריא שהולך נמכר מהכ"ת יבוא הולך לרשותו].

אכן יעוי' בתוס' הרא"ש שאחר שכתב ככל דברי התוס' הוסיף: 'ולא דמי לתקפו כהן דמוציאין מידו דהתם כהן טוען שמא והכא טוען ברי המוחזק'. ומשמעות הדברים דלשיטתם אזלי בדין תפיסה בט"ב, וזה דלא כביאור הנ"ל.

אמנם כיון דבריש דבריו כתב ממש כל' התוס' הנ"ל דעולה מהם להדיא דאין כוונתם מדין תפיסה בטענת ברי, ע"כ יש לנו לדחוק בכוונת התורה"ש דמה שסיים מהא דת"כ כוונתו לפרש הא דאין דנין גבי ת"כ שיועיל מדין מוחזק היכי דטוען שבא לידו מידי הבעלים, והוא משום דהתם טוען שמא, וכבר פירשו התוס' דבטוען שמא לא שייך שיועיל מדין מוחזק.

ו. [אמר הכותב: הנה מדברי הר"ן והריטב"א שהביא הקונה"ס לכאן' מבואר דלא כמהלך הנ"ל, מדיצאו לדון רק מצד טענת לקוח, אמנם אחר העיון בגו"ד הראשונים הנ"ל נראה דאדרבה בדבריהם מפורש כדרך שנתבאר, דז"ל הר"ן המובא בשמ"ק: 'וליהזי ברשותא דמאן קיימא,

ה. אכן להמבואר יש לבאר דברי התוס' באופן אחר, דלא מטעם תפיסה בטענת ברי קאתו אלא מדין מוחזק גמור שזה מועיל לכו"ע, והוא ע"פ הנחה הנ"ל דכל שהלוקח מוחזק באופן טבעי מצד לידת הספק הרי הדבר בחזקתו אף שאינו מר"ק [ואף שאינו תפיסה ברשות], ועפ"ז י"ל דהכא איירי שהמוכר והלוקח באו לדין כשהפרה והולך נמצאים ברשות לוקח, ויש עדים שהיה להמוכר פרה מעוברת ושמכרה להלוקח בקנין חליפין, והמוכר טוען שנתברר אח"כ שהפרה ילדה קודם חלות המכירה והלוקח תפס הולך שלא כדין, ולעומתו טוען הלוקח שנתברר שהפרה ילדה אחר מכירה ולכן נתן לו המוכר הפרה עם הולך שייקחנו לביתו, ונמצא דלפי דברי הלוקח הרי הוא מוחזק גמור שהולך בא לידו באופן טבעי כדרך בעלים, אכן המוכר מכחישו וטוען שתפסו שלא כדין, ולולא שנוולד ספק לפנינו ע"י המקח שנעשה בפרה מעוברת שילדה ודאי לא היתה מתקבלת טענת הלוקח, דהגודרות אין להם חזקה, אבל אחר שנוולד ספק לפנינו הרי שיש גם דררא לטענת הלוקח שהולך בא לידו כדין באופן טבעי, שהרי לפי הצד שהפרה ילדה אחר מכירה היה הדבר עומד לכך שהולך יבוא לידי הלוקח, וכשאנו רואים אותו ברשות הלוקח יש דררא שכך אכן היה מעשה, ושוב אין מוציאין מידו, [ואף דלפי הצד הב' דהפרה ילדה קודם מכירה הרי שהלוקח תפוס בהולך שלא כדין, לא אכפ"ל, דסגי במה שיש לנו צד שהוא מוחזק כדין כדי שיוכרע הדין דא"א להוציא ממנו, וכדמצאנו גם גבי תפיסה ברשות דמועיל, אף אם לפי הצד דלא קנה הלוקח הרי התפיסה שלא ברשות, כדעולה בדברי הש"ך (ת"כ אות נ"ט) עי' קונה"ס (כלל ז' סוף אות א' וכלל ח' אות ב)].

ועד"ז מתפרשים היטיב דברי התוס', דתחילה הקשו דגודרות אין להם חזקה, ותירצו: 'כיון דאיכא דררא דממונא ויש ספק בדבר בלא טענותיהן וטוען ברי הלוקח אם הוא ברשותו אין להוציא מידו אבל אם היה טוען שמא סברא הוא שלא תועיל חזקתו

בטענת ברי, והוכיחו מדברי תוס' דלא רק בספק דתורת או ספק לשון שבשטר מועיל תפיסה בט"ב אלא אף בדררא דממונא, [עי' תומים (כללי תפיסה אות נ"ג ? נ"ד) וקצוה"ח (סי' ע"ב סקכ"ה וסי' פ"ח סקי"ב ועוד) ובספרו ש"ש (ש"ד פ"י) ונתיה"מ (כללי תפיסה אות ד' וסי' פ"ח סק"ד ועוד), וע"ע בבית מאיר (אה"ע ר"ס ק"ז) ובנח"י (סו"ס כ"ה בקונ' תפיסה בדררא דממונא)].

אמנם בדברי הר"ן והריטב"א מפורש כסברא הנ"ל, [ובאמת יש לתמוה על האחרונים הנ"ל למה לא פירשו בדברי התוס' על דרכם של הר"ן והריטב"א], ומדבריהם עולה כיסוד הנ"ל בגדר מוחזק, ואף לפי"ד האחרונים הנ"ל שהבינו בדעת התוס' דתפיסת לוקח גבי מחליף פרה בחמור הוא בגדר תפיסה אין מוכרח שחולקים על עיקר היסוד היכי דלידת הספק הוא באופן שהמטלטלין אמורים להיות אצל הלוקח דינו כמוחזק גמור, אלא דגבי מחליף פרה בחמור נקטו דלא שייך לרונו כמוחזק כיון דמצד עצם הדררא שנעשה ע"י הקנין שקנה הפרה בקנין חליפין הרי הולד צריך להיות אצל המוכר, הרי הוא בחזקת המוכר, ומה שהלוקח טוען שבא לידו מיד המוכר מחמת שידע שנוולד אחר המכירה אינו מחשיבו כמוחזק מצד עצם הספק].

ז. מתני' ריש ב"ב: השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע כו', לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם, ובגמ' (ד' ע"א): פשיטא, לא צריכא דנפל לרשותא דחד מינייהו כו' מהו דתימא ניהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה קמ"ל.

ובתוס' (ב' ע"א ד"ה לפיכך): 'וא"ת ומאי איריא משום דבונין הכותל בעל כרחם בלאו הכי נמי הוי של שניהם אפי' נפל לרשותא דחד מינייהו כיון דאין חזית לא לזה ולא לזה כו', והא דאמרין בהשואל (ב"מ דף ק.) גבי מחליף פרה בחמור וכן בריש הבית והעלייה (שם דף קטז): וליחזי ברשות דמאן קיימא וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה, היינו משום דהתם מתחילה מבורר היה הדבר וברשות אחד מהן נולד הספק, אבל הכא מעיקרא נולד הספק, ואם היו באין לחלוק בעוד שהכותל קיים היו חולקין

פירוש ואם איתא ברשותא דחד מינייהו ואפילו דלוקח לוקמה בחזקתיה וליהוי מוכר מוציא מחברו ועליו הראיה, אע"ג דקי"ל בפרק חזקת הגודרות אין להם חזקה, הני מילי היכא דידיעין ודאי דהוו לראובן דאע"ג דהשתא ברשות שמעון נינהו אין לו בהם חזקה, אבל הכא דודאי האי [פרה] קנויה ללוקח ולד נמי אפשר דדידיה הוי כיון דברשותיה נינהו דינא הוא דלוקמינהו בחזקתיה. הר"ן. ועד"ז כתב הריטב"א [בדרך הב']: 'וז"ל: וליחזי ברשותא דמאן קיימא וכו', ולישנא משמע שאם נולד ברשות לוקח על המוכר להביא ראיה, וא"ת והא קי"ל הגודרות אין להם חזקה וכן העבדים, י"ל דהכא עבד קטן המוטל בעריסה הוא שיש לו חזקה ופרה באתרא דמסירן לרועה שיש להם חזקה כדאיתא התם, א"נ דהתם הוא דליכא אלא טענת חזקה בלחוד אבל הכא דאיכא מכר ודאי דפרה ושפחה גופייהו מהניא חזקה לגבי הולדות לענין זה'.

ולכאן אין הבנה לדברי הר"ן והריטב"א [בדרך הב'], דכיון דאין לגודרות חזקה מאי אהני לן דהפרה ודאי נמכרה, וברור דכוונת הראשונים ע"ד הנ"ל, דאף דטענת לוקח אינה מועלת מצד עצמה מכח חזקה כל מה שתחיא"ש, דגודרות אין להם חזקה, מ"מ כיון דודאי נעשה כאן מקח ויש כאן דררא שמה גם הולד נמכר עמה, שפיר מועלת חזקתו, כיון דאפשר שבא לידו כדון ובאופן טבעי דינא הוא דלוקמינהו בחזקתיה.

[ועד"ז יש לבאר גם דברי הרמ"ה שבטור סי' ר"מ שהביא שם הקונה"ס, בדין ראובן שהקנה כל נכסיו לשמעון וחזר שמעון והקנה כל נכסיו לראובן בו ביום, ואין אנו יודעים מי הוא האחרון שזוכה בכל הנכסים, דאי מטלטלי נינהו וקיימי ברשותא דחד מינייהו לא מפקינן מיניה, וביאר הקונה"ס דהיינו מצד טענת לוקח [דמצד תפיסה הא ס"ל להרמ"ה דאין מועיל אף בט"ב, ע"ש], וכבר תמה עליו בדברי חיים (תפיסה סי' ט') דקשה להעמיס כן ככוונתו, מדלא פירש דאירי דוקא במטלטלי דמועיל בהם חזקה, ולהמבואר י"ל דגם כוונת הרמ"ה מצד מוחזק, דכל כה"ג שטוען הלוקח שבא לידו ע"י המוכר אחר שנתברר שקנאו, הרי זה בגדר מוחזק ואין מוציאין מידו].

אכן כל גדולי האחרונים נקטו בפשיטות ככוונת התוס' דלשיטתייהו אזלי דמועיל תפיסה

יצא הספק עד שבא לידו של זה וכיון שבידו של זה נולד הספק מספק אין מוציאים אותן מידו. וכעין דברים אלו כתב רבו רבינו יונה בעליותיו שם.

הרי דרבינו יונה והרשב"א חולקים ע"ד התוס' וס"ל דגם כאן לא נולד הספק עד שנפל הכותל, וממילא מועלת תפיסתו [לולא שכופין זא"ז לבנות], ומבואר לפי"ז דדעת ר"י והרשב"א דמועיל תפיסה קודם לידה"ס, וכדעת התוס' כאן, אלא דנחלקו גבי כותל שנפל מתי הוא לידת הספק.

וע"ע בדברי הקונה"ס שם שהביא בשם אחיו מוהר"ח שביאר שו"ט דהתוס' באופן אחר, והוא דדעת התוס' לחלק בין היכא דהדין הממע"ה דאז מועלת תפיסה בטענת ברי אף אחר לידה"ס, [וכמפורש בדבריהם בכתובות], בין היכא דהדין יחלוקו דאז אין מועיל תפיסה אחר שנולד הספק וכבר נפסק דינם לחלוקה, [וע"ש בטעם החילוק, והקונה"ס העיר דנמצא דהתוס' אזלי בתר איפכא מהרמב"ן, דהרמב"ן הא ס"ל דהיכי דהדין הממע"ה אין מועיל תפיסה אף בט"ב, והיכי דהדין יחלוקו מועיל תפיסה, וכמפורש בדבריו בסוגיא דת"כ, וע"ע בשיעורי מו"ר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל (ריש ב"ב אות י"ד וי"ז)], ולזה כתבו דגבי מחליף פרה בחמור ובבית ועליה שנפלו שפיר אזלינן בתר מוחזק [אף דלולא דהוא מוחזק היה הדין יחלוקו] כיון דהספק נולד ברשותם ועדיין לא נפסק הדין דיחלוקו ולכן אזלינן בתר מוחזק, משא"כ גבי כותל שנפל דכבר נפסק הדין דיחלוקו קודם שנפל הכותל שוב אין מועיל תפיסה, [ועד"ז נפרש גם דברי ר"י והרשב"א דאזלי ג"כ בחילוק זה, אלא דהם ס"ל דגם בכותל שנפל לא נולד הספק עד אחר שנפל, וממילא מן הדין שיועיל מוחזקות התופס לולא שכופין לבנות].

ח. ועכ"פ הא מיהת מבואר מדברי התוס' דהא דמועיל תפיסה במחליף פרה בחמור ובהבוה"ע הוא משום דנולד הספק ברשותם, ולפי מהלך הקונה"ס בהבנת דברי התוס' נמצא דדבריהם בריש ב"ב סותרים דבריהם

בשוה מספק אפילו לרבנן דסומכוס דלית להו ממון המוטל בספק חולקין הכא מודו כיון דליכא הכא חזקה לזה יותר מלזה, הילכך אפילו נפל לרשותא דחד מינייהו לא יפסיד האחר כחו, והא דלא אמר הכא כל דאלים גבר כמו בזה אומר של אבותי (לקמן דף לד:) התם הוא דליכא דררא דמונא אבל הכא איכא דררא דמונא'.

מבואר בדברי התוס' דפשיטא להו דאין מועיל תפיסה בכותל השותפין שנפל, דאף דחשיב ליה דררא דמונא מ"מ אין מועיל תפיסה אחר שנולד הספק, ועי' קונה"ס (כלל ב' אות ז') שכתב דהתוס' הכא קאי בשי' הסמ"ג דס"ל דתפיסה אחר שנולד הספק אין מועלת אף בטוען ברי, ואין מועיל רק תפיסה קודם שנוה"ס ואף בטוען שמא, וזהו שחילקו התוס' דגבי מחליף פרה בחמור ובבית ועליה שנפלו מועלת התפיסה כיון דעכ"פ בשעת הספק היו תפוסין, משא"כ הכא שלידת הספק הוא קודם נפילת הכותל ודינו דיחלוקו תו לא מועיל תפיסת אחד מהם, ע"ש.

ויעוי' בדברי הרשב"א בחי' (ב' ע"א) שכתב: 'ואי לאו דאשמעינן מתני' דינא דכפייה הו"א דמי שתופס בהן הוי מוחזק והוי אידך מוציא מחבירו ועליו הראיה'. ולהלן בגמ' (ד' ע"א) האריך בזה יותר: 'ואיכא למידק אכתי מאי לפיכך דאפי' בעלמא נמי דינא הכי, דכיון דכותל זה חוצץ בין חצרו של ראובן לחצרו של שמעון מספיקא אם באו לפנינו אנו דנין בו שיחלוקו, וכיון שתחלת הדין לחלוק א"כ כשנפל לרשותא דחד מינייהו מוציאים אותה מידו וחולקין סוף דינא כתחלת דינא, וכדקיי"ל בשנים אוהזין בטלית שאם תקפה אחד בפנינו מוציאים אותם מידו ויחלוקו סוף דינא כתחלת דינא, וי"ל דשאני התם דבעוד שהיו שניהם תפושין בה היו מתעצמין עליה והיה הדין שיחלוקו ואחר שהדין כן כבר הוחזק בפנינו לשניהם לזה כזה ואם תקפה בפנינו לאחר מיכן נעמיד הדין הראשון על מה שהיה, אבל כאן לא

מר"ק וגם אין כאן מי שהיה מוחזק קודם, הרי שפיר יש לו להחזיק באבנים שנפלו לרשותו בתורת בעלים עכ"פ לפי הצד שהם שלו, ולכו"ע אין מוציאין ממנו.

ועפ"ז יש לבאר דברי התוס' בריש ב"ב באופן שאינם סותרים כלל דבריהם בב"מ, גם בריש ב"ב ס"ל דטעם דמוקמינן הולד בחזקת לוקח הוא משום דבטוען ברי שבא לידו מידי המוכר כדין חשיב מוחזק גמור, וכן גבי הבוה"ע שנפלו טעמא דמועיל מוחזקות זה שנפל לרשותו הוא משום דחשיב מוחזק גמור [אף בטוען שמא, כיון דחשיב מוחזק טבעי מצד הספק כיון דליכא מר"ק ומוחזק קודם, ודוקא במחליף פרה בעי ט"ב כנ"ל]. ולזה כתבו לדון דגם בכותל השותפין שנפל לרשות אחד מהם נימא דמוקמינן בחזקתו וחשיב מוחזק גמור, וכתבו לחלק דשאני הא דמחליף פרה והבוה"ע דנולד הספק ברשותם שפיר חשיב מוחזק גמור, משא"כ בכותל שותפין שנפל דהספק כבר נולד קודם שנפל, תו לא מועיל תפיסה אח"כ, [ואף בטוען ברי, אי משום דהתוס' הכא ס"ל דאין מועיל תפיסה אחר לידה"ס אף בט"ב כמוש"כ הקונה"ס, אי משום דהתוס' מחלקים דהיכי דהדין יחלוקו אין מועיל תפיסה, וכדברי מהר"ח אחי הקונה"ס].

ועד"ז יתפרשו גם דברי ר"י והרשב"א דנקטו בפשיטות דמועיל מוחזקות זה שנפל הכותל לרשותו, והיינו משום דס"ל דלידת הספק היא אחר נפילת הכותל, וממילא זה שנפל לרשותו הוא מוחזק גמור, ולכו"ע אין מוציאין מרשותו.

בסוגיא דהמחליף פרה בחמור דמפורש בדבריהם דאין מועיל רק מצד דטוען ברי, הא אי טעין שמא לא היה מועיל תפיסת לוקח, ומשמע דאף אם הלוקח היה מוחזק בפרה מלפני המקח לא חשיב ליה תפיסה קודם לידה"ס, [ואף כשהמוכר מוחזק משמע שם דלא חשיב ליה תפיסה קודם לידה"ס, מדהוצרכו להאריך ולבאר הא דנקטו דמועיל מוחזקות מוכר אף בט"ש, והטעם דלא חשיב ליה תפיסה קודם לידה"ס הוא משום דלא היה מוחזק קודם לידה"ס רק בפרה מעוברת ולא בולד, (עי' חי' מהרי"ט כתובות דף ע"ו הו"ד בדברי חיים תפיסה סי' ט), ומה שהיה מוחזק בשעת לידה"ס כשנולד הולד לא סגי¹], והוא פלאי.

וכן צ"ע בדברי ר"י והרשב"א דלהמבואר עולה מדבריהם דסברי דמועיל תפיסה קודם לידה"ס, וזה סותר מה שעולה מדבריהם במקו"א דאזלי בדעת הרמב"ן דלעולם אין מועיל תפיסה, כמו שהביא הקונה"ס (כלל ג' אות א'), ע"ש.

ט. והנה גבי הבית והעליה שנפלו לרשות אחד מהם ואין ידוע של מי האבנים, לפו"ר אין זה אלא תפיסה בעלמא, והא דפשיטא ליה להש"ס דאזלינן בתר התפוס היינו משום דליכא התם מרא קמא וכל כה"ג אזלינן בתר התפוס, אכן לפי המבואר לעיל בגדר מוחזק, י"ל דגם בזה חשיב מוחזק גמור, דהרי לידת הספק לא היתה רק ע"י נפילת הכותל, וכיון דנולד הספק ע"י שנפלו לרשות א' מהם הרי הוא המוחזק הטבעי בספק זה, ואף שטוען שמא מ"מ כיון דליכא



1 והביאור בזה ע"פ מה שהעלה בקונה"ס (כלל ג' אות ו') דתפיסה קודם לידה"ס היינו כתפס בשעה שהיה הדין ברור לטובת התופס ואח"כ נולד ספק לגריעותא דיליה, דאז אמרי' דכיון שהיה בידו כדין ואח"כ נולד ספק שמא מוחזק שלא כדין אין מוציאין מידו מספק, אבל אם לידת הספק הוא לטיבותא דהתופס, כך שלפני לידת הספק היה מוחזק בודאי בתורת גזל, הרי זה כתפיסה אחר לידת הספק, [וע"ש שכתב דלא מצא מפורש בדברי הראשונים כדבריו, אכן באמת כ"ה להדיא בשמ"ק (כתובות כ' ע"א) בשם תלמידי רבינו יונה שביארו להדיא טעמא דמועיל תפיסה בתו"מ משום שתפס קודם שבאו העדים המכחישים השטר ותפיסתו היתה כדין, ע"ש], ואף דהקונה"ס כתב דמדברי הפוסקים למ"כ, כבר העלה הנתיחה"מ (בכללי תפיסה אות י"ב) דכו"ע מודו דאין מועיל תפיסה קודם לידה"ס באופן זה, אא"כ בא לידו מומן הנתבע בהלואה באופן שאם האמת עמו יצא זה בזה, ובבא לידו בתורת שאלה ופקדון נחלקו גדולי הפוסקים אי חשיב תפיסה קודם לידה"ס, והנתיחה"מ מסיק שם להלכה כדעת הש"ך דלא חשיב תפיסה קודם לידה"ס אא"כ היה בידו פקדון משל השני וגילה דעתו בשעת לידה"ס שתופסו כנגד הספק, ע"ש.

הרב יעקב וואלפין

בענין דברים הנאים מחמת הסעודה ויין פוטר שאר משקין וטעם שאין כוס בברכת שהחיינו ביום הכפורים

תוס' בד"ה הלכתא והרא"ש סי' כ"ו הקשו לפירוש רש"י שפירש שדברים הבאים מחמת הסעודה זה דבר שבא ללפת בהן את הפת, א"כ מאי קמ"ל הרי זה משנה מפורשת בדף מד. דמברך על העיקר ופוטר את הטפלה, ועוד קשה מאי היא קושית הגמ' בסמוך דיין נמי נפטריה פת, והא יין אינו בא ללפת את הפת, משום זה פירשו, דברים הבאים מחמת הסעודה תוך הסעודה, כלומר הרגילים לבוא מחמת הסעודה בפת, שרגילין לאוכלן בפת כגון בשר ודגים וכל מעשה קדרה אין צריכין ברכה לפנייהם ולאחריהם, והרשב"א מתרץ שיטת רש"י שאין חידוש, אלא משום אינך דקא אזיל וכאיל נקט לה להא הכא, א"נ איצטריכא ליה קצת דסד"א כיון שאין דרכן לבא ללפתן ולטפלה אע"ג דהאי מלפת בהו את הפת בטלה דעתו ולא מיפטריה קמ"ל, כנ"ל. אבל הר"ז ז"ל תירץ דהא דר' פפא בשלא היו לפניו בשעה שברך על הפת והו"א דטפלה לא מיפטרא אלא בשחיתה לפניו מעיקרא דדעתיה עילויה בעידנא דבריך המוציא, קמ"ל כיון דטפלה נינהו לא בעי ברכה עכ"ל.

נמצא שיטת רש"י לפי הרשב"א והבעל המאור שהדין של רב פפא בדברים מחמת הסעודה בתוך הסעודה שאין מברכין לא לפנייהם ולא אחרייהם, זה הדין של המשנה שעיקר פוטר את הטפלות, משא"כ לתוס' שזה דברים שרגילין לבא בסעודה, יש שני דינים, דין אחד של המשנה שעיקר פוטר את הטפלה, והדין של רב פפא שזה דין חדש שפת פוטר דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה.

תוס' בד"ה ויין פוטר כל מיני משקין מפרש וז"ל: ולכאורה מיירי ביין בלא סעודה דאי בהדי פת תיפוק ליה דפטר ליה פת, דאפילו יין נמי רצה לומר הסבר בסמוך

איתא במס' ברכות דף מא: איתמר הביאו לפנייהם תאנים וענבים בתוך הסעודה אמר רב הונא טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונין ברכה לאחרייהם, וכן אמר רב נחמן טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחרייהם, רב ששת אמר טעונין ברכה בין לפנייהם בין לאחרייהם אין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכיסנין בלבד, ופליגא דר' חייא דאמר ר' חייא פת פוטרת כל מיני מאכל ויין פוטר כל מיני משקה. אמר רב פפא הלכתא דבריהם הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפנייהם ולא אחרייהם ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחרייהם, לאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפנייהם בין לאחרייהם שאלו את בן זומא מפני מה אמרו דרכים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפנייהם ולא אחרייהם. אמר להם הואיל ופת פוטרתן אי הכי יין נמי נפטריה פת שאני יין דגורם ברכה לעצמו ע"כ.

ומפרש רש"י דברים הבאים מחמת הסעודה ללפת בהן את הפת אין טעונין ברכה דהוי ליה טפלה הלכך כל מידי בין מזון בין פירות שהביא ללפתן אין בו ברכה לא לפניו ולא אחריו, שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה כגון דייסא וכן כרוב ותרדין שאינן לפתן ובאין למזון ולשובע, טעונין ברכה לפנייהם דלאו טפלה נינהו ואינן בכלל לחם דנפטר בברכת הלחם, ולא אחרייהן דמיני מזון נינהו וברכת המזון פוטרתן, דברים שרגילין לבא לאחר סעודה כגון פירות אפילו הביאן בתוך הסעודה שלא מחמת לפתן טעונין ברכה בין לפנייהם, דלאו טפלה נינהו, בין לאחרייהן דאין ברכת המזון פוטרתן דלאו מזוני נינהו עכ"ל.

לאחריהם דברכת המזון פוטרותן, וכתב המג"א בס"ק א' דוקא בקובע סעודתו על הפת אמרינן דכל המאכלים מחמת פת הם באים אבל כשאין חפץ לאכול פת אינו פוטר וכל שכן אם אוכל פחות מכזית כן נראה לי. ואפשר לומר כיון דדרך לקבוע סעודה עליהן הפת פוטרותן וצ"ע עכ"ל. הנה המג"א כתב כאן שני דברים אם אוכל שיעור אבל אינו חפץ לאכול הפת, ועוד אם אוכל פחות מכשיעור, והפמ"ג בא"א סק"א מבאר ספקו של המג"א מה הטעם שהפת פוטר כל מיני מאכלים אם זה משום הפת עיקר והמאכלים טפלים לו אע"ג דאין מלפת כמבואר בתוס' דף מא: בד"ה הלכתא כיון דמשום פת הם באים, הפת פוטרותן, או י"ל משום דהוי כמו ביין דהוי משום חשיבות הברכה כמו"כ פת שהמוציא ברכה חשובה מכל הברכות משום הכי פת פוטר כל הטפלים לו, לפי"ז אם משום חשיבות הפת א"כ במקום שאינו רוצה לאכול או שאוכל פחות מכשיעור, אין כאן חשיבות, ולכן אינו פוטר שאר מאכלים, משא"כ אם הפטור משום חשיבות הברכה של המוציא, א"כ אפילו אם אינו חפץ לאכול הפת או שזה פחות מכזית הברכה פוטר המאכלים מברכה ראשונה.

האבן העזר בס"י קע"ד כתב ולענ"ד פשוט הוא דפת פוטר מכל מקום הכל וכן משמע בתוס' ברכות דף לח. בד"ה מר זוטרא דניל"ש בפורים שקובעין סעודה עליו והיה הר"מ מסופק אי קביעותו קביעות לברך עליו המוציא וצוה הר"מ לברך המוציא בפת תחילה עי"ש, הרי דלא אכל מהלחם רק בירך המוציא עליו וקבע סעודה על הנילוש ואפ"ה פוטר כל הדברים והטעם כיון דרוב פעמים בא הפת לקביעות הסעודה לא פלוג חכמים דומיא דהביא דייסא לקנוח סעודה אפילו הכי פטור מלברך בתוך הסעודה מטעם הואיל ורוב פעמים בא לשביעה עכ"ל.

נמצא שיש שני טעמים בצד הספק של המג"א למה הפת פוטר בלי קביעות סעודה, להפמ"ג הטעם משום דחשיבות של הברכה

אי לא טעמא דקובע ברכה לעצמו, אלא מיירי בלא סעודה ואפ"ה יין פוטר, ולית הלכתא כוותיה, שהרי בפת פוטרת אין הלכה כמותו אלא כפסק רב פפא, א"כ גם בהא דקאמר יין פוטר וכו' לית הלכתא כוותיה עכ"ל.

והנה הערוה"ש בס"י קע"ד סעי' ז' מביא שזה המקור להרמב"ם והטור שאינן מביאים הדין של יין פוטר כל מיני משקין, אבל הרא"ש בס"י כ"ו כתב ויין פוטר כל מיני משקין ואע"ג דפליגא עליה בפת, ביין ליכא דפליג עליה והלכתא כוותיה ביין עכ"ל. נמצא שלפי תוס' הדין של ר' חייא ביין מקושר לדין של פת, ממילא אם אין הלכה כוותיה בפת אי אפשר לפסוק כוותיה ביין, משא"כ להרא"ש זה שני דינים נפרדים, ולכן ביין הלכה כוותיה אע"פ שאין הלכה כוותיה בפת.

אבל קצת צ"ע לפי מה שביארנו שיטת תוס' בד"ה הלכתא שהדין בפת אינו משום עיקר פוטר את הטפלה, ותוס' בד"ה אי הכי כתבו שיין פוטר כל מיני משקין לפי שעיקר משקה הוא והוא ראש לכל מיני משקין ולכן הוא העיקר והן טפלין לו לענין ברכה עכ"ל, ומשמע שיין הוא משום עיקר פוטר את הטפלה ובפת זה דין אחר ולא משום עיקר וטפל.

אמנם המהרש"א מפרש ודברי התוס' יש לפרש דודאי אין זה הכרח דמשום דאין הלכה כוותיה בפת אלא כרב פפא נימא נמי דאין הלכה כוותיה ביין אלא דר"ל דלא תימא דר' חייא תנא הוא והלכה כוותיה שהרי מפת וכו' וק"ל עכ"ל, א"כ לפי המהרש"א מובן פשט בתוס' שיין ופת זה באמת שני דינים נפרדים.

בשו"ע ס"י קע"ז סעי' א' פסק דברים הבאים בתוך הסעודה אם הם דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו דברים שצריך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהן את הפת כגון בשר ודגים וביצים וירקות וגבינה ודייסא ומיני מלוחים אפילו אוכלן בלא פת אין טעונים ברכה לפנייהם דברכת המוציא פוטרותן ולא

אולי זה משום חשיבות הברכה, אבל כאן מדובר ביין לפטור שאר משקין וזה משום עיקר וטפל וזה מציאות, א"כ אי אפשר לומר שהיין פוטר במקום שהוא לא שתה דאין כאן מציאות של יין שהמשקין שהוא טפל לבטל אליו.

הגרע"א בריש סי' רע"ד מביא מספר בתי כהונה דדוקא בשותה יין תוך סעודה דרך שתייה שרצונו לשתות יין, אבל בשותה מצד כוס של ברכת המצוות כגון כוס של ברכת המזון וכדומה אינו פוטר יין ויעוין במג"א סוף ס"ק יא שם דן אם צריך לברך על יין שרף באמצע סעודה ומסיים וז"ל: ומיהו בשבת א"צ לכל זה דממ"נ אם קידש על יין נפטר בזה כמו שכתוב בסעי' ב' ואם קידש על שרף נפטר בברכת שהכל עכ"ל. מוכח מדברי המג"א שאפילו בקידוש שזה שתיית כוס של מצוה פוטר שאר משקין ולא כספר בתי כהונה, הראה"ש סק"ט מביא משו"ת גינת ורדים שכוס של בהמ"ז פוטר הקאו"י אחריו רואים שכוס של מצוה אפשר לפטור שאר משקין.

במס' עירובין דף מ: בענין כוס בברכת שהחיינו ביוכ"פ מקשה הגמ' ליברוך עלה ולינחיה, ומתוך המברך צריך שיטעום, ליתביה לתינוק וכו' מפרש רש"י בד"ה ליתביה לינוקא לשתותו לאחר שיברך עליו דהאי שיטעום דקאמר לאו דוקא קאמר אמברך דהוא הדין כי שתי אחרינא דטעמא משום דגנאי לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר שתהא ברכת היין בכופה"ג שלו לצורך, ומכי טעם ליה אחרינא שפיר דמי עכ"ל. הרשב"א מפרש שצריך ליתן לבני ביתו שהגיעו לחינוך הא קודם שהגיעו לחינוך אסור דאין אדם מברך לבטלה וכיון שהוא מברך ואין שותה ממנו אלא תינוק שלא הגיע לחינוך כמו שלא שתה ממנו אם עכ"ל. זה שצריך ברכה במצוה על הכוס משום שאין שירה אלא על היין כמבואר בשו"ע הרב סי' קד סעי' ד' אבל למה צריך השתיה לפי רש"י שלא יהיה גנאי שעושה ברכה שלא לצורך, ולפי"ז אפילו שתיית

פוטר, ולאבעו"ז הטעם הוא משום דרוב פעמים זה בא לקביעות. ואפשר לומר הנ"מ שאם הטעם משום הברכה פוטר א"כ בין אם אכל שיעור בלא רצון בין אכל פחות מכשיעור ברכת הפת פוטר, אבל אם הטעם הוא משום שרוב פעמים זה בא לקביעות הסעודה, אולי זה רק אם אוכל כשיעור, אבל אם אינו אוכל כשיעור אולי על זה אין ספק ואינו פוטר.

בשו"ע סי' קע"ד ס"ב פסק שייך פוטר כל מיני משקין, והנה יש מחלוקת אם צריך לשתות בקביעות אבל לא בשותה כוס אחד או ב' ואין בדעתו למשוך עצמו ביין וצ"ע כשמקדש ושותה רק כמלא לוגמיו עיין חיי"א ונש"א או מלא לוגמיו פוטר, עיין ביה"ל, במשנ"ב מביא הדה"ח בהל' קידוש שאם קידש על היין והוציא אחרים בברכתו אם לא טעמו מכוס של קידוש ורוצים לשתות שארי משקין אף שהיו לפנייהם בשעה שבירך על היין צריכים לברך על המשקין כי הטעם שייך פוטר הוא משום שכל המשקין טפלים לו וכשאינו שותה לא שייך טעם זה. השע"צ סק"ט כתב ופשוט ומשמע מיניה דאם טעם אפילו מקצת בעלמא שוב אינם צריכים לברך על המשקין שאחריו עכ"ל.

אם עשה קידוש והוציא אחרים והם לא שתו או בצירוף שהמקדש לא שתה ואחרים שתו שיוצא קידוש כמבואר בסי' רע"א סעי' יד, וא"כ לפי הפמ"ג שיש צד שבפת פוטר המאכלים משום חשיבות הברכה, א"כ למה כאן אם לא שתו בקידוש אי אפשר לפטור שאר משקין, בשלמא אם לא טעם השומע שיוצא רק משום שומע כעונה אפשר לומר שיוצא רק בשמיעה, ממילא אין כאן דיבור של ברכה לפטור שאר משקין, אפשר להבין למה אינו פוטר שאר משקין, אבל בצירוף שהמקדש לא שתה והשומעים שתו, למה המקדש אינו פוטר שאר משקין שהרי כאן יש חשיבות של הברכה, אבל לפי מה שביארנו שיש חילוק בין פת שפוטר כל המאכלים משום חשיבות, אפשר לחקור

כשיטת רש"י שהשתיה בכוס של מצוה זה רק שלא יהיה גנאי, א"כ אין לזה חשיבות שזה נחשב עיקר לפטור שאר משקין משא"כ הגרע"א ושאר אחרונים לומדים כהרשב"א שיש לשתיית כוס של מצוה חשיבות א"כ זה נחשב כעיקר ופוטר שאר משקין.

תינוק ג"כ מועיל שהעצם שתייה אין בו חשיבות רק שלא יהיה גנאי אבל לפי הרשב"א שצריך דוקא בר חיובא או על כל פנים תינוק שהגיע לחינוך וזה משום שיש חשיבות בשתייה זו, עיין שו"ת חכ"צ סי' קסח, ולפ"ז אפשר להבין המחלוקת הבתאי כהונה עם הגרע"א, שהבתי כהונה לומד



יוחנן בר"ד גלויברמן

בענין מיעוט גובה הסוכה ע"י מילוי הקרקע

בלב [וכן כתב הריטב"א סוכה דף ג: ד"ה "היתה גבוהה"] ובפשטות משמע שאין עתיד לפנותו היינו ביטול בלב ולא דאין עתיד לפנותו לא הוי אפי' ביטול בלב, והסברא שאין עתיד לפנותו מקרי ביטול בלב משום דכל המטרה של ביטול היינו שיבטלו לאותו מקום ולא יקחו ממקום זה למקום אחר לזמן מסוים שיתבאר להלן בעזרשי"ת וא"כ מה לי אם חושב בלבו שמבטלו שם ומה לי אם חושב בלבו שלא יפנהו משם בין כך ובין כך ביטול בלב מקרי.

והריטב"א מפרש את מחלוקתם שביטול היינו ביטול לעולם ואין עתיד לפנותו היינו שמבטלו שם לכל שבעת ימי החג, ובהא פליגי דלר"י תבן ואין עתיד לפנותו דהיינו ביטול לכל שבעת ימי החג ועפר סתם שאין אנו יודעים אם עתיד לפנותו כל שבעת ימי החג אם לאו הוה ביטול, ולרבנן ביטול אין לא ביטול לא דהיינו אם ביטול לעולם מועיל לא ביטול לעולם אינו מועיל.

והיינו לשיטתו שהרי סובר שלכו"ע סגי בביטול בלב ואין עתיד לפנותו נמי ביטול בלב מקרי [כנ"ל בד"ה "ובפשטות"] א"כ למה אומרת הגמ' שלא מהני לרבנן אין עתיד לפנותו, ולהכי פירש הריטב"א את מחלוקתם במהלך אחרת.

ובפנ"י לא ראיתי שמפרש את מחלוקתם כשיטתו ברש"י, והנה הא ודאי א"א לפרש בפנ"י שנחלקו לשיטתו אם צריך ביטול לעולם אם סגי בשבעה, שהרי הוא מסביר את רש"י ורש"י [שם ד"ה "תבן וביטול" וד"ה "תבן ואין עתיד לפנותו"] כתב להדיא שבין למ"ד שצריך ביטול ובין למ"ד שסגי באין עתיד לפנותו סגי בביטול לשבעת ימי החג, וא"א לפרש ג"כ שהחילוק בין ביטול לאין עתיד לפנותו היינו שבביטול חושב בהדיא בלבו שמבטלו לשם ובאין עתיד

איתא במס' סוכה [דף ג: ד.] "היתה גבוהה מעשרים אמה ובא למעטה בכרים וכסתות לא הוי מיעוט ואע"ג דבטלינהו [לכולהו] משום דבטלה דעתו אצל כל אדם, תבן ובטלו הוי מיעוט וכ"ש עפר ובטלו, תבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם מחלוקת ר"י ורבנן, דתנן בית שמלאהו תבן או צרורות וביטלו מבוטל, ביטלו אין לא ביטול לא, ותני עלה ר"י אומר תבן ואין עתיד לפנותו הרי הוא כעפר סתם ובטל עפר ועתיד לפנותו הרי הוא כסתן תבן ולא בטיל", ע"כ.

א. אם צריך ביטול בפה אם סגי בלב, ובמה נחלקו ר"י ורבנן.

והנה רש"י בסוכה [דף ד. ד"ה "תבן וביטול"] ובעירובין [דף עח: ד"ה "אי בטליה"] כתב שצריך ביטול בפה, והריטב"א [סוכה דף ג: ד"ה היתה] מקשה על רש"י בשלמא נדרים והקדשות תנאים וכיוצא בהן שעושים חלות אמרינן דברים שבלב אינם דברים אמנם כביטול שאינו עושה חלות סגי בלב, ומשום הכי חולק על רש"י וסבר שסגי בביטול בלב.

והפנ"י [סוכה ריש דף ד. ד"ה "בפירש"י בד"ה תבן] מחדש שרש"י עצמו ג"כ סובר כהריטב"א שסגי בביטול בלב, ומהטעם שהקשה הריטב"א שבכהאי גוונא אמרינן דברים שבלב הוי דברים והו"ל כביטול בפיו, וזה שכתב רש"י [שם] "בפיו" מבאר הפנ"י שזה לאו דווקא, ומעתה צריך להסביר במה נחלקו ר"י ורבנן לרש"י [כפשוטו, ולשיטת הפנ"י ברש"י] ולהריטב"א, רש"י בסוכה [שם ד"ה מחלוקת ר"י וכו'] כתב וז"ל "וכן עפר ואין עתיד לפנותו יש בו מחלוקת דבטיל לר"י מסתמא ואפי' לא ביטלו בפיו ולרבנן לא בטיל", עכ"ל.

ובפשטות דלא כהפנ"י משמע שרש"י לומד שנחלקו אם צריך ביטול בפה אם סגי

לפנותו חושב שלא יפנהו משם אבל אינו חושב שיבטלו לשם, שהרי רש"י בעירובין [שם] כתב לגבי ביטול וז"ל "אי בטליה להדיא ואמר לא שקילנא ליה מהכא בטיל ואי לא לא" עכ"ל ולפי הפנ"י שאמר על האי דכתב רש"י בסוכה "בפיו" שלא דוקא בפיו א"כ ה"נ בעירובין צריך למימר לאו דוקא "אומר" אלא שחשב בלבו שלא ישקול ליה מהכא וזה מקרי ביטול ולא אין עתיד לפנותו" וגם מסביר דבר תמוה הוא שנימא שחילוק יש בין חושב בלבו שמבטלו לחושב בלבו שלא יפנהו משם, וא"כ יל"ע מה מקרי אין עתיד לפנותו לפנ"י בשיטת רש"י.

תוס' לא כתב בהדיא אם צריך ביטול בפה אם סגי בלב, ואפשר לדייק מדכתב בסוכה [שם בד"ה "בית"] ובעירובין [שם בד"ה "והתנן"] בסוף דבריו וז"ל "ואין עתיד לפנותו לאו היינו ביטלו", ע"כ. ואם נימא שסובר דבעינן ביטול בפה פשיטא ש"אין עתיד לפנותו לאו היינו ביטלו" שביטול הוא בפה ואין עתיד לפנותו הוא בלב, ולא נראה לומר שתוס' סובר כהריטב"א לגבי המחלוקת דר"י ורבנן וזהו כונתו בכתבו "ואין עתיד לפנותו לאו היינו ביטלו", דאכתי פשיטא ש"אין עתיד לפנותו לאו היינו ביטלו" ומאי חידש כאן התוס' בזה, אלא ע"כ שקסבר שסגי בביטול בלב וא"כ מעתה אם ביטול בלב א"כ מהו אין עתיד לפנותו אם לא בלב כביטול, לזה כתב שמ"מ "לאו היינו ביטלו" וכדמוכח במפורש סוגיא דסוכה אלא שביטול היינו שמבטלו אם בפה אם בלב ואין עתיד לפנותו היינו שאינו חושב כלום ואנן ידעינן שלא יפנהו משם.

אך הביאור הלכה [בסי' תרל"ג ס"ד ד"ה "אבל"] הביא בשם התוס' שסובר שצריך ביטול בפה, וכתב הרה"ג ר' חיים קנייבסקי שליט"א, שהוא בתוס' סוכה דף ד. סוף ד"ה "בית" ושם לא כתב התוס' בהדיא אלא אפשר לדייק מהא דכתב והבאתיה לעיל "ואין עתיד לפנותו לא היינו ביטלו", ורצה לומר שלא תימא שביטלו ואין עתיד לפנותו שניהם בלב וכנ"ל, ורבנן ור"י פליגי אם צריך ביטול בלב אם סגי באין עתיד לפנותו" לזה כתב "ואין עתיד לפנותו לאו היינו ביטלו", שביטול הוא בפה ואין עתיד לפנותו הוא בלב, אך באמת אפשר ללמוד בפירוש דברי התוס' כפי הנ"ל שסובר שסגי בביטול בלב וכפי הפנ"י בשיטת רש"י.

וע"כ מוכרח לומר שהחילוק בין ביטול לאין עתיד לפנותו להפנ"י היינו שבביטול חושב שלא יטלנו מאותו מקום ובאין עתיד לפנותו לא חשב ע"ז כלום בלבו אלא שאנן ידעינן שאדם זה לא יפנהו תו מהתם, ודין זה לא נוגע לבעליו של הסוכה שהרי אם ילך לדון אם אפשר למעטו ויברור לו שסגי באין עתיד לפנותו יחשב אם עצמו אם יפנהו אם לא יפנהו וא"כ לאחר שגמר בלבו שלא יפנהו הוי כבר ביטול אלא נוגע אם רואים שהסוכה גבוהה יותר מעשרים אמה ובא למעטה ועם הארץ הוא ואנן ידעינן שלא יפנהו משם, למ"ד שסגי באין עתיד לפנותו אין צריך לומר לו כלום וכן אפשר ליישב בסוכתו, ולמ"ד שצריך ביטול צ"ל לו שיבטלו דהיינו שיחליט שלא יפנהו משם אם בפה אם בלב.

בשו"ע [או"ח סי' תרל"ג ס"ד] פסק שבעינן ביטול בפה, וכתב שם הט"ז [ס"ק ד] וז"ל "בתבן וביטלו היינו בפ"י כמסיק אח"כ, והכלל בתרווייהו הן בעפר הן בתבן צריך דוקא ביטול בפ"י ובגמ' אמרי' דבתבן ואין עתיד לפנותו שאנו יודעים שא"צ לו ובעפר סתם יש מחלוקת בין רבנן לר"י, דלרבנן לא בטיל אפי' בזה עד שיבטל בפ"י ולר"י מהני בזה כביטלו בפ"י". עכ"ל.

ולכאורה מדויק מלשונו שהפולוגתא בין חכמים לר"י היינו שלחכמים צריך ביטול דהיינו ביטול בפיו, ולר"י סגי באין עתיד

ביטול לא מהני לשבת אחד, והרמב"ם נקט כתירוץ דרב אשי וכן כתב המחצית השקל על המג"א שהרמב"ם נקט כתירוץ דרב אשי.

והנה בגמ' עירובין דף עז. איתא "אמר רב יחיאל כפה ספל ממעט, ואמאי דבר הניטל בשבת הוא ודבר הניטל בשבת אינו ממעט - לא צריכא דבעי מרא וחצינא", עכ"ל ולכאורה גמ' זו אתיא כתירוץ דר"ה בריה דר' יהושע דמחלק בין דבר הניטל בשבת לדבר שאינו ניטל בשבת.

והנה הרמב"ם פסק גם כסוגיא זו דכתב [שם הי"ג] וז"ל "וכל דבר הניטל בשבת כגון הסל והספל אין ממעטין בו א"כ חברו בארץ חיבור שא"א לשטמו עד שיחפור בדקר", עכ"ל והיינו כתירוץ דר"ה בריה דר' יהושע וא"כ הרי סותר את דבריו שפסק בהלכה י"ב כתירוץ דרב אשי וכו"ל, ולולא דברי המג"א היה אפשר לומר בדוחק שכאן נקט חד טעמא וכאן נקט חד טעמא אך המג"א שכתב שזהו נפק"מ לדינא קשה.

עוד קשה [קושיא זו מקשה האבן האזל] דהמ"מ בהלכות סוכה [פ"ד הי"ג] כתב דבעינן ביטול עולם ובהלכות עירובין [שם הי"ג] תלה לה הרמב"ם בדבר הניטל בשבת ומשמע שסגי בביטול לשבת לבד, ובשלמא לשיטת הלחם משנה [הלכות סוכה פ"ד הי"ג ד"ה ואפילו בטלם וכו'] שכתב על המ"מ דהאי דבעינן ביטול לעולם הוא דעת המ"מ עצמו ולא כתבו על הרמב"ם ניחא, אך להב"י והב"ח [טור סי' תרל"ג ס"ד] שכתבו דהמ"מ סובר כן בדעת הרמב"ם קשה.

והנה יש לחקור בעצם דין ביטול לגבי הקרקע למאי צריכא, צד א: [כתבו הריטב"א בגמ' סוכה דף ד. ד"ה פסקא בא"ד והא אמרי'] דלולא ביטולו חיישינן שמא יקחו משם, צד ב: דאם לא מבטלו הוי כהטמנה בעלמא ולא הוי סתימת קרקע ולא הגבהת קרקע אלא ע"י ביטול, ואפש"ל דחקירה זו תלוי בשני התרוצים האחרונים דגמ' הנ"ל, דלתירוץ דר"ה בריה דר' יהושע שתלוי בדבר הניטל בשבת לדבר שאינו ניטל בשבת הטעם הוא כצד א' שחיישינן שמא יטלו

ב. לכמה זמן צריך לבטלו, וביאור תרוצי דר"ה בריה דר"י ורב אשי דגמ' עירובין.

איתא בגמ' עירובין [דף עח: עט.]: במתני' "חריץ שבין ב' חצירות עמוק י' ורוחב ד' מערבין שנים ואין מערבין אחד [ולגבי ערובי חצירות מיירי שבכהאי גוונא כל חצר מערכת לעצמה ולא מערבין החצירות ביחד מכיון שהחריץ מפסיק ביניהם] אפי' מלא קש או תבן, מלא עפר או צורות מערבין אחד ואין מערבין שנים", ובגמ' "אפי' במתמא [המלא עפר או צורות קאי דקתני' במתני' דסותם ושואלת הגמ' אפי' דלא ידעינן אי שקיל תו אי לא סותם], והתנן בית שמלאוהו תבן או צורות וביטלו בטל ביטלו אין לא ביטלו לא, אמר רב אסי מאן תנא עירובין ר' יוסי היא [דאמר תבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם בטיל]", רב הונא בריה דרב יהושע אמר... הנח איסור שבת דאפי' ארנקי נמי מבטל איניש [דהיינו בשבת מכיון שאסור לטלטלו מבטלו משא"כ לגבי טומאה], רב אשי אמר בשלמא חריץ למיטיימיה קאי [שעומד לסתמו] אלא בית למיטיימיה קאי [בתמיה] עכ"ל.

והרמב"ם [פ"ג מהל' עירובין הי"ב] פסקו וז"ל "חריץ שבין שתי חצירות עמוק עשרה ורוחב ארבעה או יותר מערבין שני עירובין, פחות מכאן מערבין אחד ואין מערבין שנים, ואם מיעט עמקו בעפר או בצורות מערבין אחד ואין מערבין שנים, שסתם עפר וצורות בחריץ מבוטלין הן", ע"כ, וכתב עליו המג"א [שו"ע או"ח סי' שע"ב סט"ז ס"ק כ"ז] וז"ל "דסתם עפר וצורות בחריץ מבוטלין הן [רמב"ם], משמע דס"ל דלא מהני ביטול לשבת אחד, דאל"כ למה לי האי טעמא הא בלאו הכי עפר אין ניטל בשבת" ע"כ.

ולכאורה מבואר בדברי המג"א דנחלקו שני התירוצים האחרונים הנ"ל בגמ' עירובין, דלתירוץ דר"ה בריה דר' יהושע דמכיון שאסור לטלטלו בשבת סגי בלא ביטול מהני אפי' לשבת אחד, ולתירוץ דרב אשי דמכיון דחריץ למיטיימיה קאי סגי בלא

ולזה אהני איסור שבת, ולתירוצו דר"א דמכיון דחריץ לימטיימיה קאי א"צ ביטול אפשר דבאופן שצריך ביטול צריך ג"כ ליותר משבת אחת וכאן א"צ ביטול משם דטעמא דחריץ לימטיימיה קאי מועיל ג"כ ליותר משבת אחת.

אבל מעתה שכתבתי שר"ה בריה דר' יהושע קסבר שהטעם שצריך ביטול משום דבלאו הכי חיישינן שמא יטלנו משם, ורק רב אשי קסבר משום הטעם דבלאו הכי הוי כהטמנה בעלמא, אפשר ל שלשני התירוצים צריך ביטול לעולם בין לתירוצו דרב אשי דמכיון דחריץ לימטיימיה קאי א"צ ביטול ובין לתירוצו דר"ה בריה דר' יהושע דאיסור שבת אהני ליה, ואם יקשה א"כ מאי אהני איסור שבת הרי איסור שבת אין מועיל אלא לשבת ואנן מצרכינן ביטול לעולם, התירוצו הוא דמכיון שכל טעם הביטול הוא משום שמא יטלנו משם לתירוצו זה מעתה שאיכא איסור נטילה בשבת נסתלק ליה האי חשש וא"צ ביטול כלל ובאמת צריך ביטול לעולם משום שמא יטלנו משם.

ועפ"ז יש ליישב הרמב"ם, שהרמב"ם קסבר כשני תירוצי הגמ' וקסבר שצריך ביטול לעולם ואין זו סתירה וכנ"ל ולגבי חריץ שמלאו עפר או צרורות אסור ליטלו בשבת ולכן א"צ ביטול משום גזירה שמא יטלנו משם שהרי במילא לא יטלנו משם, ולא איצטריך ליה לרמב"ם לכתוב זאת שדבר פשוט הוא שאסור ליטלו וליכא חששא דשמא יטלנו משם, אלא למאי צריך ביטול משם דהוי כהטמנה בעלמא שהרי מכניסו לתוך החריץ והוי כהטמנה בעלמא, לזה כתב הרמב"ם שאדרבה זה שמכניסו לתוך החריץ זהו סתימת חריץ ולא הטמנה היא סתם עפר או צרורות בחריץ מבוטלין הן, ולגבי סל או ספל שנתנו ע"פ החריץ [וכדאפרש לקמן בעזוהשי"ת מהו ההכרח שנתנו ע"פ החריץ] מכיון שנתנו ע"פ החריץ ולא הכניסו לתוכו ודאי לא הוי כהטמנה שאם רצה להטמינו היה לו להכניסו בתוך החריץ ומדשם אותו רק על פי החריץ הוי

משם ולכן כשמלא את החריץ עפר או צרורות שאינו ניטל בשבת בטליה לאותו מקום שכמו שבדבר הניטל בשבת כשמבטלו היינו שמבטלו לאותו מקום שלא יטלו משם הכא נמי אפי' בלא ביטול בהדיא בטליה מסתמא משום אסור שבת שלא יטלו משם, ולתירוצו דרב אשי שתלוי בחריץ העשוי לסתמו לבין בית שאין עשוי לסתמו הטעם הוא משום דהוי כהטמנה בעלמא משא"כ בחריץ.

ונמצא לפי"ז שר"ה בריה דר' יהושע קסבר שא"צ ביטול משום דאינו ניטל בשבת וקסבר שהטעם שצריך ביטול בכל פעם הוא משום שמא יטלנו משם, ורב אשי קסבר שמכיון דחריץ לימטיימיה קאי א"צ ביטול וקסבר שהטעם שצריך ביטול בכ"פ משום דבלאו הכי הוי כהטמנה בעלמא, והרמב"ם שכתב "סתם עפר או צרורות בחריץ מבוטלין הן" היינו כרב אשי, ומאי דכתב לגבי סל או ספל שסתם בו שצריך שיהיה מחובר באופן שיצטרך לדקר ליטלו משם היינו כר"ה בריה דר' יהושע [וכפ"ז מיושב הרמב"ם שפיר כאשר אבאר לקמן היאך].

אך המג"א שכתב בשיטת הרמב"ם שלתירוצו דרב אשי דמכיון שחריץ לימטיימיה קאי א"צ ביטול, צריך ביטול ליותר משבת אחד, ולתירוצו דר"ה בריה דר' יהושע דמכיון שאינו ניטל בשבת א"צ ביטול, א"צ ביטול ליותר משבת אחד, בפשטות למד שר"ה בריה דרב יהושע ורב אשי קסברי שהטעם שצריך ביטול הוא כצד ב' הנ"ל משום דבלאו הכי הוי כהטמנה בעלמא ולא מחשיב קרקע אחת אלא ע"י ביטול, ותירוצו דר"ה בריה דר' יהושע היינו דמשום אסור שבת מסתמא בטליה ולא הוי כהטמנה, ותירוצו דרב אשי הוא דמכיון דחריץ לימטיימיה קאי מסתמא בטליה, ומכיון שכן לתירוצו דר"ה בריה דר' יהושע דא"צ ביטול משום איסור שבת נמצא שצריך ביטול רק לשבת דאל"כ מאי אהני איסור שבת הרי זה מועיל רק לשבת ולא לימים אחרים אלא ע"כ שסגי בביטול לשבת לבד

הרי רחוק הוא מראש הכותל יותר משלשה טפחים, ואם נימא שמיידי בסל או ספל הגבוה שבעה טפחים ומשהו א"כ אפשר כבר להוקים ג"כ בכותל, אלא ע"כ דמיידי בשאינו גבוה כ"כ כי סתם סל או ספל אינם גבוהים כ"כ ומיידי שנתנו ע"פ החריץ, ומש"ה לא חשש הרמב"ם לטעמא דהוי כהטמנה דבאמת לא הוי כהטמנה, ומכיון שצריך דקר כדי ליטלו ואינו ניטל בשבת כתב הרמב"ם דממעט ומיושב הכל שפיר.

ורש"י שכתב דמיידי בכותל סבר שיש לחלק בין מיעוט שהוא רחב ארבעה טפחים לבין מיעוט שאינו רחב ארבעה טפחים, שרק אינו רחב ארבעה טפחים צריך שיגיע המיעוט לראש הכותל אבל רחב ארבעה טפחים אין צריך שיגיע המיעוט לראש הכותל, ולכן למד שבסל או ספל מיידי שרחב ארבעה טפחים ולכן אין צריך שיגיע המיעוט לראש הכותל ולהכי אפשר ללמוד שהגמ' שם מיידי שהסל או הספל סמוך לכותל הגבוה י" טפחים.

הטור [סי' תרל"ג ס"ד] פסק שסגי בביטול לשמונה וא"צ ביטול לעולם, וכתב עליו הב"ח וז"ל "כן פירש רש"י והסכימו עמו הרא"ש והר"ן, אלא דהם כתבו דביטול לשבעה סגי, ורבינו דכתב לשמונה משום דאף בשמיני יתובי יתבינן [סי' תרס"ח ס"א], ונראה דגם הם מודים אלא דנקטו שבעה מפני שאין מצוה כי אם שבעה דבר תורה, אי נמי כיון דשמיני יו"ט הוא בביטול לשבעה לחוד סגי דלשמיני א"צ ביטול דמימלא בטיל מסתמא כיון דאינו ניטל, ואפי' לאוקמתיה בתרייתה דמחלק בין חריץ לבית מכל מקום נראה דמודה לחילוק זה בין ניטל לשאינו ניטל, דאל"כ מאי שנא תבן וקש דמערבין שניים אפי' גבי חריץ, וכן נמצא במקצת ספרי רבינו שכתוב בהם דמבטלו לשבעה.

ולענין הלכה אף על פי דהמרדכי [סי' תש"ל] והגהות מיימוניות [פ"ד הי"ג אות פ'] בשם רבינו חננאל וראב"ה [סי' תקצ"ט] כתבו דבעי ביטול לעולם, מכל מקום הלא

סתמת קרקע ולא הוה כהטמנה ודבר פשוט הוא ולא איצטרך ליה לרמב"ם לכתבו, אלא שמ"מ הרי צריך גם לבטלו משום שמא יטלנו משם ומכיון שמתור ליטלו בשבת איכא למיחש שמא יטלנו משם וצריך ביטול, לזה כתב הרמב"ם שאין ממעטין בו אא"כ חברו בארץ חיבור שא"א לשמטו עד שיחפור בדקר, ומעתה טעמא דשמא יטלנו משם נמי ליכא ולכן א"צ ביטול כלל, והמ"מ שכתב על הרמב"ם שצריך ביטול לעולם נמי מיושב לפי"ז.

אך קצת קשה שהרי אפשר לפרש ג"כ שנתן את הסל או הספל בתוך החריץ ואז הוי כהטמנה בעלמא ולא תסגי בזה שאינו ניטל בשבת ויצטרך ביטול לעולם [ואפשר שלא יועיל ביטול לזה דבטלה דעתו אצל כל אדם] ולמה כתב הרמב"ם שאם חיבר את הסל או הספל בארץ חיבור שא"א לשמטו עד שיחפור בדקר א"צ ביטול משום דאינו ניטל בשבת.

והנה הרמב"ם למד את הגמ' דכפה סל שהבאתי לעיל דמיידי בחריץ, אך רש"י [שם] כתב דמיידי שנתנה סמוך לכותל הגבוה י" טפחים ובכך מיעט את גובה הדופן מ" טפחים, והמ"מ [שם הי"ג] מבאר את הסברא שלא רצה הרמב"ם ללמוד כרש"י ע"פ הא דאיתא בגמ' עירובין [דף ע"א]. "אמר רב יהודה אמר שמואל כותל עשרה צריך סולם ארבעה עשר להתירו [והיינו משום דמושך רגלי הסולם ארבעה טפחים לפרש"י שם וצריך עוד עשר כדי שיגיע לראש הכותל]... רב הונא בריה דרב יהושע אמר אפי' שבעה ומשהו [ומניחו זקוף אצל הכותל ובכך מגיע בפחות משלשה סמוך לראשו ואמרינן לבוד וממעט], "ע"כ וחזינן מהתם שכל היכא שרוצה למעטו צריך שיגיע המיעוט לראש הכותל או בפחות משלשה סמוך לראש הכותל, וא"כ ה"נ בסל או ספל וכיון שסל או ספל אינם מגיעים לגובה כזה אינם ממעטים בכותל ולהכי למד הרמב"ם שמיידי שנתנה בחריץ, ואם נימא שנתנו בתוך החריץ א"כ מה הרווחנו בזה

שלא יטלנו משם ולכן א"צ ביטול כלל אבל בכל פעם שבעינן ביטול ביטול לעולם בעינן, אלא ע"כ הראיה היא משום דקסבר שטעם הביטול לר' הונא בריה דר' יהושע הוא משום דבלאו הכי הוי כהטמנה בעלמא ולזה צריך ביטול כדי שיהא קרקע אחת שלמה ולא כהטמנת עפר בתוך הקרקע ומכיון שאינו ניטל בשבת מסתמא בטליה ונעשה מעתה קרקע אחת שלמה ומזה מביא הרא"ש ראייה דא"צ ביטול לעולם דאי ביטול לעולם בעינן א"כ מאי מועיל לתירוץ דר"ה בריה דר' יהושע איסור שבת הרי זה לא מהני אלא לשבת בלחוד אלא ע"כ שא"צ ביטול לעולם ודיו לזמן שצריך לבטלו, ונמצא מדברי הב"ח שלמד עכ"פ בתירוץ דר"ה בריה דר' יהושע שטעם הביטול הוא משום דבלאו הכי לא נעשה קרקע אחת שלמה והוה כהטמנת עפר בקרקע.

ובאמת היה אפשר לדר"ה בריה דר' יהושע לשיטת הב"ח קסבר באמת שטעם הביטול הוא משום דבלאו הכי הוה כהטמנה בעלמא וכנ"ל, אך רב אשי קסבר שטעם הביטול הוא משום שמא יטלנו משם ובחריץ שדרכו לסתמו מסתמא לא יטלנו משם אך בבית שאין דרכו לסתמו אדרבה מסתמא יטלנו משם משום שרוצה לתקנו, ואפשר ג"כ ללמוד כפשטות הדברים שלרב אשי טעם הביטול הוא משום דבלאו הכי הוה כהטמנה בעלמא ולא קרקע אחת שלמה היא ובחריץ מכיון שעשוי לסתמו נעשה קרקע אחת שלמה ולא הוי כהטמנה בעלמא משא"כ בבית שהוה כהטמנה בעלמא.

ונראה לענ"ד שהב"ח למד ג"כ בתירוץ דרב אשי שצריך הביטול משום דבלאו הכי הוה כהטמנה בעלמא ולא קרקע אחת שלמה היא אלא ע"י ביטול, שהרי בתירוץ דר"ה בריה דר' יהושע דמכיון שאינו ניטל בשבת מסתמא בטליה דהיה אפשר ללמוד בפשטות וכדמשמע באמת שטעם הביטול הוא משום שמא יטלנו משם ומכיון שאינו ניטל בשבת מסתמא בטליה ולא יטלנו משם, מ"מ דילג הב"ח על טעם זה כנלע"ד ולמד

גם הרא"ש הביא דבריהם והסכים לפירוש רש"י בראיה ברורה, וכן נמצא בגרסאות שבידינו היום גבי כרים וכסתות דלא הוי מיעוט אף על גב דבטלינהו לכולהו משום דבטלה דעתו אצל כל אדם דפירוש לכולהו היינו לכל שבעה אלמא דביטול בעלמא הוי כשמבטלו לשבעה, ומכל מקום המחמיר לבטלו לעולם תבא עליו ברכה שהרי גם הרב המגיד פירש כן דעת הר"ף והרמב"ם, עכ"ל.

והנה כבר הבאתי לעיל שיטת המג"א דנחלקו ר"ה בריה דר' יהושע ורב אשי בזמן הביטול דלר' הונא בריה דר' יהושע [דתירץ דמכיון שאינו ניטל בשבת א"צ ביטול] א"צ ביטול אלא לשבת וכן כל פעם לזמן שצריך לביטול, ולרב אשי [דתירץ דמכיון דחריץ למיטימיה קאי א"צ ביטול] צריך ביטול ליותר משבת אחד, ולמעשה הב"ח כתב כאן שרב אשי מודה לר' הונא בריה דר' יהושע ויש לדון אם פליג בזה על המג"א אם לא וכן אם נחלקו בכלל לפי דבריו או לא וכן יש לדון היאך למד בכלל את טעם הביטול אם משום שחיישינן שמא יטלנו משם אם משום דבלא ביטול הוי כהטמנה בעלמא.

ובתירוץ דר' הונא בריה דר' יהושע יש לכאורה ראייה מפורשת שלא למד שהטעם הוא משום שמא יטלנו משם דהנה הב"ח מביא דברי הרא"ש ש מביא ראייה שא"צ ביטול לעולם שאל"כ מאי מהני התם בגמ' לתירוץ דר"ה בריה דר' יהושע מאי דלא ניטל בשבת הרי זה אינו מועיל אלא לשבת ולא לעולם אלא ע"כ שסגי בביטול לשבת בלחוד.

ומזה מביא הב"ח ראייה להלכה שסגי בביטול לשבעה לגבי סוכה, והנה אם נימא שטעם הביטול לתירוץ דר"ה בריה דר' יהושע הוא משום שמא יטלנו משם א"כ מאי ראייה היא זו וכנ"ל דלמא לעולם ביטול לעולם בעינן והאי דמהני התם בגמ' מאי דלא ניטל בשבת לביטול אע"פ שהאיסור אינו אלא לשבת, היינו טעמא דמשום איסור שבת בטליה לשם בדעתו

חובת המצוה¹, ולכן אם גבוהה מעשרים אמה וא"א לצאת בו ידי חובת המצוה מסתמא עשוי לסתמו, ולפי"ז נמצא דכל שבעת ימי החג איכא הסברא דעשויה לסתמו ואיכא קצת סברא למימר דמסתמא בטליה אך מ"מ עדיין לא סגי בזה וצריך ג"כ שיהא בו איסור נטילה כדי שנימא מסתמא בטליה, לכן בכל שבעת ימי החג צריך לבטלו משא"כ ביו"ט האחרון שיש בו נמי איסור נטילה אמרינן מסתמא בטליה וא"צ ביטול² וזהו מה שכתב הב"ח שרב אשי מודה לתירוץ דר"ה בריה דר' יהושע, שמודה לו אלא שמוסיף עוד דבר שצריך שיהא כדי שיבטל מסתמא.

צד ב: דר"ה בריה דר' יהושע קאמר שכדי שנימא שבטליה מסתמא צריך שיהא בו איסור נטילה, ובא רב אשי להוסיף שאף מה דעשוי לסתום מהני שנימא מסתמא בטליה וא"צ שניהם אלא או איסור נטילה או עשוי לסתמו, ולפי צד זו צריך למימר שהב"ח סובר כהדרישה [המובא לעיל בהערה 1] שסוכה לא מקרי עשוי לסתמו ומכיון שכן לכל שבעת ימי הסוכה שמותר ליטלו וכן לא עשוי לסתמו צריך ביטול, ליו"ט האחרון שאסור ליטלו א"כ איכא כבר סברא דנימא דמסתמא בטליה ולכן א"צ ביטול.

הטעם דהוי כהטמנה בעלמא ולא קרקע אחת שלמה היא, א"כ בתירוץ דרב אשי שאינו כ"כ בפשיטות לפרש הטעם דצריך ביטול משום שמא יטלנו משם ומשמע יותר לפרש הטעם שצריך ביטול משום דבלאו הכי הוה כהטמנה בעלמא ולא קרקע אחת שלמה היא לאו כ"ש היא שלמד שם הב"ח הסברא דמחזי כהטמנה בעלמא וגם לא ניחא למימר שר"א לא למד כסברא דר"ה בריה דר' יהושע דלמה נימא כן ולכן נלע"ד בפשטות דלמד הב"ח בין לר"ה בריה דר' יהושע ובין לרב אשי שטעם הביטול היינו משום דבלאו הכי הוה כהטמנה בעלמא.

ומעתה יש לבאר דברי הב"ח שרב אשי מודה לתירוץ של ר"ה בריה דר' יהושע, והנה נלע"ד לבאר ב' צדדים בזה, צד א: דרב אשי קסבר שכדי שנאמר מסתמא בטליה ונעשה בכך קרקע אחת שלמה ולא כהטמנה בעלמא לא סגי בזה שאינו ניטל בשבת אלא צריך ג"כ שיהא עשוי לסתמו ובכך אמרינן דמסתמא בטליה ונעשה קרקע אחת שלמה, ולפי צד זה צריך לבאר דסוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה עשוי לסתמו מקרי והטעם דכמו שאמרינן דחריץ לימטיימיה קאי ה"נ סוכה מיוחדת לעת עתה לצאת בו ידי

1 ואע"ג דסוכה ישנה דהיינו שנעשית קודם לחג שלשים יום שמסתמא לא עשאה לשם חג כשרה ונכנסק בטור [סי' תרל"ג ס"א], והביא שם הב"ח ריש הסימן דברי רש"י שלב"ה שהוא המ"ד שסוכה ישנה כשרה לא בעינן סוכה לשם חג כל עיקר דאפי' סוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה כל שכן שנעשית תסם דכשירה, ונמצא שאפשר שלא נעשית כלל לצאת בו ידי חובת המצוה, אך מ"מ לעת עתה לשבעת ימי החג מיוחדת למצות סוכה, ובפרט לפי מה שפסק שם הטור שצריך להוסיף בה דבר מחודש ואם לא הוסיף אינו כשר אלא א"כ עשאה לשם חג מתחילה אלמא דעכ"פ לעת עתה צריך לייחדה למצות סוכה, ולכן לעת עתה עשוי לסתמו הוא משום דלעת עתה מיוחדת היא לצאת מצות סוכה בכשרותה, ולפי צד זה צריך למימר דר' אשי קסבר שא"צ ביטול לעולם וסגי בביטול לשבעת ימי החג ולכן איכא סברא דעשוי לסתמו בכל שבעת ימי החג, אך אם נימא דקסבר שצריך ביטול לעולם מאי מהני עשוי לסתמו הרי אינו עשוי לסתמו אלא לשבעת ימי החג אלא ע"כ שסגי בביטול לשבעת ימי החג.

ואע"ג דהדרישה [סימן תרל"ג ס"ד] כתב שסוכה לא לימטיימיה קאי מ"מ אפשר שהב"ח פליג עליה וסבר שסוכה לימטיימיה קאי. [ובאמת הדרישה כדי ליישב דברי הטור מ"ש שבסוכה צריך ביטול ובשבת א"צ ביטול לגבי חריץ הנ"ל ורצה ליישבו כפי תירוץ דר' אשי הוצרך לומר כן עיי"ש אך הב"ח בדברי הטור כפי צד זה אפשר ליישבו כפי תירוץ דר' אשי אף אם נימא שסוכה עשוי לסתמו מקרי ודו"ק ותמצא נחת].

2 ואף דביו"ט ראשון איכא איסור ליטלו וכן בשבת אם יש באמצע חוץ מיו"ט ראשון איכא איסור ליטלו, וא"כ היה אפשר ללכאורה דמשום הכי אמרינן דמסתמא בטליה וא"צ ביטול ולמה צריך ביטול לשבעה, נלע"ד לפרש דא"א לומר שמבטלו ממחרת עד סוף שבעה חוץ מהשבת, שצריך לבטלו מזמן הביטול עד סוף הביטול, ואע"ג דאפשר לו לבטל מיד בתחילת חול המועד עד השבת ומהשבת עד יו"ט בשני פעמים בלחוד, מ"מ לא דק כולי האי וכתב שצריך ביטול לשבעה והוא פשוט.

לסתמו בטיל מסתמא, ובחריץ שבין שתי חצירות שרחב ארבעה ומלאו תבן שהקשה למה אינו בטל הרי עשוי לסתמו הוא, יישב שאין הכי נמי שהחריץ עשוי לסתמו אך לא בתבן שזהו מאכל בהמה, וצריך לומר שהב"ח למד שמכיון שזהו רק מאכל בהמה וחריץ עשוי לסתום עשוי נמי לסתום בזה.

והנה בחלק א' הבאתי המחלוקת של רש"י והריטב"א ורש"י לשיטת הפנ"י בענין החילוק בין ביטול לאין עתיד לפנותו שלפי רש"י החילוק הוא שביטול הוא בפה ואין עתיד לפנותו הוא בלב, ולפי הפנ"י בשיטת רש"י ביטול היינו שמבטלו להדיא אם בפה אם בלב ואין עתיד לפנותו היינו שאינו מבטלו אלא אנן ידעינן שלא יפנהו משם, משא"כ להריטב"א ביטול היינו לעולם ואין עתיד לפנותו היינו לזמן שצריך לביטול.

ומעתה צריך להסביר הגמ' בעירובין הנ"ל [דף עח: עט.] לשיטת רש"י כפשוטו ולפי הפנ"י ולשיטת הריטב"א, קושית הגמ' "אפי' בסתמא" לשיטת רש"י היינו משום דבמתני' קתני דעפר וצרורות סותם החריץ ועושה החצר לאחת ולא קתני שצריך ביטול לזה מקשה הגמ' "אפי' בסתמא", דהיינו "דלא ידעינן אי שקיל תו אי לא" [לשון רש"י], דהיינו שלא הזכיר במשנה לא ביטול ולא אין עתיד לפנותו ומשמע שאפי' לא ידעינן אי שקיל תו אי לא" סותם, ולזה שואלת הגמ' "והתנן בית שמילאהו תבן או צרורות וביטלו בטל ביטולו אין לא ביטולו לא" אלמא שצריכין ביטול אי לרש"י כפשוטו בפה אי לפנ"י בשיטת רש"י אפי' בלב.

ותירץ ר' אסי שמתני' אתיא כר' יוסי דסגי ליה בסתם עפר, ור' הונא בריה דר' יהושע תירץ דמכיון שאיכא איסור טלטול מבטל ליה איניש מסתמא, ולשיטת הפנ"י ברש"י שסגי בביטול בלב מובן תירוצו הגמ' דמשום איסור שבת בטליה עכ"פ בלב, אך לרש"י כפשוטו צ"ע מאי מועיל אם בטליה מסתמא הרי צריך ביטול בפה, ויש לפרש שמכיון

ומ"מ נמצא שלפי שני הצדדים מודה רב אשי לחילוק בין ניטל בשבת לאינו ניטל בשבת, שהרי לצד א' סובר רב אשי שצריך 2 תנאים כדי שלא יצטרך ביטול בין אינו ניטל בשבת ובין עשוי לסתמו, אבל מ"מ צריך ג"כ לאינו ניטל בשבת, ולצד ב' סובר רב אשי שבאינו ניטל בשבת לכד סגי שא"צ ביטול, אלא שהוסיף עוד טעם שאם עשוי לסתמו אפי' ניטל בשבת א"צ ביטול.

והנה הב"ח כמו שדברנו לומד שטעם הביטול הוא משום דהוי כהטמנה בעלמא, וא"כ אם מועיל אינו ניטל בשבת מוכח שסגי בביטול לזמן הביטול בלבד, דבשלמא אם למד הטעם משום דחיישינן שמא ימלך ויטלנו משם א"כ אפשר דהאי דסגי באינו ניטל בשבת היינו משום דלא חיישינן שימלך ויטלנו משם אבל באמת ביטול לעולם בעינן, אלא מכיון שלומד הטעם משום דהוי כהטמנה בעלמא א"כ מאי מועיל אינו ניטל בשבת הרי זה אינו מועיל אלא לשבת, אלא ע"כ שסגי בביטול לזמן הביטול לכו"ע, ודלא כהמג"א שסובר שנחלקו בזה רב אשי ור' הונא בריה דר' יהושע ודו"ק.

ולמעשה נראה בזה שהב"ח למד כצד א. הנ"ל, שלתירוץ דרב אשי צריך כדי שיבטלו מסתמא בין אינו ניטל בשבת ובין עשוי לסתמו, שהרי כל ההכרח של הב"ח שר"א מודה לתרוצו של ר"ה בריה דר' יהושע הוא דאל"כ מ"ש במילא את החריץ תבן וקש דמערבין שנים ואין מערבין אחד הרי עשוי לסתמו הוא ונימא דביטלו מסתמא, אלא ע"כ שרב אשי מודה לתירוצו של ר' הונא בריה דר' יהושע, ואם נימא שהביאור בזה שסובר שסגי או באינו ניטל בשבת או בעשוי לסתמו, א"כ אכתי קשיא למה במילא את החריץ תבן וקש מערבין שניים ואין מערבין אחד הרי עשוי לסתמו הוא ובזה נמי סגי דאו או קאמר, אלא ע"כ שצריך לשניהם ולזה בתבן וקש שרק עשוי לסתמו אינו בטל מסתמא ומיושב שפיר.

והמג"א שפליג על הב"ח כנ"ל יישב על ראייתו של הב"ח דבאמת לרב אשי אם עשוי

ד"ה והא דאמרי' עיי"ש] ולהכי צריך ביטול לעולם דבלאו הכי חיישינן שמא ימלך ויטלנו משום א"כ בשבת שבמילא איכא איסור נטילה לא חיישינן שימלך ויטלנו משם ומסתמא בטליה משום איסורו ומועיל האי ביטול מסתמא כביטול לעולם משא"כ בטומאה שליכא האי סברא בעינן ביטול לעולם.

ורב אשי תירץ דבאמת צריך ביטול לעולם גבי טומאה וכן לגבי שבת, אלא מכיון שחריץ עשוי לסתמו מסתמא בטליה לשם לעולם, כן נלע"ד.

כבר הבאתי לעיל שהרא"ש והר"ן ורש"י סוברים שסגי בביטול לשבעת ימי החג. והרא"ש מביא ראייה וכבר הבאתיה לעיל מהגמ' בעירובין [דף עט.]. מדתלי ר"ה בריה דר' יהושע בתרוצו שבדבר הניטל בשבת צריך ביטול ובדבר שאינו ניטל בשבת א"צ ביטול, ואם צריך ביטול לעולם מאי מועיל איסור שבת הרי זה אינו מועיל אלא לשבת.

והגמ"א בפשטות באמת סובר שלר"ה בריה דר' יהושע סגי בביטול בכ"פ לזמן הביטול, והריטב"א והרמב"ם סוברים שצריך ביטול לעולם יתרצו כנ"ל, וכמו שכתב הריטב"א בהדיא שכל טעם הביטול הוא משום שמא ימלך ויטלנו משם ומכיון שאינו ניטל בשבת לא חיישינן שמא ימלך ויטלנו משם ולכן א"צ ביטול כלל לא לעולם ולא לזמן הביטול אבל בכ"פ צריך ביטול לעולם ודו"ק.

והר"ן [דף א: מדפי הרי"ף ד"ה תבן] מביא ראייה מדאמרינן הכא בגמ' שבכרים וכסתות בטלה דעתו אצל כל אדם ולא מהני ביטול, ואילו במתני' דאהלות [פרק ט"ו מ"ז] חזינן לגבי טומאה דלכרי של תבואה מהני ביטול, ואי ביטול לעולם בעינן נימא בטלה דעתו אצל כל אדם, אלא ודאי שסגי בביטול לשבעה ולענין טומאה כ"ז שהטומאה שם, ומש"ה בכרים ובכסתות בטלה דעתו אצל כל אדם שאין אדם מבטלן אפי' לשבעה אלא משתמש בהן תדיר, משא"כ בכרי שעתיד לעמוד זמן שאין

שאיכא אומדנא שבטליה משום איסור שבת סגי בכך, ולפי מאי דפרשתי לעיל דר"ה בריה דר' יהושע קסבר שטעם הביטול הוא משום שמא יטלנו משם ולהכי כשאיכא איסור שבת מבטלו מסתמא שלא יטלנו משם, אפשר ליישב רש"י באופן אחר, בהא דיש להקדים בטעם שצריך ביטול בפה ולא סגי בלב היינו משום שכ"ז שביטלו בלב ליכא עדיין גמירות דעת גמורה לבטלו להתם שלא יטלנו משם, אך כשמבטלו בפה איכא גמירות דעת גמורה לבטלו לשם, וא"כ כשאיכא איסור שבת אפי' בלא ביטול בפה איכא גמירות דעת גמורה לבטלו שלא יטלנו משם וסגי בכך.

ורב אשי תירץ דמכיון שחריץ עשוי לסתמו מבטלו מסתמא, משא"כ טומאה שמירי בבית שאין עשוי לסתמו לא מבטלו מסתמא, והא נמי יש לפרש כנ"ל דלשיטת הפנ"י ברש"י שסגי בביטול בלב מובן כפי פשוטו דהתם איכא ביטול בלב, ולשיטת רש"י כפשוטו שצריך ביטול בפה, צריך לפרש משום דאיכא אומדנא דבטליה מסתמא ואומדנא מועיל כביטול בפה וכנ"ל, ואם נבאר דרב אשי קסבר שטעם הביטול הוא משום שמא יטלנו משם אפשר ליישב באופן אחר הנ"ל, שכל הטעם שצריך ביטול בפה דבהכי איכא גמירות דעת גמורה שלא יטלנו משם, ובכאן מכיון שעשוי לסתמו בלאו הכי איכא גמירות דעת גמורה שלא יטלנו משם וא"צ ביטול בפה.

ולשיטת הריטב"א קושיית הגמ' "אפי' בסתמא" היינו כנ"ל "אפי' בסתמא דלא ידעינן אי שקיל תו אי לא" סותם, "והתנן בית שמלאהו תבן או צרורות וביטלו בטל ביטלו אין לא ביטלו לא", אלמא שצריכין ביטול וצריכין ג"כ ביטול לעולם וכאן משמע שסגי בסתמא.

ותירץ ר' אסי שמתני' אתיא כר' יוסי שסבירא ליה שסתם עפר סותם, ור' הונא בריה דר' יהושע תירץ דמכיון שכל טעם הביטול הוא משום שמא יטלנו משם [וכמו שכתב הריטב"א עצמו במס' סוכה דף ד.

מכיון שאסור לטלטלו בשבת, אלמא שביטול לשבת לחודיה מהני וקשה להריטב"א והרמב"ם שסוברים שביטול לעולם בעינין.

ובשלמא הריטב"א כבר כתב על זה [סוכה דף ד. ד"ה "פסקא" בא"ד "והא דאמרי"] שכל טעם הביטול הוא משום דחיישינן שימלך ויטלנו משם, א"כ בשבת דאיכא איסור טלטול בטליה מסתמא משום איסורו וביטול משום איסורו מועיל כביטול לעולם, ובאמת כשליכא איסור טלטול ואיכא למיחש שמא ימלך ויטלנו משם ביטול לעולם בעינין, אלא להרמב"ם ע"פ מה שפרשתי לעיל שקסבר שצריך ביטול משום דהוי כהטמנה בעלמא ג"כ, א"כ מזה שסגי התם בגמ' מאי דאינו ניטל בשבת מוכח שסגי בביטול לזמן הביטול בלבד, שהרי אינו ניטל היינו רק בשבת ואכ"ז אין צריך ביטול, וקשה לדבריו שצריך ביטול לעולם.

והנה התוס' במס' בבא בתרא [שם ד"ה "אתיא"] כתב וז"ל "ואיירי בגוסס שימות קודם שיצא השבת ואמר דשם תהא קבורתו". עכ"ל והיינו שתוס' לומד את הגמ' דתינוק בן שמונה המונח בחלון בשבת שממעט שמייירי שביטלו לשם לעולם, והנה הרמב"ם [הל' טומאה פט"ו ה"ב] כשפסק ההלכה דתינוק בן שמונה הממעט את החלון בשבת שלא יצא טומאה מהחלון, לא כתב דאיירי בגוסס שימות קודם שיצא השבת וכו', וכתב שם המהר"י קורקוס שאם היה סובר הרמב"ם כתוס' שמייירי בביטול לעולם היה לו לכתבו ומדלא כתבו משמע שלא ס"ל כהתוס', ומסיים שמ"מ אפשר שהרמב"ם לא חש למינקט רק לישנא דגמ' כדרכו, ובאמת ס"ל כהתוס' שמייירי בביטול לעולם, ולפי"ז מיושב הרמב"ם שפיר שמייירי באמת בביטול לעולם.

אדם מזיזו כלל, וקשה על הרמב"ם והריטב"א שסוברים שצריך ביטול לעולם.

והריטב"א [סוכה דף ד. ד"ה "דתנן"] מיישב גם על זה, וראשית יש להקדים מתני' דאהלות שמביא הר"ן לראיה, והכי איתא התם: "בית שמלאו עפר או צרורות ובטלו, וכן כרי של תבואה או גל של צרורות אפילו כגלו של עכן ואפילו טומאה בצד כלים, טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת". עכ"ל והיינו שלולא הסתימה מכיון שיש פותח טפח למלאה מהטומאה בכל הבית, מתפשטת הטומאה בכל הבית והכלים שבצידה טמאות, ועתה שאין פותח טפח למלאה מן הטומאה אינה מתפשטת אלא בוקעת ועולה בוקעת ויורדת ואין הכלים שבצידה טמאים.

ומתרץ הריטב"א וז"ל "ה"פ כשם שבית שמלאוהו תבן או צרורות צריך ביטול ואין מלאו ביטול, כך כשמלאוהו כרי של תבואה צריכה ביטול, וכיון שאין לה ביטול שבטלה דעתו אצל כל אדם [הרי הטומאה מתפשטת בכל הבית ובוקעת ועולה כנגד כל הבית, ובעפר וצרורות שיש להם ביטול ואין כאן פותח טפח]. הרי הטומאה בוקעת ועולה כנגדה בלבד". ולפי"ז מה שאמרו שם במשנה "טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת" זה מתחלק דבצרורות ועפר בוקעת ועולה רק כנגד הטומאה, ובכרי של תבואה בוקעת ועולה כנגד כל הבית, ולפי"ז באמת אינו מועיל ביטול שם בכרי של תבואה ולא קשיא מידי קושיית הר"ן.

והריטב"א מקשה על עצמו מהא דאיתא במס' בבא בתרא [דף כ.]. שתינוק הנולד לשמונה חדשים הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו בשבת משום שבודאי לא יחיה, ואם הוא מונח בחלון החדר ממעט את החלון בשבת שלא יצא טומאה מהחדר,

3 כך הביאו בריטב"א עם הערות שנראה שחסר וצריך לגרוס כן וכן משמע דאם לא נגרוס כן צ"ע במה שכתב שמכיון שאין לה ביטול הרי הטומאה בוקעת ועולה כנגד כל הבית ולפי הגירסא מיושב שפיר.

ג. ומתוס' בשבת [דף ק. ד"ה "פירות מבטלי מחיצתא"] משמע שכשאינו ניטל בשבת א"צ ביטול וכשניטל בשבת צריך ביטול והיינו דנקט כתירוץ דר' הונא בריה דר' יהושע, ולפי"ז יש ללמוד שם ב' צדדים בשיטת התוס', צד א': שקסבר שביטול לעולם בעינן, והאי דמהני אינו ניטל בשבת היינו טעמא משום דכל טעם הביטול הוא משום שמא ימלך ויטלנו משם ולהכי צריך ביטול וביטול לעולם, ובשבת שאיכא איסור טלטול בטליה מסתמא שלא יטלנו משם משום איסורו וביטול כזה מועיל כביטול לעולם. אבל לעולם ביטול לעולם בעינן, ולפי"ז נמצא ששלש שיטות בדבר, תוס' בסוכה קסבר שא"צ ביטול לעולם, ותוס' בשבת קסבר שצריך ביטול לעולם וטעם הביטול הוא משום דחיישינן שמא ימלך ויטלנו משם, ותוס' בבבא בתרא קסבר נמי שצריך ביטול לעולם אך טעם הביטול הוא משום דהוי כהטמנה בעלמא ודלא כהתוס' בשבת.

צד ב': שקסבר שטעם הביטול הוא משום דהוי כהטמנה בעלמא, וא"כ מדמהני מאי דאינו ניטל בשבת משמע שא"צ ביטול לעולם, דהרי אינו ניטל בשבת מועיל רק לשבת ולא לעולם ולמה א"צ ביטול אלא ע"כ משום דלא צריך ביטול לעולם, ולפי"ז נמצא ששתי שיטות בדבר, תוס' בשבת ובסוכה קסברי שא"צ ביטול לעולם, ותוס' בבבא בתרא קסבר שצריך ביטול לעולם, וטעם הביטול הוא משום דהוי כהטמנה בעלמא לכו"ע.

ובפשוטו ליכא להקשות שהוה סתירה מתוס' על תוס', שאפשר ליישב שזהו שלשה בעלי תוס', ובפרט שזהו בשלשה מסכתות אחרות ובפרט לפי צד ב' הנ"ל בדברי התוס' בשבת שזהו רק שני שיטות וצריך לומר רק שזהו שני בעלי תוס'.

התוס' לא כתב בהדיא לכמה זמן צריך הביטול, אלא שיש שלשה מראי מקומות בתוס' שאפשר לדייק מהם לגבי דין זה.

א. תוס' בבא בתרא [דף כ. ד"ה אתיא] הנ"ל משמע שס"ל שצריך ביטול לעולם, מדכתב שם כלפי תינוק בן שמונה הממעט את החלון בשבת שלא יצא הטומאה וז"ל "ואירי בגוסס שימות קודם שיצא השבת ואמר דשם תהא קבורתו" עכ"ל והיינו ביטול לעולם, ומדויק נמי מיניה שא"א לומר שהסברא שצריך ביטול לשיטתו היינו משום דחיישינן שמא ימלך ויטלנו משם, דא"כ למה ליה לאוקמי דביטולו אפי' בלאו הכי מכיון שמיירי שם בשבת ואיכא איסור טלטול בטליה מסתמא משום איסורו ומועיל כביטול לעולם, אלא ע"כ שטעם הביטול לשיטתו היינו משום דהוי כהטמנה בעלמא, ולהכי קא קשיא ליה דא"כ מאי מועיל אינו ניטל בשבת הרי זה אינו מועיל אלא לשבת, ולהכי תירץ דמיירי בדביטול לעולם.

ב. ומתוס' בסוכה [דף ד. ד"ה "בית"] אפשר לדייק שקסבר שא"צ ביטול לעולם. דהנה הר"ן [דף ב: מדפי הרי"ף ד"ה "תבן ובטלו"] הביא ראיה שא"צ ביטול לעולם מדחזינן במתני' דאהלות לגבי תומאה דלכרי של תבואה מהני ביטול, ואי ביטול לעולם בעינן נימא בטלה דעתו אצל כל אדם, והריטב"א שסובר שצריך ביטול לעולם תירץ המשנה התם שאין כוונת המשנה שמהני ביטול לכרי של תבואה וכנ"ל, ואולם התוס' כאן לומד דלא כהריטב"א אלא שכוונת המשנה היא שבאמת מהני ביטול לכרי של תבואה, וא"כ אם נימא שקסבר ביטול לעולם בעינן קשה קושית הר"ן דבטלה דעתו אצל כל אדם, אלא ע"כ שהתוס' קסבר שא"צ ביטול לעולם ולהכי מהני התם ביטול בכרי של תבואה.

נפתלי יעקב ברנשטיין

בגדר הנאמנות דבעל המקח

לפניו אינו נאמן" דכשם שחז"ל האמינו את הדיין לגבי הפסק - דין, כך נאמן המוכר לגבי המכירה [ובפשטות הא דבאין מקחו בידו אינו נאמן באופן שקיבל מתרווייהו היינו כעין הא דהדיין נאמן רק בזמן שבעלי דינים עומדים לפניו. ועי' לקמן].

והנה הר"ן מפרש בשיטת רש"י דנאמנות המוכר כשאין מקחו בידו הויא רק אם הבעלי מקח עומדין לפניו אך אם אין הבעלי מקח עומדין לפניו אינו נאמן אפילו אם קיבל זוזי רק מחדא, והמבואר בשיטת הר"ן הוא דנאמנות המוכר הויא ממש דומיא דנאמנות הדיין ולפיכך כשם שאמרי' לגבי דיין דנאמן רק בשעה שבעלי דינים עומדים לפניו, כן הדין במוכר דנאמן רק בשעה שבעלי המקח עדיין עומדין לפניו. כן כתב הר"ן בקידושין [ל"א. מדפי הרי"ף] להדיא.

ומקשה הקצה"ח [סי' רכ"ב ס"ק א'] דא"כ אמאי הוצרכה הגמ' לתרץ דמיירי בדנקט זוזי מתרווייהו, הו"ל למימר בפשיטות דמיירי כשאין בעלי המקח עומדין לפניו, ומדלא תירצה הגמ' כן יש להוכיח דנאמן אפי' כשאינם עומדין לפניו. ונראה ליישב בדוחק, דאין הכי נמי דהוה מצי לתרץ כן, אך עדיפא ליה לתרץ ולומר דאפי' בעומדין לפניו אינו נאמן ומשום דנקט זוזי מתרווייהו, והיינו ע"פ היסוד הידוע דעדיפא למיפלגיה בדידה ולא לתרץ באופנים אחרים - בשאין עומדין לפניו.

אך בשו"ת בית הלוי [חלק ג' סי' ל"ד אות ג'] הוסיף להקשות טובא, דבסוגיין מיירי לאחר שהבעלי מקח הלכו מלפניו, דהא פשיטא דהמכירה לא היה כבי"ד באותו מעמד, וא"כ בהכרח דאחרי המכירה הלכו מלפניו ואח"כ באו לבי"ד, וא"כ נמצא לפי הר"ן בשיטת רש"י דבסוגיין אין בכלל נאמנות לבעל המקח, וקשיא טובא מהו קושיית הגמרא "ולחזי זוזא ממאן נקט".

בבא מציעא דף ב, שנינו במשנתנו "שנים אוחזין בטלית, זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, זה ישבע וכו' ויחלוקו". וביארה הגמרא דהמשנה מיירי בב' אופנים - מציאה ומקח וממכר. ולהכי קתני "אני מצאתיה" ו"כולה שלי". ועל כך מקשין [ב:]: "מקח וממכר - ולחזי זוזי ממאן נקט". ומשני "לא צריכא, דנקט מתרווייהו, מחד מדעתיה ומחד בעל כרחיה, ולא ידענא [גירסת התוס': ולא ידע] מי הוא מדעתיה ומי הוא בעל כורחיה", והנה נחלקו הראשונים בביאור סוגיית הגמ' - הקושיא והתי'. ובסייעתא דשמיא נבאר את דבריהם הקדושים בהוספת מקצת נופך.

שיטת רש"י

קושיית הגמ': "ולחזי זוזי ממאן נקט" - "נשאל את המוכר ממי קיבל דמיה, דתניא בקידושין [ע"ג:]: נאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה לא מכרתי..." וביאר רש"י דנאמנות זו דבעל המקח יש בה פרטי דינים וכדלהלן: במקחו בידו - נאמן בעל המקח לומר ממי קיבל דמיה, בשאין מקחו בידו - אם קיבל רק מאחד - נאמן, ד"מידכר דכיר ליה", אך אם קיבל משניהם, אינו נאמן. "שלא נתן לב לדבר כל כך להיות זכור, מאחר ששניהם חזרו אחריו בפיסוק דמיה".

ויש לדון מהו גדר הנאמנות של בעל המקח. ומפרשים הראשונים [ר"ן בקידושין ל"א. מדפי הרי"ף ועוד] דהויא נאמנות מחודשת שחידשו חז"ל בהאי גברא - בעל המקח, דבכדי שיוכל העולם להתקיים ולא יהיו ויכוחים ומחלוקות תיקנו חז"ל דהמוכר נאמן לומר למי מכר וממי קיבל הכסף, והיינו כעין הנאמנות של דיין. וכדאיתא במס' קידושין [ע"ד:]: "נאמן דיין לומר לזה זכיתי ולזה חייבתי - בד"א שבעלי דינים עומדים לפניו אבל אין בעלי דינים עומדים

המוכר אפי' לאחר שהלכו מלפניו, ורק אם קיבל זוזי מתרווייהו אינו נאמן "כשהלכו מלפניו" [היינו דישנם ב' נפק"מ בין רש"י בסוגיין להבנת הר"ן ברש"י: א. בקיבל זוזי מחד והלכו מלפניו, לרש"י נאמן, להר"ן אינו נאמן, ב. בקיבל זוזי מתרווייהו ולא הלכו מלפניו - לרש"י נאמן, להר"ן אינו נאמן], והיינו כמו שכתב רש"י להדיא: "בדנקט זוזי מתרווייהו מחד מדעתיה ומחד בע"כ... לא דק כולי האי להיות נזהר "משהלכו מלפניו" הי מדעתיה והי בע"כ... וכן מדייקים הב"ח [סי' ת"ב סק"א], הקצוה"ח [סי' רכ"ב ס"ק א'], הבית הלוי [חלק ג' סי' ל"ד אות ג'] ועוד. [ויעויין בב"ח שמכח קושיא זו רצה לפרש דהר"ן גופיה נקט בשיטת רש"י כמו דאיתא בסוגיין. וכוונת הר"ן היא רק דיש מפרשים כן בשיטת רש"י].

ויש להקשות לפירש"י מאי שנא מוכר מדיין, דבדיין אמרי' דנאמן רק כשבעלי הדינים עומדים לפניו, ובמוכר אמרי' דנאמן אף כשאינם עומדים לפניו - בדנקיט זוזי מחד. ובשלמא לפי השיטה מקובצת שביאר בשם רבו דנאמנות המוכר היא בגדר "גילוי מילתא בעלמא", אתי שפיר דאפי' בשאין עומדים לפניו הוא גילוי מילתא בעלמא ומהני דברי המוכר, ושאיני טובא מנאמנות דדיין אך לפי מה שנתבאר לעיל בשם הראשונים דנאמנות המוכר היא כדין נאמנות הדיין ממש צריך ביאור מאי שנא.

ונראה לפרש, דהדיין כיון ששמע את טענות שני הבעלי דינים וא"כ הוא דבר שאינו ברור בזכרונו כל כך, ולפיכך כשאינם עומדים לפניו כבר פרח מזכרונו ברור הדבר ולהכי אינו נאמן. אמנם לו יצויר שהדיין שמע רק צד א' הוי הדבר מבורר כ"כ בזכרונו, ולכאו' היה נאמן אפי' כשאין עומדין לפניו. ולפיכך במוכר באם קיבל זוזי רק מחד, והשני לא שילם לו כלל ברור הדבר בזכרונו כ"כ ואין לו שום ספק למי מכר את החפץ ומי נתן דמיה, ולכך נאמן המוכר אפי' בשאין עומדין לפניו. אך היכא דקיבל זוזי

ונראה ליישב, דהנה צריך ביאור מאי שנא אם בעלי הדינים עומדים לפניו או לא, והא נאמנות הדיין היא כח נאמנות שחז"ל נתנו לו וא"כ מה הביאור בהגבלה זו, וכשם שמצינו דהודאת בעל דין כמאה עדים בלא הגבלת הזמן ואפי' כשאין עומד לפניו, כמו"כ נימא הכא דנאמן לעולם. והנראה לפרש דהנאמנות שחז"ל תיקנו לו מסתייע בכך שהדיין מפתח מהבעלי דינים ומתיירא לשקר בפניהם, ולהכי אמרי' בגמ' [קידושין ע"ד]. דבאם בעלי הדינים עומדים לפני הדיין נאמן הדיין, ומשום דמתיירא מהם וודאי דלא ישקר בפניהם, וסמכינן שיאמר את האמת לאמיתה, אך באם אין עומדין לפניו, חיישי' שישקר ויאמר שלא כהאמת ולהכי אינו נאמן. ולפי"ז נוכל לתרץ שפיר קושיית הבית הלוי הנ"ל, דאע"פ שהמכירה לא היתה בכי"ד וכבר הלכו מלפניו לאחר המכירה, מ"מ השתא בכי"ד מיירי שהמוכר מעיד בפני שני בעלי המקח, דבכה"ג אימתם שרויה עליו, ולא חיישי' שישקר ולהכי מקשה הגמ' "ולחזי זוזי וכו'".

ביאור זה דיחנו נאמנות המסתייע ע"י היראה מצינו בהרמב"ם [פ"י מהל' גניבה הלכה א'] לגבי דיני גניבה, וזה לשונו שם: "אין לוקחין משומרי פירות עצים או פירות אלא בזמן שהן יושבין ומוכרים והסלים לפנייהם והפלס לפנייהם, שהרי הדבר גלוי ויש לו קול, ואין זה גניבה". והיינו דכיון שיש לו קול מתפרסם הדבר והבעלים יודעים מכך, וא"כ ודאי שאין זה גניבה, דהא מתיירא הוא מן הבעלים וחזינן דסמכינן על כך שהוא מתיירא מן הבעלים ומשו"ה מותר לקנות ממנו וא"צ לחוש לגניבה, וא"כ בסוגיין נמי נימא הכי דסמכינן על כך שהדיין מתיירא מן הבעלי דינים, ומשו"ה נאמן הוא, ולפיכך היינו דווקא בשעומדין לפניו ושרויה אימתם עליו, אך בשאין עומדין לפניו אינו נאמן, והוא הדין לגבי מוכר - לפי פי' הר"ן בשיטת רש"י.

אמנם בדברי רש"י בסוגיין משמע להדיא דלא כהר"ן, אלא דאם קיבל זוזי מחד נאמן

ממי קיבל דמיה", ועל כך תירצה הגמ' דמיירי רק בדנקיט זוזי מתרווייהו.

ונראה לתרץ עוד, דהנה שיטת ר' יוסי [מובא לקמן ג.] היא דבעי' שיפסיד הרמאי, ומבואר לקמן בגמ' [שם] דאפשר לפרש בשיטת ר' יוסי דרק אם איכא פסידא להרמאי אמרי' "יהא מונח", אך אם ליכא פסידא להרמאי חולקין בה "ולא יהא מונח". ולפי"ז נפרש דהמקשן הבין דהמשנה אתי שפיר גם לר' יוסי, וא"כ בהכרח דהמשנה מיירי באופן דליכא פסידא להרמאי ולפיכך חולקין, דהא אם איכא הפסד להרמאי אמרי' דיהא מונח. ומהכא הוכיח המקשן דמתני' מיירי בדנקיט זוזי מחד, דהא אם קיבל הדמים משניהם נמצא דאפשר להפסיד את הרמאי בכך דנימא יהא מונח, וא"כ לא חולקין בה, ובהכרח דמיירי בדנקיט רק מחד וא"כ הרמאי שלא נתן כסף לא יפסיד כלום. ולהכי שפיר קשיא "ולחזי זוזי ממאן נקט". ומתרת הגמ' דמיירי בדנקיט זוזי מתרווייהו, והא דלא אמרינן "יהא מונח" היינו משום דמתני' ליכא רמאי כלל, כיון דהויא "כדדמי", וכמסקנת הגמרא לקמן דף ג' ע"א.

ג. יש לדון לפירש"י מה יהא הדין באופן שהמוכר אינו לפנינו - "ליתיה קמן דנשייליה" - האם בעי' להמתין עד שהמוכר יגיע או דאפשר לחלוק השתא בשבועה. ומפרשים המהרש"ל והמהר"ם דבעי' להמתין עד ביאת המוכר, ומשום דאם נחלוק השתא בשבועה והמוכר יעיד אח"כ דהויא דחד מינייהו, נמצא דהשני נשבע לשקר, והיינו דמשום דחיישי' לשבועת השקר יש להמתין לדברי המוכר. אך בהרשב"ם בבבא בתרא מבואר דבעי' להמתין עד ביאת המוכר משום דאי לא הכי יהא נמצא דהויא חלוקה בטעות. ולכאורה איכא נפק"מ לדינא בין הני ב' ביאורים, בחלוקה שאינה צריכה שבועה [או בתרווייהו חשודים שאינם יכולים לישבע], דלהמהרש"ל והמהר"ם חולקין כיון שאין כאן חשש שבועת שקר, ולהרשב"ם לא נחלוק עד שהמוכר יגיע מחשש עיוות הדין.

מתרווייהו אין הדבר ברור בזכרוננו, דומיא דהדיין ששמע את ב' הצדדים, ובאמת באופן זה נקיט רש"י דנאמן רק כשעומדין לפניו, וכנ"ל.

ונמצא לפנינו ב' מהלכים בשיטת רש"י בסוגיין: א. הר"ן בשיטת רש"י - קושיית הגמ' היא דנאמן המוכר בדנקיט זוזי מחד, ובגוונא דעומדין לפניו דבכה"ג שרויה אימתם עליו, ועל כך משנינן דמיירי בדנקיט זוזי מתרווייהו, ולהכי אינו נאמן כלל ואפי' אם עומדים לפניו. ב. פשוטות לשון רש"י - קושיית הגמ' היא דנאמן המוכר בדנקיט זוזי מחד, ואפי' אם אין עומדין לפניו ומשום דזכור היטב ממי קיבל דמיה, כיון דהויא רק צד אחד, ומשנינן דמיירי בדנקיט זוזי מתרווייהו, ולהכי בגוונא דאין עומדין לפניו אינו נאמן, ומשום דאין זכור כל כך, דהא איכא ב' צדדים.

בשיטת רש"י יש לעיין ולהקשות: א. איתא בשולחן ערוך [סי' רכ"ב סעי' ד'] דהמוכר חפץ לחבירו והקונה נתן דמים אך לא משך החפץ, והשתא מכחיש המוכר ואומר לא היו דברים מעולם, אין המוכר צריך לתת לו החפץ כלל משום דהמוציא מחבירו עליו הראיה. וא"כ יש לדון היכא ד"מקחו בידו" ו"נקיט זוזי מתרווייהו" אמאי חולקין בהחפץ. והא לכאורה הו"ל למימר המוציא מחבירו עליו הראיה, והחפץ ישאר ביד המוכר דהא אינם מביאין ראיה כלל לדבריהם. וי"ל בפשיטות, דא"א להשאיר החפץ ביד המוכר, כיון שהמוכר מודה שמכרה לחד משניהם, ולהכי חולקין בה תרווייהו.

ב. יש לדון, מעיקרא מאי קא סלקא דעתך, והא ודאי אפשר לאוקים מתני' בדנקיט זוזי מתרווייהו, וא"כ לא תיקשי מעיקרא קושיית הגמ' "ולחזי זוזי ממאן נקט", ובפשוטות יש לפרש דהמקשן הבין דמשנתנו מיירי "במקח וממכר" בכל גוונא, בין בדנקיט זוזי מחד ובין בדנקיט זוזי מתרווייהו, דהא סתמא קתני. ולהכי קשיא ליה דבאם נקיט רק מחד "נשאל את המוכר

דמוכר אלא אפי' נאמנות רגילה דע"א לית ליה גם כן. ולפי זה יבואר שפיר הא דנקט רש"י במסק' הגמ' דגרסי' "ולא ידעינן". והיינו דאפי' אם המוכר יודע אינו נאמן בכך, ולכאן תיקשי דאפי' אם נימא דלית ליה נאמנות מחודשת דבעל המקח, מ"מ נסמוך על דבריו מכח עד א'. והשתא מיושב שפיר, דלהגרעק"א אפש"ל דלגבי לפטור מן השבועה אין ע"א נאמן כלל. ותו אפש"ל כהתוס' ר"י הזקן דכיון שקיבל דמים משניהם מופקע ממנו לגמרי כח נאמנות.

שיבת הרי"ף

קושיית הגמ': מיירי בדנקט זווי מחד מינייהו ואכתי מקחו בידו, וא"כ נשאל את המוכר ממי קיבל דמיה, וכדתניא בקידושין [ע"ג: - ע"ד]. "דנאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה לא מכרתי, במה דברים אמורים בזמן שמקחו בידו..." עיי"ש. אך היכא דאין מקחו בידו לא קשיא כלל קושיית הגמרא. ולפי"ז ביאר הרי"ף דתי' הגמ' הוא דמיירי בדנקט זווי מתרווייהו, ואינו יודע ממי קיבל מדעתיה וממי קיבל בעל כרחיה, וא"כ אין יכול להעיד, אך באמת אם יודע נאמן כדין "בעל המקח". ולפי"ז גרסי' בגמ' "ולא ידע" ודלא כגירסת רש"י.

נמצא מדברים אלו דכל הסוגיא מיירי באופן שמקחו בידו, ומקשים האחרונים דא"כ מיירי באופן שהלוקח עוד לא עשה קנין "משיכה", ואכתי לא קנה את החפץ כלל, והיאך יכולים שניהם ליטבע ד"אין לו בה פחות מחציה", הרי אכתי אין לו כלום. ומתמצים: א. איכא כעין קנין חליפין, ע"י המעות שנתנו דבכך נקנה החפץ למי שנתן המעות. ולכך שייך ליטבע דשלו היא. ב. אע"ג דליכא קנין משיכה מ"מ מעות איכא, וע"י הכסף חיילא מי שפרע, ומכח מי שפרע חשיבא כאילו שהחפץ שייך כבר לבעל הדמים ויכול שפיר ליטבע.

בתי' ב' יש להקשות טובא, דהא מעיקר הדין יכול המוכר לחזור בו אפי' לאחר נתינת המעות, ורק איכא תקנת מי שפרע,

ובדרך אפשר יש לומר דלהרשב"ם א"צ לחוש להא דשבועת שקר, וא"כ נפרש דנחלקו המפרשים בכח הנאמנות דהמוכר, להמהר"ם והמהרש"ל נאמנותו יכולה אף לחייב מלקות על השבועת שקר, אך להרשב"ם בכח נאמנותו אפשר רק לברר הדין ולא לומר דחשיבא שבועת שקר ולחייבו מלקות על כך. אמנם כל זה הוא רק בשיטת רש"י, וע"י לקמן דלתוס' - ר"ת ודאי א"צ להמתין להמוכר.

ד. יש לדון אמאי הוצרך רש"י לחדש פי' מחדש דאיכא נאמנות למוכר, לימא כפשוטו דהויא עד א' שיכול לסייע ולפטור משבועה דרבנן, ולחייב שכנגדו בשבועה דאורייתא. וכמו שכתבו התוס' על שיטת רש"י ד"בחינם דחק לפרש כן". [ובשלמא לגבי חיוב שכנגדו בשבועה דאורייתא כבר כתב המאירי דבמשנתנו לא שייך כלל שבועה דאורייתא, ומשום דהויא "שבועת הנוטלין" ומדאו' איכא רק "שבועת הנפטרין" עיי"ש]. ומפרש הגרעק"א דמהכא משמע דס"ל לרש"י דעד המסייע אינו פוטר מן השבועה כלל, והיינו דנחלקו רש"י ותוס' אי עד המסייע פוטר או לאו, ובסברות מחלקותם יעויין בחידושי רעק"א בשם אחיו הג"ר בונם אייגר ז"ל דשורש המח' תלוי ביסוד הדין דע"א מחייב שבועה, תוס' נקטו דע"א מחייב שבועה מכח נאמנותו ממש, דהתורה האמינתו לגבי שבועה, וא"כ הוא הדין דפוטר מן השבועה אך רש"י נקט דע"א מחייב משום שהוא מחזק קצת את טענת התובע, וא"כ פשיטא דאין יכול כלל לפטור מן השבועה, דהא פשיטא דבכדי לפטור בעי' נאמנות ממש.

אך הגרעק"א סיים בזה"ל: "ויש לדחות". והנראה בביאור כוונתו דאפשר לדחות ולומר דרש"י ס"ל בעלמא דעד א' יכול לסייע ולפטור, ורק הכא לא מהניא עד המסייע והיינו כמו שכתב תוס' ר"י הזקן בקידושין [ע"ג:]: דכיון דנקיט זווי מתרווייהו ואין מקחו בידו אינו זכור כלל מה היה בשעת המקח, ולא רק דלית ליה כח נאמנות

ואכתי תיקשי דיש לחלק בין חזקת המוכר לחזקת השומר, דהא השומר אינו "בעלים" כלל על החפץ ורק שומרה עבור המפקיד, וא"כ הכא דשניהם נחשבים כמפקידים, דהא הפקידו "בכרך אחד" שפיר נחשב דשומרה לשניהם, אך בחזקת המוכר דהוא הבעלים על החפץ והוא יכול להחליט למי למוכרה, היאך אפשר לומר דחשיב שהוא מחזיקה לשניהם. ומכח קושיא זו נראה לומר דכיון שהמוכר נקט זווית מתרווייהו ואינו יודע כלל ממי בע"כ וממי מדעתיה שפיר נחשב דשומרה לשניהם, דהא הוא מודה דאין החפץ שייך לו, והוא מודה דשייך לחד משניהם בספק השקול.

ועוד יש להקשות, היאך חולקין בהטלית, והא חד מינייהו גנב הוא והוא ודאי אינו שלו, ובאם נחלוק הטלית נמצא דהגנב מרויח חצי טלית.

ונראה, דהנה מצינו בבבא קמא [ק"ט]. פלוגתא דרב ושמואל האם הגנב מותר ליהנות מממונו הפרטי או דאסור כיון דיש שם ממון גנוב, לרב אזלי בתר רוב הממון, דאם רוב הוא שלו ולא גנוב - מותר להשתמש בו וליהנות ממנו, אך אם רוב הממון הוא גנוב אסור להשתמש בו. ולשמואל אפי' אם רק מיעוט הוא דיליה ולא גנוב ג"כ מותר. [ועי"ש עוד דר' יהודה נקט כשמואל, ורב הווא נקט כרב. ועוד נחלקו שם בדין מוסר האם מותר לאבדו בידיים, חד אמר דמותר, וחד אמר דאסור שמא יהיו לו בנים צדיקים, וכדכתיב יכין רשע וצדיק ילבש]. ופסק הרמב"ם [הל' גניבה פ"ו ה"א] שכל דבר שחזקתו שהוא גנוב אסור להשתמש בו, והיינו לכאורה כשיטת רב ודלא כשמואל.

ולפי"ז נבאר בסוגיין, דלרב אין הכי נמי דאין חולקין בהטלית, ומשום דהוא ממון שחזקתו גנוב והגנב אסור ליהנות ממנו, וכמו שמצינו שהגזול מיד חבירו חלים עליו כל חיובי גזלן, וחד מהני חיובים הוא דאסור לו ליהנות מממון זה, והיינו דהלוקח

ואכתי קשיא דהיאך יכול לישבע שחפץ זה שלו הוא. [והגם שהגברא - המוכר משועבד לו מכח הדמים שנתן לו מ"מ החפץ אינו שלו כלל, ודו"ק].

והנה פליגי אמוראי לקמן בפרק הזהב [מ"ז:]: איזה קנין קונה מדאורייתא, מעות או משיכה, לר' יוחנן מן התורה מעות קונות, ורק מדרבנן גזרו דבעי' משיכה בכדי שלא יוכל לומר לו חיטיך נשרפו בעלייה ומ"מ מי שפרע איכא במי שנתן מעות אפי' אחר תקנת חז"ל. ולריש לקיש מן התורה רק משיכה קונה ולא מעות, אלא דחז"ל תיקנו דע"י מעות איכא מי שפרע, וחידש התם רש"י דלפי ר' יוחנן יכול לקדש בו אשה, והיינו דבאם עשה קנין מעות על חפץ מסויים ועדיין לא משכו - יכול לקדש בחפץ זה אשה כיון דחשיב חפץ שלו. וחז"ל מדברי רש"י דלר' יוחנן אף לאחר התקנתא דחז"ל נשאר מקצת קנין בקנין מעות. ולפי"ז נוכל ליישב שפיר דהרי"ף הכא אזיל בשיטת ר' יוחנן, וכמו שפסק להדיא שם, וא"כ שפיר יכולין לישבע "אין לי בה פחות מחציה" דהא מקצת קנין איכא.

וצריך לפרש דהא דאיכא מקצת קנין אליבא דר' יוחנן היינו משום דחז"ל תיקנו דאיכא מי שפרע, ובכך תיקנו דלכה"פ מקצת קנין איכא, אך אי אפשר לומר דהא דאיכא מקצת קנין הוא מכח דין תורה ד"מעות קונות", דהא "הפקר בית דין הפקר" והיינו דחז"ל יכולין להפקיע הקנין לגמרי.

עוד יש לעיין בשיטת הרי"ף ז"ל, דהיאך חולקין בה באופן ש"מקחו בידו", והא אין להם כלל מוחזקות בהטלית ואינם אוחזין את הטלית כלל. וא"כ קשיא אליבא דמסק' הגמ' דהמוכר אינו יודע ולהכי חולקין בה, היאך יתכן שחולקין בה בלא מוחזקות כלל. ונראה לפרש דחזקת המוכר נחשבת כאילו שניהם מוחזקין בו, ומשום שהמוכר מחזיקו עבור שניהם, דומיא דדברי התוס' [ב. ד"ה "ויחלוקו"] לגבי מנה שלישי המונח ביד שומר דחשיבא ששניהם מוחזקין בו כיון שהוא שומרה ומחזיקה עבור שניהם.

כגירסת רש"י "ולא ידענא". והמכוון בגירסא זו היא דבאמת אם המוכר יודע מהניא אף בדנקט זוזי מתרווייהו ומכח הנאמנות דעד אחד, אך הכא מיירי שאינו יודע ואינו זוכר ואינו מעיד כלל, והיינו דיסוד תי' הגמ' הוא דהמוכר אינו יודע ואינו מעיד ולהכי אוקימנא בדנקט זוזי מתרווייהו, דבאופן זה מסתבר לומר שאינו זוכר. אמנם ה"ה באם המוכר אינו לפנינו, וכמו שכתבו התוס' "ומיהו הוה מצי לשנויי דליתיה קמן דנישייליה", והא דאין צריך להמתין לביאת המוכר היינו משום דהמוכר אינו מברר הדבר לגמרי, וא"כ אפי' אם יבוא אחר קיום החלוקה והשבועה לא יתברר דהוי שלא כדין.

ויעויין בתוס' בקידושין [ע"ג: ד"ה בד"א] בשם הרבינו תם דהא דמצטרכינן לכח הנאמנות דעד א' היינו רק באין מקחו בידו, וכדמבואר בסוגיין, אך היכא דמקחו בידו נאמן בכל דבריו מכח מיגו, והיינו מיגו דאיבעי אמר 'לא מכרתי' או 'חזרתי וקניתי', עיי"ש בארוכה מה שביארו התוס' בקושיית הגמ' דהתם "ולחזי זוזי ממאן נקט" ובתי' הגמ' שם "לא צריכא דנקט מתרווייהו".

שיטת הר"י

קושיית הגמ': נשאל את שני הבעלי דינים - הקונים ממי קיבל המוכר את הכסף, "שאיין אנו חושדין אותן לשקר בזה לומר נתתי והוא לא נתן, וגם הם אינם חלוקים אלא למי נתרצה המוכר, אבל בנתינת המעות אינם חלוקיין", וע"פ דבריהם נוכל לפסוק הדין לאמיתו, ומשום דאיכא אנן סהדי דהמוכר נתרצה לזה שנתן הכסף ולא לחבירו, ועל כך תירצה הגמ' דשניהם נתנו הכסף למוכר, וכל אחד אומר שהוא נתן מדעתיה ואנן לא ידעינן, וא"כ אי אפשר לסמוך על דבריהם כלל וכלל.

ויש לדון בשיטת הר"י אמאי נקט דשואלים את הלוקחים גופייהו ולא את המוכר, ובשלמא להור"א דמיירי שלקח כסף

האמיתי ג"כ לא יקבל כלום, ואע"פ דבעי' לילך בתר מוחזקותם, והכא חשיבא שכל א' מוחזק בה, וכמו שנתבאר לעיל דהמוכר מחזיקו עבור שניהם, אולי י"ל בדוחק דלרב לא חשיב שהמוכר תופסו עבור שניהם וליכא מוחזקות כלל.

וסוגיית הגמ' לפי הר"ף אתיא כשמואל, וא"כ שפיר מותר ליהנות מממון זה שאין חזקתו גנוב, ושפיר חולקין בה. ולפי"ז צריך לומר דגם הלוקח האמיתי מסכים לכך דיחלוקו ולא יהא מונח, ומשום שהוא רוצה לקבל לכל הפחות חציה ולא להפסיד לגמרי, וא"ש בעזר ה' יתברך.

שיטת רבינו תם

קושיית הגמ': נשאל את המוכר ממי קיבל דמיה, ואע"ג שאין מקחו בידו מ"מ "נאמן הוא כעד אחד", וכח זה דעד אחד מהניא לשני דברים, א. "אותו שהמוכר מסייעו יפטר משבועה". ב. "ואידך ישבע שבועה דאורייתא". וא"כ קשיא אמאי קתני במתניתין דשניהם נשבעין בשבועה דרבנן, והיינו דבמשנה משמע דשניהם חייבין לישבע רק מדרבנן, וקשיא על אחד מהם דאיכא גם חיוב שבועה מדאורייתא. ועל השני קשיא דפטור לגמרי מכח העד המסייע כן ביאר הגרעק"א בשיטת הר"ת. ועי' לעיל משנ"ת בפלוגתת רש"י ור"ת אי עד המסייע פוטר משבועה.

אך הבעל המאור פליג על כך ומפרש הקושיא דבמתני' משמע דשניהם נשבעין מדרבנן, וקשיא דליכא בכלל שבועה דרבנן, דהא א' פטור לגמרי והשני חייב אך ורק בשבועה דאורייתא, והיינו דהר"ת והבעל המאור פליגי האם יתכן לומר דחייב גם שבועה דרבנן וגם שבועה דאורייתא, ואין כאן המקום להאריך בסברות מחלקותם וראיותיהם.

תירוץ הגמ': "לא צריכא בדנקט זוזי מתרווייהו מחד מדעתיה ומחד בעל כרחיה, ולא "ידע" מי הוא מדעתיה ומי הוא בעל כרחיה". והיינו דגרסי' "ולא ידע" ודלא

ובפשטות יש ליישב דמיירי שהמוכר אינו יודע ואינו זוכר או שאינו נמצא לפנינו וכתבי הגמ' לפי הרבינו תם, אך אפשר לחדש ולפרש דהר"י סבר דהמוכר אין לו נאמנות כלל באופן דנקיט זוזי מתרווייהו, ואפילו נאמנות דעד א' לית ליה, וכמו שהבאנו לעיל בשם התוס' ר"י הזקן בקידושין דבדנקט זוזי מתרווייהו אינו נאמן כלל אפי' כעד א'.

מחד מינייהו אתי שפיר דנקט לקוחות שהם עדיפים מהמוכר, דהא הודאת הבעל דין גופיה עדיפא טובא. אך למסקנא דאי אפשר לשאול את הלקוחות עצמם קשיא טובא אמאי לא נשאל את המוכר, ואפי' אם נימא שאין לו נאמנות דבעל המקח קשיא דמ"מ יהא נאמן כעד אחד, וכשיטת רבינו תם, דהא המוכר ודאי אינו גרוע מעד אחד.

ביאור יסוד מחלוקתם

נראה לפרש בסייעתא דשמיא דמח' הראשונים הנ"ל תלויה בחקירה דלהלן, דהנה יש לחקור באופן דנקיט זוזי מתרווייהו האם היא חסרון בנאמנות המעיד או בזכרונו וידיעתו, ובכך פליגי הראשונים:

לשיטת הר"ן בביאור דברי רש"י - אין לו נאמנות אפי' כשעומדים לפניו, ומשום דאינו זוכר כלל.

לפי פשטות לשון רש"י - אין לו נאמנות כשאין עומדין לפניו, ומשום דאיכא ב' צדדים ואינו בזכרונו כלל.

לפי הרי"ף - היא חסרון רק בזכרון המוכר וידיעתו, אך אם יודע וזוכר נאמן מדין בעל המקח - כשמקחו בידו.

לפי הרבינו תם - היא חסרון רק בזכרון המוכר וידיעתו, אך אם יודע וזוכר נאמן כעד א'. לפי הר"י - ע"פ פשטות - לגבי הלקוחות היא חסרון בנאמנות, אך לגבי המוכר היא רק חסרון בזכרונו וידיעתו.

ע"פ החידוש הנ"ל - גם כלפי המוכר איכא חסרון בנאמנות, ומשום שאינו יכול כלל להיות זכור. והנה בגדר פרוטת קידושין ידועה היא מח' האחרונים היאך מהניא פרוטה לקנות אשה ששווה הרבה יותר. הסמ"ע [חושן משפט סי' ק"צ סעי' י"ב] מפרש דהכסף אינו כלל בגדר שוויות האשה אלא כסף קנין גרידא, והט"ז סבר [חושן משפט סי' ק"צ] דהויה כסף שוויות, ומשום שחכמים קבעו, דשוויות האשה לגבי קידושין הוא פרוטה. ואפשר לבאר בסברות מחלוקתם דתליא בהחקירה הידועה ד"חפצא" ו"גברא", להסמ"ע היא קנין ב"גברא" וא"צ להיות כשוויות החפץ הנקנה, אך להט"ז היא קנין בה"חפצא" ולהכי בעי' כסף שוויות החפץ. ולפי"ז נאמר במח' הראשונים הנ"ל דבהא קמיפלגי, דהצד הראשון דלעיל דהויה חסרון בנאמנותו היינו חסרון בה"גברא", דהגברא אינו נאמן, והצד השני דהויה חסרון בידיעתו וזכרונו היינו חסרון בה"חפצא", דהגברא יש לו נאמנות אך איכא חסרון בזכירת החפץ - זכירת הסיפור והמעשה. ונמצא:

להר"ן בביאור דברי רש"י - היא חסרון בה"גברא", דאין לו נאמנות כלל.

לפשטות לשון רש"י - היא חסרון בה"גברא", דאין לו נאמנות כשאין עומדין לפניו.

להרי"ף ולרבינו תם - היא חסרון בה"חפצא", שהמוכר אינו זכור כלל.

להר"י עפ"י פשטות - היא חסרון ב"גברא" דלקוחות, וב"חפצא" כלפי מוכר כנ"ל.

עפ"י החידוש - היא חסרון בין בה"גברא" דלקוחות ובין בה"גברא" דהמוכר.

בירורי הלכה

הרב ישראל וינמן

האוכל ביוה"כ ובתע"צ לענין עננו ועליה לתורה

דברים עמוקים המה ונראה לבאר, ונלך כסדר.

אכל ביוה"כ"פ - מהו לעלות לתורה

[ב] והנה נסתפק הגרעק"א [סי' כד] לענין חולה שמוכרח לאכול, דהוי נפק"מ בדין קריאת התורה במנחה ביוה"כ"פ, אם היא משום "התענית" כמו בשאר תעניות, אלא שבהן קורין ויחל, וביוה"כ"פ קוראין בפרשת עריות, ולפי"ז בחולה שמוכרח לאכול ביוה"כ"פ אינו יכול לעלות. או שקריאת התורה ביוה"כ"פ במנחה היא משום "קדושת היום" כמו בשבת, וגם חולה שאינו מתענה יכול לעלות, ונשאר בצ"ע לדינא.

הספק הנ"ל תלוי במחבר ורמ"א

ובהא דחוקר הגרעק"א האם קריה"ת במנחה ביוה"כ"פ הוא משום תענית או משום קדושת היום, תולה המרחשת [סי' יד אות א-ג] בפלוגתת המחבר והרמ"א [סי' תרכב סעי' ב], דלדעת המחבר המפטיר בנביא במנחה ביוה"כ"פ, מברך ברכות לאחריה גם בסוף קריאת הנביא ג"כ 'על התורה ועל העבודה' וחותם בשל יוה"כ"פ, והיינו משום דס"ל דקריאת התורה במנחה היא משום קדושת היום. אבל לדעת הרמ"א אינו מברך 'על התורה ועל העבודה' אלא חותם ב'מגן דוד', וכמו שחותמין בנביא במנחה בתענית ציבור, והיינו משום דס"ל דקריאת התורה במנחה ביוה"כ"פ הוא משום התענית. וכן מדייק המרחשת מהגהות מרדכי [שבת פ"ב]

כהן שאכל בתע"צ לעלות לתורה

[א] כתב החיי אדם בהלכות קריה"ת [כלל לא סוף סעי' יט] וז"ל "ובתענית בה"ב וכיוצא בו שקורין ויחל, אם אין הכהן מתענה, ילך הכהן מבהכ"נ. ומ"מ אם אינו רוצה לצאת וכו', קורין ישראל במקומו, ודוקא בתענית בה"ב דידוע דיש הרבה שאינן מתענין, א"כ ליכא פגמא, ונ"ל בתעניות הכתובים - שהכל מתענים - ואירע שהכהן מחמת חולי אינו מתענה, יש בו משום פגם, וצריך לקרות הכהן כנ"ל וכו', ומ"מ בדיעבד אם קראוהו לעלות, יעלה אפילו במנחה", עכ"ל. והניף ידו שנית בהלכות תענית [כלל קלב סוף סעי' לד] וז"ל "אם יש כהן שאינו מתענה וכו' במנחה, לעולם לכתחילה יצא מבית הכנסת, ואם קראוהו בדיעבד יעלה" ע"כ, יעו"ש באורך.

מקור לדברי חי"א

מקור דברי החי"א הוא מהא דפסק המחבר [סי' תקסו סעי' ו' ע"פ המהרי"ק סי' ט] שאין לקרות בתורה בתענית ציבור למי שאינו מתענה, ולכן אם הכהן אינו מתענה, יצא הכהן מבהכ"נ, ועומד במקומו ישראל המתענה. ומה שמחלק בין תענית בה"ב לתעניות הכתובים הוא ע"פ המג"א [שם ס"ק ת] ויעו' במשנ"ב [ס"ק ו'] מה שדן בכ"ז בארוכה, ועיין עוד בסמוך [אות ה]. ומה שכתב דאם קראוהו בדיעבד יעלה,

התענית, א"כ לפי גירסת הגר"א, גם כהן ולוי שאינם מתענים אין להעלותם לתורה, ועיין בזה.

אבל לשיעורים - עדיין בתענית

ד] ולמעשה, דעת המרחשת [שם אות ד] שיש לחלק, דאפילו אם הקריאה משום תענית ולא יכול לעלות לתורה, היינו דוקא בחולה שאכל מיד כל שיעור ככותבת או יותר בכדי שיעור אכילת פרס, אבל בסתם חולה, שהדין הוא שמאכילין אותו פחות פחות מכשיעור, כמבאר באו"ח [סי' תריח סעי' ז] שבאופן זה חשוב שפיר מתענה, כיון דלא אכיל כשיעור דתיב דעתיה, עדיין חשיב כמתענה. וכמו שכתב הריב"ש [סי' רפז] שכל שלא אכל ככותבת ביוהכ"פ בכדי שיעור אכילת פרס נחשב כמתענה, יעו"ש. ויעו' במג"א [סי' תקסח ס"ק ב] שכתב ג"כ מדעתיה דנפשיה כנ"ל. ולפי"ז שפיר יכול לעלות לתורה גם במנחה משום דחשוב מתענה. וע"ע באחיעזר [ח"ב סי' כא אות ג] דג"כ ס"ל כנ"ל, וכן פסק לדינא בהליכות שלמה [פרק ד סעי' ז], יעו"ש ב'דבר הלכה' [אות י] מה שעוד דן בזה.

בדיעבד קראוהו לעלות

אחד שאכל בתענית

ה] ומעתה יש לדון למעשה, במי שאינו מתענה, וקראוהו לעלות לתורה, האם מותר לו לעלות לתורה. והנה המג"א [סי' תקסו ס"ק ו] מבאר לדינא, דהא דפסק לן המהרי"ק [הובא לעיל באות א] דמי שאינו מתענה דאין להעלותו לתורה, מיירי דוקא בקריאת ויחל בימים א', ג', ד', ו' או במנחה שאין קריאת התורה לציבור, אבל ביום שני וחמישי שיש קריאת התורה, דהיינו פרשת השבוע ולא ויחל, מותר לעלות, כיון שכל אחד חייב מצד עיקר התקנה שלא לעבור ג' ימים בלי לשמוע קריאת התורה. אבל מביא המשנ"ב [שם ס"ק ו, ובשעה"צ ס"ק כ] את הא"ר והמאמר מרדכי שהשיגו על המג"א בזה, כיון שאין זה הקריאה של אותו יחיד,

דכתב דמשה"ט אין אומרים על התורה וכו' משום דהפטרה יוהכ"פ במנחה הוא לאו משום קדושת היום, אלא כשאר תעניות בעלמא, יעו"ש. וממילא לדינא כיון דאנן נהיגנן כהרמ"א, ע"כ הוי הקריאה במנחה ביוהכ"פ משום התענית.

והעירו לי, דאצל עדות המזרח אין קוראים כלל בנביא בתענית, ואפילו בט' באב קוראים עניני נחמה ולא ויחל, אלמא דלשיטתם אין הקריאה בנביא מדין תענית אלא משום קדושת היום, ולכן לשיטתם גם ביוהכ"פ מברכין 'על התורה ועל העבודה' ומסיימים ביוהכ"פ, ודו"ק.

כהן ולוי מדין קדושת היום

שלישי משום תענית

ג] אמנם יצא המרחשת בדבר חדש, לדייק את לשונו הזהב של ההגהות מרדכי הנ"ל, שכתב ד"הפטרה" במנחה ביוהכ"פ אינה משום קדושת היום, אלא כשאר תעניות, דנראה דדוקא דהפטרה אינה משום קדושת היום, והיינו משום דלא מצינו הפטרה במנחה אלא בתענית, וע"כ ה"הפטרה" ביוהכ"פ במנחה היא משום התענית, אבל "קריאת התורה" במנחה ביוהכ"פ יכול להיות משום קדושת היום, והיינו משום דמצינו קריאה במנחה בשבת, א"כ ס"ל להמרדכי דגם קריאת"ת במנחה ביוהכ"פ הוי משום קדושת היום, אלא דההפטרה היא משום תענית.

ולפי"ז לדינא, כהן ולוי יוכלו לעלות לתורה במנחה ביוהכ"פ אף אם אינם מתענים, דהקריאה היא משום קדושת היום, אבל ישראל שלא מתענה אין להעלותו לשלישי, כיון שיש גם המפטיר בנביא דהוי משום תענית, והרי הוא אינו מתענה.

שו"ר דהמרחשת מדייק מביאור הגר"א [שם] שהביא מקור לרמ"א ג"כ מהגהות מרדכי, אך בנוסח אחר, דגם קריאת התורה וגם ההפטרה במנחה ביוהכ"פ הוא משום

וכשהייתי בזה ראיתי בזה ראיתי בשו"ת הגרעק"א (תנינא סי' א), ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' קנז) כל אחד בנידון אחר, דהביאו פלוגתת הפוסקים הנ"ל, ודעתן נוטה מאוד דלא כהט"ז, ולכן סמכו בעיקר על שיטת הב"ח, יעו"ש מילתא בטעמא. וזה דלא כהמשנ"ב הנ"ל, שפסק רק בת"ח דצר לו ושיש חשש ח"ה סומכין על המקילין, אלמא דמעיקרא דדינא חשש לט"ז.

ביאור שורש פלוגתת הפוסקים בזה

[ז] מבואר בכל הנ"ל, שהט"ז ודעימיה ס"ל שהדין קריה"ת בתענית צבור שייך לכל יחיד ויחיד שמתענה, דאם הוא בתענית חייב בקריאת התורה, ומי שאינו מתענה אין לו חיוב קריאה כזה כלל. והב"ח ודעימיה ס"ל דזה תלוי "ביום" תענית, דחז"ל תקנו לכל הצבור דכשיש עשרה מתענים, חייב כל הצבור בקריאה, אלא דלכתחילה נוהגין להעלות רק מי שמתענה, אבל בדיעבד אפילו אם קראוהו למי שאינו בצום אפשר לעלות.

ובבאר היטב [סי' תקסו ס"ק ז] הביא עוד נפק"מ בחקירה זו מהדבר שמואל [סי' שכ"ד] ומהלק"ט, שהמחלוקת הנ"ל שייך נמי בבן א"י שבא לחו"ל, אם יכול לעלות בתורה ביו"ט שני של גליות, דלפי הב"ח בדיעבד מותר לעלות, ולפי הט"ז אפילו בדיעבד אין לעלות, כי יש בזה חשש ברכה לבטלה.

מבואר מהנ"ל דהח"א אוזיל לשיטתו

[ח] ואם כנים אנחנו בחקירה הנ"ל, אם קריה"ת בתענית תלוי ביום תענית, או תלוי בכל אחד אם הוא מתענה, נראה לבאר את הח"א דאזיל לשיטתו, והמאמר מרדכי דחולק ג"כ אזיל לשיטתו. דכבר הוזכר לעיל [אות א] דפסק הח"א ככהן שאינו מתענה, דאם קראוהו בדיעבד יעלה אפילו במנחה [ומביאו בשעה"צ (ס"ק כג) דצריך לקרותו לכתחילה אם לא יצא], אלמא דס"ל דקריה"ת תלוי בצבור שמתענה. והמאמר

אין לו לעלות לפרשת ויחל. וכבר חזינן לעיל [אות א] דהח"א פסק כדברי המג"א, ודו"ק.

דעת הב"ח בזה

והנה הב"ח [שם סוף אות ו] אליבא דהטור, ולדינא, מחדש יותר מזה, דאפילו בימים א', ג', ד', ו', ובמנחה, שאין בהן קריאת התורה אלא אם יש עשרה מתענים, דיכולין לקרות לעלות לתורה אפילו מי שאינו מתענה, דקריאת הציבור חובה מוטל על הכל על ידי העשרה שמתענין. אכן המנהג הוא, שכל מי שאינו מתענה אינו עולה לתורה כשקורין ויחל. ולכן דבר פשוט הוא, שאם טעו וקראו לספר תורה אותו שאינו מתענה, יעלה ויברך, שאין כאן איסור כל עיקר לדברי הכל, רק שנהגו "לכתחילה" שלא לעלות, אבל אם כבר קראוהו עולה.

דעת הט"ז

איברא דעת הט"ז [שם ס"ק ז] דלענין קריאת התורה יש בזה חשש ברכה לבטלה, דהא צריך לברך על הקריאה אע"פ שכבר בריך בשחרית, וע"כ משום הקריאה בצבור יברך שנית, וזה לא שייך אלא למי שהוא מתענה, אבל למי שאינו מתענה הוי ברכה לבטלה, וע"כ פסק הט"ז דאפילו קראוהו כבר לא יעלה.

הברעת המשנ"ב

[ו] ולדינא, בדיעבד אם קראוהו למי שאינו מתענה בשחרית בתע"צ שחל בימים א' ג' ד' ו', או בקריה"ת במנחה, המשנ"ב [תקסו ס"ק ו] מביא היש מחמירים [ט"ז וא"ר ודה"ח וש"א] ויש מקילין [ב"ח ומג"א וח"א ושולחן שלמה]. ופסק, דצריך לזוהר מאד שלא להיות בביהכ"נ כדי שלא יקראוהו. אך בדיעבד אם קראוהו והוא איש ת"ח, ומחמת איזה אונס אירע שלא התענה בתע"צ, וצר לו לומר להם שלא התענה, כדי שלא יהי' חילול ד' בדבר, נראה שיוכל לסמוך בשעת הדחק על המקילין ויעלה.

סתירה במשנ"ב

אמנם לאחר העיון דברי המשנ"ב צריכין נגר ובן נגר לפרקיה, דיעו' בס"י תקס"ח [ס"ק ג] פסק בשם הנהר שלום, דבתענית צבור אע"פ שאכל, יכול לומר עננו בתפלתו, דשייך לומר ענינו ביום צום התענית הזה, כמו שתקנו חכמים להתענות בו [רק אם הוא תענית יחיד, כל שאכל כשיעור לא יאמר ענינו]. חזינן בדעתו שלענין תפילה תלוי ביום ולא בכל בנ"א, וכל זה לכאורה סתירה גלוי' לכל הנ"ל, דמבואר במש"כ בשם הנהר שלום דהענין תלוי בצבור ולא בכל יחיד. וממילא חוץ מזה דהשמנ"ב סתר משנתו האם לומר ענינו אם לאו, לכאורה ג"כ סתר משנתו לענין קריה"ת, דג"כ היה לו לפסוק דאם קראוהו למי שאינו בתענית שיש לתת לו עלייה.

מיישב הסתירה הנ"ל

[י] והקושי' בתרא יש ליישב ע"פ דברי הט"ז בעצמו, דאע"ג שמביא מחלוקת ראשונים ביחיד שאכל האם יש לומר עננו בש"ת אם לאו, פסק דכו"ע יודו לענין קריה"ת דאין לתת למי שאינו בתענית עלייה, דיש בזה חשש ברכה לבטלה, יעו"ש באורך.

ולענין עצם הסתירה במשנ"ב, מצאתי דכבר שאל הג"ר משה שאול קליין שליט"א לבעל שבט הלוי [ח"ח סי' קל"א; וכן מצאתי בשונה הלכות ולא מיישב], ויישב השבה"ל, דבס"י תקס"ח קאי על מש"כ המחבר שם בשכח ואכל, דאע"ג דאכל יש לו להמשיך התענית, וא"כ עדיין שייך לומר עננו [והמשנ"ב שכ' נראה דבתע"צ אעפ"י שאכל כו' היינו ג"כ דומיא לזה, דמיירי באכל ברצון כי הוצרך לכך, אבל הדין כמו בשכח, דחייב להשלים התענית], משא"כ

מרדכי דמשיג על המג"א הנ"ל, דאין לתת עלייה למי שאינו מתענה, אפילו ביום שני וחמישי, כיון שאין זה החיוב קריאה שלו, אלמא ס"ל דתלוי בכל אחד אם הוא מתענה. והנה מביא הבה"ל [סי' תקסה סעי' א ד"ה בין] לענין אמירת עננו בשומע תפילה, למי שאינו מתענה, דס"ל לחי"א [כלל קלב סעי' לג] דיחיד שאינו מתענה ומתפלל עם הציבור, יאמר בש"ת עננו, ויאמר 'ביום תענית צבור זה' במקום לומר 'ביום צום תעניתינו', ואח"כ מביא הבה"ל דהמאמר מרדכי השיג ע"ז וס"ל שמי שאינו מתענה אין לו לומר עננו כלל.

ולפי דרכנו הנ"ל, אזיל כ"א לשיטתו, החי"א דס"ל דהכל תלוי לפי הצבור ממילא כמו שיש לומר עננו ביום התענית הזה, דהוי תלוי ביום ולא בכל אחד אם הוא מתענה, ה"ה דאפשר לקבל עליה אפילו מי שאינו מתענה. ומאמר מרדכי דס"ל דאין לומר עננו כלל, כיון שהוא לא בתענית, הוי לשיטתו דאין לתת עליה בקריאת ויחל למי שאכל כיון שאין לו חיוב בזה כלל, ודו"ק.¹

מבאר דעת המשנ"ב לדינא

[ט] ובתחילת העיון נראין דברי המשנ"ב ברורין וצלולין, דהנה מסיים הבה"ל הנ"ל בפלוגתת החי"א והמאמר מרדכי, שדברי המאמר מרדכי נכונים - דיחיד שאינו מתענה אין לומר עננו בשום פנים, אלמא דס"ל דמעיקרא דינא לענינו הכל תלוי לפי כל אחד אם הוא בתענית אם לאו, וממילא אזיל בזה לשיטתו בהא דכבר חזינן דבס"י תקס"ו מכריע דאין להקל במי שאינו בתענית לקרותו לתורה רק לת"ח כנ"ל, אלמא דבין לענין לקרותו לתורה בין לענין אמירת עננו ס"ל דהענין תלוי כל אחד אם הוא בתענית.

1. ודע דבספר אשי ישראל (פרק מ"ד סעי' ט' בציונים ס"ק לג) מביא דשמע מהגרש"ז זצ"ל באחד שאכל בתענית שיש לומר עננו, אבל כתב לו הגר"ח קניבסקי שליט"א (מכתב בסוף הספר אות ש"ג) "כמדומה שלא נוהגין כן", חזינן דפסק הגרש"ז כהחי"א והנהר שלום, והגר"ח ס"ל דמנהג העולם כהמאמר מרדכי, ופלא בעיניי שהאשי ישראל רק הביא פוסקי זמנינו ולא תלה את זה במחלוקת הקדום יותר, ועיין בזה.

ישוב לסתירה במשנ"ב, ודו"ק]. דכיון
 דהביא הנהר שלום מקור לומר עננו, ושם
 מבואר להדיא כנ"ל דכיון שזה יום תענית,
 לכן אומרים עננו, אלמא דהסברא הוא כעין
 דברי הב"ח הנ"ל, וממילא לא שייך לחלק
 כנ"ל דהנהר שלום ג"כ מיירי בחולה שאכל
 דג"כ מותר לו לומר עננו, וה' יאיר ענינו
 בתורתו הקדושה ונראה בה נפלאות.

בסי' תקס"ה דכתב הבה"ל יחיד שאינו
 מתענה, דהיינו שאינו מתענה כלל, דבכגון
 דא לא שייך כלל לומר עננו.

עדיין דברי המשנ"ב צ"ע

ומצד ההכרע לדינא יפה דיבר השבה"ל,
 אך קשה לומר כן ליישב את המשנ"ב
 [ובאמת בשבה"ל (ח"ה סי' ס' אות ד') ג"כ
 הביא כנ"ל, אך כתב כן כהכרע לדינא ולא



הרב אורי שווארץ

לע"נ א"מ הצוה"ח שרה זיסל בת נחמה רייזל ע"ה הכ"מ
נלב"ע י' חשון תשע"ג.

בענין כל תוסף בארבעת המינים

אגד, אבל אי"צ שיהיו כולם אגודים עיי"ש.
ולכך אפי' אם הוסיף חוץ לאגד שייך איסור
ב"ת.

ובפיר"ח ל"ג כלל בגמ' הואיל ואמר ר"י
וכו' אלא הואיל ואמרו לולב בין אגוד בין
שאינו אגוד כשר הילכך לא צריך אגד והאי
יתירא דמוסיף על אלו הארבעה לחודי' קאי
ולא מיפסיל בי' קמ"ל דפסול, עכ"ל. והובא
הך גי' בתוס' סנהדרין דף פח: עיי"ש.

ולפי"ד איה"נ החי' הוא לרבנן דל"א
הלח"ק, אבל לר"י איה"נ ממנ"פ אי הוסיף
בתוך האגד וודאי פסול ואי מחוץ לאגד
וודאי כשר כיון דלא שייכא כלל להך נטילה.

ב. והנה הגמ' בסנהדרין דף פח: אמר ר'
אלעזר אמר ר"מ זקן ממרא אינו חייב אלא
על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מדברי
סופרים ויש בו להוסיף [על מה שפירשו
חכמים] ואם הוסיף גורע [פי' ופוסל את
המצוה ע"י תוספתו] והיינו דבעינן להנך ד'
תנאים ואין לנו אלא תפילין [פי' שהוסיף
בית חמישי עליהם בצידו דנמצא עיי"ז בית
החיצון אינו רואה את האויר ופוסל
התפילין].

ומקשינן בגמ' והאיכא לולב דעיקרו
מד"ת ופי' מד"ס ויש בו להוסיף ואם
הוסיף גורע ומתריצין לה דממנ"פ אי ס"ל
דלולב אין צריך אגד הלח"ק והלח"ק ואי
ס"ל דלולב צריך אגד גרוע ועומד הוא עכ"ד
הגמ'.

ונתקשו התוס' בסוגיין האיך אמרי'
בסוגיין דאין מוסיפים הא מבואר להדיא
בסנהדרין דלרבנן מותר להוסיף כיון דאי"צ
אגד א"כ הלח"ק וכ"ש לר"י כשהוסיף חוץ
לאגד דאמרי' הלח"ק.

א. כתבו הפוסקים דאסור להוסיף מין חמישי
בנטילת ד' מינים הן כשמכניסו בתוך האגד
ואף אם נוטלו מחוץ לאגד וכן הוא בשו"ע
סי' תרנ"א סעיף י"ד וז"ל: לא יוסיף מין
אחר על ד' המינים משום כל תוסף ע"כ.

ויל"ע האם עובר בזה על איסור ב"ת
מדאורייתא או רק מדרבנן, וכן יל"ע האם
ע"י הוספה זו נפסלת המצוה, ואינו יוצא
בנטילה זו, או דוודאי מקיים המצוה, אלא
דאיסור ב"ת הוא דאיכא עלי'.

והנראה בזה דהנה בסוכה דף לא: גמ'
אמר מר כשם שאין פוחתין מהן כך אין
מוסיפין עליהן פשיטא מהו דתימא הואיל
ואמר ר' יהודה לולב צריך אגד ואי מייתי
מינא אחרינא האי לחודי' קאי והלח"ק
קמ"ל.

ונתקשו התוס' הרי איפכא הוא דהרי אי
ס"ל דצריך אגד והוסיף מין אחר לא שייך
לומר הלח"ק כמבואר בסנהדרין דהרי
אגודים הם יחדיו. ותי' דמיירי שהוסיפו
מחוץ לאגד ולכך הווי"א דמותר כיון
דהלח"ק קמ"ל דאסור.

וכן פירש"י נמי בד"ה אי מייתי מינא
אחרינא בא"ד ולא אגיד לי' בהדי', ולכאו'
פי' כן דהוקשה לו כהתוס'.

וביארנו התוס' דלרבנן דס"ל אי"צ אגד
א"כ יותר פשיטא דאיכא איסורא להוסיף
מין ה', אבל לר"י הווי"א כיון דס"ל דלולב
צריך אגד א"כ מה שחוץ לאגד הרי אינו
שייך כלל לנטילה, קמ"ל דאפי' לר"י דס"ל
צריך אגד איכא איסורא אפי' בהוסיפו חוץ
לאגד.

ובטעמא דמילתא ביאר השפ"א כיון
דמצינו לאתרוג שהוא חוץ לאגד, ע"כ דלא
ילפי' לה מאגודת אזור אלא שיהא במצוה זו

וכן הישן בשמיני בסוכה כיון שכל הימים רצופים ואין הפסק בינתיים לא אמרי' בכה"ג הלח"ק, ולכך שפיר עובר על ב"ת, אבל איה"נ באופן דאמרי' הלח"ק אפי' ב"ת ליכא, ורק מדרבנן הוא דאסור.

ולפי"ז הא דאמרי' בע"א דלרבנן אפשר לאוגדו אף ע"י מין חמישי אי"צ לומר כמ"ש לעיל משום דאינו כדרך גדילתו דאף בלא"ה היה מותר כיון דאין כוונתו להוסיף על המינים אלא לקיים מצות הידור מצוה משום זה קלי ואנווהו בכה"ג לא אסרו חכמים ושפיר מותר.

ועיין פמ"ג בא"א סי' תרנ"א ס"ק כ"ז דאפשר דס"ל להנך ראשונים דמטעם דאגד הוי שלא כדרך גדילתן לא מהני, דכל שלא היפך לגמרי לא הוי שלא כדרך גדילתן. ולפי"ד שפיר הוצרכו לפרש דליכא איסור ב"ת גבי אגד כיון דהלח"ק.

ומטעם זה כתב הרמב"ן דמותר להוסיף ממין ד' המינים כיון דרק מדרבנן הוא דאסור דהרי קיי"ל לולב אי"צ אגד [והגם דנוהגים לאוגדו מ"מ כיון דאינו חיוב א"כ אפי' הוסיף בתוך האגד נמי אמרי' הלח"ק כיון דאין מצוה דאו' באגידה אין אנו רואים אותם כאחת וכדהוכיח בשו"ת צ"צ או"ח סי' י"א], וא"כ דווקא שלא במינו אסור דילמא אתי למיסרך אבל הוסיף אינו מותר אפי' מדרבנן משום נוי.

ובדעת התוס' בסוכה דס"ל דאף בהלח"ק איכא איסור ב"ת מה"ת צ"ל הא דנוהגים להוסיף מאלו הד' מינים הוא כמ"ש הריטב"א בדף לא. ד"ה והתניא דמה דאמרה תורה ג' הדסים ב' ערבות אתרוג א' ולולב א' אינו אלא לומר דבהכי סגי לה ונתנה תורה שיעור למטה, ולא נתנה תורה שיעור למעלה וא"כ מותר להוסיף לכתחילה מאלו הד' מינים, עיי"ש.

ויעויין תוס' ר"ה דף כח: ד"ה ומנא תימרא דחידשו דליכא איסור ב"ת כשחזור על המצוה ב' פעמים וכגון שנטל לולב ב' פעמים ביום עיי"ש.

ותי' דמה דאמרי' התם הלח"ק היינו דווקא לענין דלא אמרינן בכה"ג כל המוסיף גורע דלעולם יצא ידי המצוה אבל וודאי דעובר על ב"ת.

ולפי"ז צ"ע מהא דמבואר לעיל בע"א דדווקא לר"י דס"ל צ"א בעינן לאוגדו במינו אבל לרבנן דס"ל אי"צ אגד אפשר לאגדו בגימוניות של זהב, והרי ביארנו דמ"מ איכא ב"ת אפי' לרבנן כשיוסיף מין אחר.

לכך ביארו התוס' דכיון דאגידה אינו כדרך גדילתו לא שייך ב' ב"ת, ורק לר"י דס"ל דמצוה לאוגדו א"כ שפיר איכא ב"ת דהרי מצוותו אף שלא כדרך גדילתו.

והוכחת התוס' דאף בכה"ג איכא ב"ת ביאר הריטב"א מהא דר"ה דף כח: דמבואר התם דכהן שעולה לדוכן ומוסיף ברכה אחת משלו עובר בב"ת, וכן מהישן בשמיני דעובר בב"ת, והרי התם וודאי אפשר להלח"ק והלח"ק ואעפ"כ חזינן דקעבר על ב"ת, א"כ ע"כ דסוגית הגמ' בסנהדרין הוא רק דאינו מגרע המצוה ע"י איסור ב"ת.

והביאור בזה דס"ל דמה דהמצוה נפסלת אינה מחמת האיסור ב"ת דקעבר [דלא שייכא בכאן פסול מהב"ע כיון דאין המצוה נעשית דווקא ע"י העבירה כמ"ש התוס' לעיל דף ל: ד"ה משום עיי"ש] אלא מחמת ששינה צורת המצוה וזה לא שייך אלא באופן דשינה בגוף המצוה, אבל באופן דשייך לומר הלח"ק הגם דעובר בב"ת אינו פוסל המצוה.

ג. והתוס' בסנהדרין שם תי' באופ"א דמה דאמרי' בסוגיין דאין מוסיפים עליהם היינו רק מדרבנן, דמדאו' ליכא איסור ב"ת היכא דשייך לומר הלח"ק וכיון דס"ל לולב אי"צ אגד אין איסור דאו' בהוסיף עוד מין דהלח"ק.

ועל הוכחת הריטב"א מהא דכהן שהוסיף, וישן בשמיני, פי' הריטב"א בשם הרמב"ן דכיון דברכת כהנים בעי נשיאות כפים, והוסיף ברכה נוספת בנשיאת כפיו א"כ הוי כהוסיף מין א' לר"י בתוך האגד,

ה. והנה הרמב"ם פ"ז מלולב ה"ז כתב וז"ל: כמה נוטל מהן לולב א' ואתרוג א' ושני בדי ערבה ושלושה בדי הדס ואם רצה להוסיף בהדס כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף ונוי מצוה הוא אבל שאר מינים אין מוסיפים על מנינם ואין גורעין מהם, ואם הוסיף או גרע פסל עכ"ל.

ויעויין כס"מ שהביא תשובת ר"א בן הרמב"ם שהעיד שהרמב"ם חזר בו ותיקן הספר שלו ואם הוסיף או גרע [לא] פסל וכן העיד הרא"ש בפ"ג סי' י"ד דהרמב"ם חזר בו והכשיר הכל, עיי"ש.

אולם המאירי בסנהדרין הביא דברי הרמב"ם כמ"ש לפנינו דאם הוסיף בא' מן המינים פסל חוץ מהדס, ואפי' הגאונים דפליגי על הרמב"ם היינו דווקא שהוסיפו נמי ערבה אבל באתרוג ולולב אף לדידהו פוסל את המצוה.

וצע"ג דהרי אנן קיי"ל לולב אי"צ אגד א"כ אף אם הוסיף הרי אמרי' הלח"ק כמבואר בסנהדרין למ"ד אי"צ אגד, ולא מיבעיא להתוס' בסנהדרין דבכה"ג ליכא איסור דאו', אלא אפי' להתוס' בסוכה דאיכא ב"ת מה"ת מ"מ וודאי אינו מגרע המצוה, דהרי אם פוסל המצוה, הו"ל לאוקמי זקן ממרא בהכי.

וכתב ע"ז המאירי וז"ל: אלא שנראה שזו שבכאן לא נאמרה אלא לענין ז"מ שלא ליהרג עליה וזו שבמסכת סוכה לענין המצוה ולפסלה, עכ"ל. הרי דס"ל דאע"ג דפוסל המצוה מ"מ ז"מ לא הוי.

ועדיין יל"ע בטעמא דמילתא הא כיון דאית בה כל הנך ד' תנאים הנצרכים לז"מ דעיקרו מד"ת ופי' מד"ס ויש בו להוסיף וכל המוסיף גורע א"כ מדוע באמת לא ייהרג ז"מ על כך, ויתבאר להלן.

והנה מבואר ברמב"ם בפ"א מהל' ציצית הט"ו הטיל ציצית על ציצית ולא פסק א' מהם בכל אופן פסול וכן דייק הב"י מל' הרא"ש וכן פסק הרמ"א סי' י' סעיף ו' דקודם שחתך הראשונות פסול בכל ענין.

ומסקו וכן בהדס וערבה שבלולב אפי' נותן כמה הדסים וכמה ערבות כלולב אי"ז ב"ת אפי' למ"ד צריך אגד א"כ מוסיף מין אחר עכ"ל התוס'. וכתב המנח"ח דלפי"ד לכאו' ה"ה ב' אתרוגים או ב' לולבים נמי ליכא איסורא.

ומדבריהם משמע דהמוסיף הדסים וערבות אינו עובר בב"ת משום דהוי כחזור על המצוה שכתבו לעיל מינה דבכה"ג ליכא ב"ת.

וכבר הקשה המנח"ח במצוה תנ"ד דלכאו' לא שייכא כלל הך הוספה לכופל את המצוה, דהתם לא אמרה תורה לקיים רק פ"א משא"כ להוסיף על ענין המינים מדוע יהא מותר להוסיף עכ"פ מהך טעמא וצ"ע. ד. עכ"פ נמצינו למדים דנחלקו התוס' בסוכה והתוס' בסנהדרין אי הך סברא דהלח"ק היא שלא יעבור על ב"ת וכן ס"ל להתוס' בסנהדרין וכן נמי דעת הרמב"ן ולהתוס' בסוכה וודאי עובר על ב"ת אלא דאינו מגרע המצוה בכה"ג.

ומן הענין לציין דהט"ז בסי' ל"ד ס"ק ב' הביא על הא דנפסק בשו"ע דהמניח תפילין רש"י ור"ת שיכוון בהנחתם דאותם שהם אליבא דהילכתא הוא יוצא בהם והשאר הם כרצועות בעלמא, והטעם כדי שלא יעבור על ב"ת.

ומקור האיסור הוא מהא דאמרי' בעירובין דף צה: דבשבת מכניסין זוג א' אבל לא שנים בפ"א על ראשו דכיון דעובר על ב"ת הוי כמשוי בשבת. הרי להדיא דהמניח ב' תפילין עובר על ב"ת.

והביא קושית המעדני מלך מהא דמבואר בסנהדרין דבכה"ג אמרי' הלח"ק והלח"ק ות' המעד"מ דהגמ' בסנהדרין לא מיירי אלא לענין שאינו נעשה ז"מ בהכי והיינו דאינו פוסל המצוה אבל וודאי עובר בב"ת [וכתי' התוס' בסוכה] והט"ז מקשה עליו [וכבר העיר רעק"א דתי' המעד"מ מפורש בתוס' בסוכה] ות' כמ"ש התוס' בסנהדרין דמדרבנן הוא דאסור עיי"ש. ודו"ק.

הלח"ק אעפ"כ פוסל את המצוה, אלא דלז"מ לא מוקמינן לה.

הרי לנו מהלך ג' בדברי הגמ' הלח"ק דלהתוס' בסנהדרין ליכא אפי' איסור ב"ת ולתוס' בסוכה וודאי איכא ב"ת אלא דאינו מגרע המצוה. ולהרמב"ם נמי מגרע המצוה אלא דהיא סברא רק בז"מ דלא נוקים לה בהכי.

ואף להרא"ש דהרמב"ם חזר בו וכמו שהעיד הכס"מ שראה כן בתשו' ר"א בנו דאפשר להוסיף על הערבות וברא"ש מבואר דאף על אתרוג ולולב, עכ"פ עדיין אפשר דס"ל ככל מש"כ למעלה, דוודאי איכא איסור ב"ת, ומגרע המצוה אפי' באופן דהלח"ק.

אלא דס"ל כמ"ש לעיל בשם הריטב"א דליכא שיעור בתורה אלא על למטה, ואף פרי עץ הדר לא משמע דווקא אחד ולא שנים, ואפי' הנך דפליגי וס"ל דבאתרוג ולולב איכא ב"ת ורק בערבה הוא דחזר בו דערבי נחל דרשינן שנים משום דמיעוט רבים שנים, אבל לא משמע דיותר לא.

משא"כ בהטיל למוטלת דלא שייך הך סברא ה"נ ס"ל דפוסל וכמ"ש המאירי דאף אי אמרי' הלח"ק נמי מגרע המצוה, ודווקא ז"מ הוא דלא הוי וכמ"ש החזו"א.

ו. איברא דיעוין לרעק"א דמכח קושיא זו מדוע לא מוקמינן לה לז"מ באופן דהטיל למוטלת לדעת הרמב"ם דס"ל דפוסל המצוה, יצא לחדש דהרמב"ם ס"ל כהתוס' בסנהדרין דהיכא דאיכא סברא דהלח"ק ליכא לא פסול ולא איסור ב"ת מה"ת, ואעפ"כ ס"ל להרמב"ם דכיון דאיכא איסור מדרבנן נפסל המצוה עי"ז דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וכמו דב"ת דאו' פוסל את המצוה ה"ה ב"ת דרבנן פוסל מדרבנן, וה"נ מה דפסל הרמב"ם בהטיל למוטלת אינו אלא מדרבנן. [עיי"ש דהיה להרמב"ם הכרח מדברי הגמ'].

והוכיח כן ממש"כ הר"ן בסוכה בדף טז: מדפי הרי"ף דן בהוספת מינים לד' מינים

ועיין ב"י סי' י' שדייק מלשון רש"י דאפי' כשלא פסקן נמי כשר עכ"פ היכא דלא נתכוין להוסיף אלא לבטל עיי"ש, ודלא כדמשמע ברמב"ם ורא"ש.

ויל"ע דלכאור' מוכח מסנהדרין להדיא כדעת רש"י דהרי אי כהרמב"ם והרא"ש אמאי לא מוקמינן לה לז"מ באופן דהטיל למוטלת דהיינו שהוסיף ציצית על ציצית דהרי ע"י הוספתו גרע ופוסל את הראשונים.

ואכן יעויין תוס' מנחות דף לח. ד"ה התכלת בא"ד והאי דלא מוקי לה התם בהטיל למוטלת משום דדילמא לא מיפסלא בכך אע"ג דעובר על ב"ת עכ"ל. הרי דמכח קושיא זו הוכיחו התוס' כדעת רש"י דאינו נפסל המצוה ע"י ההוספה.

עכ"פ צ"ע דעת הרמב"ם דפוסל מ"ט לא מוקמינן לה לז"מ בהכי, וכתב החזו"א אר"ח סי' ב' ס"ק ד' וז"ל: אלא שאין חייב בז"מ אלא בדבר שבהוספתו גורע את הראשונה לא מחמת מוסיף, כמו בתפילין שבהוספתו אין הראשונה רואה את האויר אבל בציצית הלח"ק ואין כאן גרעון בראשונה אלא מחמת הצטרפות כולם נאבדה צורת הראשונה ודוחק עכ"ל.

ובביאור דבריו נראה דהטיל למוטלת הפסול אינו דעצם ההוספה מגרע באופן ישיר את המצוה הקיימת אלא דע"י הוספתו נאבדה לה צורת המצוה אפי' באופן דשייך הלח"ק ובכה"ג לא נעשה ז"מ, ורק בתפילין דההוספה בעצם פוסל את הראשונים דעל ידו אין רואה בית החיצון את האויר וזה הפסול אינו אלא על הפנימי ובכה"ג דווקא נעשה ז"מ.

והשתא דאחינא להכי נתיישב דברי המאירי דס"ל בדעת הרמב"ם דהוסיף א' מן המינים פסול ואעפ"כ לא מוקמינן לז"מ בהכי, והטעם אפשר כמ"ש החזו"א, דמה שנפסל אינה אלא מחמת הצטרפות כולם נאבדה צורת הראשונה.

ולפי"ז דברי הרמב"ם בהל' לולב לשיטתו אזיל מהל' ציצית דאפי' באופן ששייך לומר

והנראה פשוט דעיקר הוכחת הראב"ד הוא מכה קושייתו הא' דחזינן דאף לר"י דצריך אגד ואיכא ב"ת מה"ת אעפ"כ הוספה ממין הד' מינים ליכא ב"ת וע"כ מזה דליכא לא פסול ולא איסור, אלא דמסיק דכ"ש לרבנן דאפי' אם היה מוסיף מין חמישי אינו אלא איסורא דרבנן א"כ כ"ש כשהוא ממין הד' מינים ודאי ליכא איסורא, אבל איה"נ אם יוסיף מין חמישי וודאי איכא איסורא עכ"פ מדרבנן כדמוכח בסוגיין דאין מוסיפין עליהם.

וביותר מזה אפשר כמ"ש הריטב"א הובא לעיל דכל האיסור מדרבנן אף בגוונא דהלח"ק אינו אלא משום סירכא וא"כ כשמוסיף מד' מינים עצמם ליכא חשש דאתי למיסרך וא"כ שפיר מותר אף לכתחילה, ודו"ק.

ח. היוצא מכל הלין במוסיף מין חמישי בשעת נטילת לולב לדין דקיי"ל לולב אי"צ אגד בין אם ההוספה היא מחוץ לאגד ובין אם הוסיף בתוך האגד לפמ"ש הצ"צ אר"ח סי' י"א דאף בכה"ג מקרי הלח"ק, עיי"ש.

לדעת התוס' בסוכה עובר על ב"ת מה"ת אולם קיים את המצוה, ולדעת התוס' בסנהדרין אינו עובר אלא איסורא דרבנן ולכא' בוודאי קיים המצוה, ולהרמב"ם בציצית, ובלולב לפי גרסתינו וכן נקט המאירי איכא ב"ת מה"ת ואף פוסל המצוה, ולדעת רעק"א בדעת הרמב"ם הוי איסור דרבנן ואעפ"כ פוסל את המצוה מדרבנן.

איכרא דמשמעות לשון הטור בסו"ס תרנ"א הוא דליכא איסור בכה"ג אלא בנוטל את המין החמישי לשם מצות לולב וכן נקט הב"י בדעת הטור.

והקשה הב"י ע"ז דהא מבואר בר"ה דף כח: דלעבור בזמנו לא בעי כוונה, ויעיין ב"ח דפי' דכוונת הטור לשם מצות לולב לא בא לומר דהאיסור הוא רק עם כוונה, אלא דבא למעוטי אם אחזו שלא כדרך גדילתו.

וז"ל: ולי לא תליא מילתא בין מינן ומינן אחר דהא מכשירין גימוניות של זהב אע"ג דמינן אחר הוא אלא דלנאותו תלי דכיון דלרבנן דאמרי לולב אי"צ אגד ליכא למיחש משום ב"ת אלא מדרבנן כמ"ש בחידושי כל לנאותו לא גזרו ולפיכך כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ז מהל' שופר וסוכה ולולב שאם רצה להוסיף בהדס או בערבה כדי שיהא אגודה גדולה מוסיף ונויי מצוה הוא אבל שאר מינים אין מוסיפים על מניינם פירוש משום דבהנהו ליכא נוי עכ"ל.

הרי דכתב להדיא בדעת הרמב"ם דלמ"ד אי"צ אגד ליכא ב"ת אלא מדרבנן ואעפ"כ מבואר ברמב"ם לגירסתנו דאם הוסיף שאר מינים פוסל, הרי דאף דב"ת אינו אלא מדרבנן נמי פוסל המצוה.

ועיי"ש דאף בדעת התוס' רצה להוכיח דנפסל המצוה מכה הב"ת דרבנן עיי"ש, עכ"פ נמצינו למדים מהלך ד' דאף דליכא איסורא אלא מדרבנן מ"מ המצוה נמי נפסלת מדרבנן לדעת הרמב"ם.

ז. ולכא' מדעת הראב"ד בהשגות בהל' לולב היה נראה דיש לנו מהלך חמישי בסוגיא דז"ל: כתב הראב"ד ז"ל לא שמעתי מעולם פסול בזה ולא איסור תוספת ולא גירוע ואפי' לר"י דאמר לולב צריך אגד דהא אמר רבא מ"ט דר"י דאמר אין אוגדין את הלולב אלא במינו, קסבר לולב צריך אגד, ואי אגיד ביה מינא אחרינא הו"ל מוסיף, מכלל דכי קטיר ל' בסיב ובעיקרא דדיקלא ליכא מוסיף אע"ג דאיכא טפי מלולב אחד, וכ"ש לרבנן דאמרי אי"צ אגד דאמרי' הלח"ק והלח"ק עכ"ל.

הרי חזינן מסוף דבריו דהקשה דכ"ש לרבנן דמותר משום דהלח"ק משמע דאף איסורא ליכא וכמ"ש בתחילת דבריו דלא שמעתי לא פסול ולא איסור, וזאת עדיין לא מצאנו דאף להתוס' בסנהדרין דליכא ב"ת מה"ת מ"מ איסורא דרבנן מיהא איכא, ואילו הראב"ד מתיר לכתחילה להוסיף מכה טעמא דהלח"ק.

ב' דס"ל להטור כהתוס' בסנהדרין דאי"כ
 ב"ת מה"ת אלא איסורא דרבנן משום דנראה
 כמוסיף והא דפי' בנתכוין למצוה אתי
 לאפוקי דאם אגדו שלא במינו מותר אף
 לכתחילה דכיון דלגאותו נתכוין אין נראה
 כמוסיף.

עכ"פ נמצינו למדים בדעת הטור איכא
 ב' דיעות במג"א אי ס"ל כתוס' בסוכה, או
 סנהדרין. ואיכא פלוגתא דרבנותא אי דווקא
 בנתכוין לשם מצוה אסור או אפי' בלא
 נתכוין, ודו"ק.

ואכן בשו"ע סעיף י"ד פסק המחבר
 דאסור להוסיף מין חמישי משום ב"ת, ואף
 באינו מתכוין.

ובמג"א ס"ק כ"ז ביאר דעת הטור בב'
 אנפין א' כדעת ר' ירוחם דמה דמבואר
 דבזמנו עובר אף בלא כוונה היינו דווקא
 למ"ד מצוות אי"צ כוונה, אבל לדין דצריכות
 כוונה אינו עובר אף בזמנו אלא אם נתכוין.

ועי' פמ"ג דאף דלא הצריכו כוונה אלא
 לחומרא מ"מ כיון דלמעשה בעי כוונה אם
 לא נתכוין אינו עובר.



הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן

אתרוג ספק ערלה שהתערב בשאר אתרוגים

אחרי שנלקטו כמה אלפי אתרוגים בפרדס, נתעורר חשד שבכמה אילנות ישנם ענפים חדשים יחסית ולכן יש חשש של אתרוגי ערלה מענפי סורים (חזירים), שהתערבבו בתוך שאר האתרוגים. - מה דינם של אתרוגים אלה והאם מותר להשתמש בהם.

בגמרא בבא בתרא (פ"ב.) גבי בירור בעלות ענפי אילן, אומרת הגמרא: א"ר יוחנן כל שרואה פני חמה (ברש"י: היינו כל האילן חוץ מן הקרקע) זהו מן הגזע ושאינו רואה פני חמה (ברש"י: היינו מתחת לקרקע) זהו מן השרשין.

ובגמרא ב"מ קי"ט. ותנן נמי (בתוספתא דערלה) גבי ערלה כי האי גוונא, אילן היוצא מן הגזע ומן השרשין חייב בערלה דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר מן הגזע פטור מן השרשין חייב. וראה רש"י (שם ד"ה אילן) שמציין את הסבר גזע ושרש כמו שם בגמרא ב"ב.

וברמב"ם (פרק י' מהלכות מעשר שני הלכה י"ט): אילן היוצא מן הגזע פטור מן הערלה, מן השרשים חייב בערלה. וראה כסף משנה שם.

ולכן, מזה נלמד הדין גבי ענפים חדשים היוצאים מ"שרש"י אילן אתרוגים, אפילו אם האילן הוא מבוגר (לדוגמא, כבר 5 שנים) הענפים האלה שיצאו עכשיו נחשבים לאילן חדש ופירותיו הם ערלה.

אבל אם הענפים יוצאים מן ה"גזע" של האילן, אז פירות הענף ייחשבו לחלק מהאילן לכל דיניו ואם האילן בן 5 שנים אז גם פירות מענף הזה אין בהם דין ערלה.

אילן בנובה פחות מטפח

ד] במשנה שביעית (פ"א משנה ח'): אילן שנגמם, והוציא חליפין, מטפח ולמטה כנטיעה, מטפח ולמעלה כאילן, דברי רבי שמעון. וברע"ב שם, כנטיעה, בין לענף חרישה בין לענף ערלה.

איסור ערלה

א] כתיב בתורה (ויקרא י"ט כג) וערלתם ערלתו את פרוי שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל. ובגמרא קידושין נ"ו: יליף מקראי דערלה אסורה בהנאה ואין לה פדיון.

וכך נפסק בשו"ע (יו"ד סימן רצ"ד סעיף א): הנוטע עץ מאכל מונה לו ג' שנים מעת נטיעתו, וכל הפירות שיהיו בו בתוך ג' שנים אסורין בהנאה לעולם.

נומץ אתרוג למצוה

ב] וכתב בשו"ע (שם סעיף כ"ד): הנוטע לצורך מצוה כגון לצורך לולב או אתרוג, חייב. והוא מהירושלמי פ"א דערלה (הל' א. ס'): רב הונא שאל, אתרוג שנטעו למצותו מהו שיהא חייב בערלה, חזר רב הונא ואמר אתרוג שנטעו למצותו חייב בערלה, מה בינו למשמר פירותיו לעצים כשם שהוא רוצה בפריו כך הוא רוצה בעצו ברם הכא הוא רוצה בפריו ואינו רוצה בעצו.

ובדרישה שם מבאר: ולפי זה מה שכתב את שהוא למאכל חייב, רצונו לומר אם כוונתו על המאכל כגון הכא שכוונתו על האתרוג שהוא מאכל, חייב.

"סורים"

ג] בתחתית אילן האתרוג הגדל כבר כמה שנים, גדלים לפעמים ענפים היוצאים מחלק האילן (הגזע) שהוא תחת (או סמוך) לפני הקרקע, ומכונים סורים (או חזירים).

מה דינם של ענפים אלה האם יחשבו חלק מאילן ישן או ייחשבו לאילן חדש וצריכים למנות להם שנות ערלה מתחילה ?

ובדין ענף שיצא ממקום מכוסה באילן
 אע"פ שעתה נתגלה אותו המקום, יש
 להחמיר ולנהוג בו כיוצא מהשורש, ראה
 זכרון שאול בשם החזו"א. וכתב בעל הדובב
 מישרים באם אחר שנתגלה, חזר ונתכסה על
 ידי עפר שנתקבץ שם, דעתו להחמיר (ראה
 קובץ דרך כוכב מיעקב ג' תשמ"ח מכתבים.
 ס' משפטי ארץ, ערלה. פרק ו' סעיף ה').

אבל במאמרינו כאן נתייחס בעיקרון,
 לחשש בענפים שמתחת לפני הקרקע,

לכן במידה וישנם אילנות בפרדס שיש
 להם ענפים מתחת לפני הקרקע (או לאלה
 שמחמירים גם בפחות מטפח סמוך לקרקע)
 שיתכן וייצאו מלפני פחות משלש שנים,
 פירות הגדילים על ענפים אלה נחשבים
 לערלה, לכן יש לנו חשש של אתרוגי ערלה
 המעורבים בתוך שאר האתרוגים.

חיוב ערלה באילן היוצא מהשורש

דרבנן - דאורייתא

ו] ובעיקרון של הדברים, חיוב ערלה
 באילן היוצא מהשורשים האם הוא
 דאורייתא או דרבנן קיימים חילוקי דיעות.

בחקר ועיון ב' עמוד קמ"ה דעת הרה"ג
 קלמן כהנא שהחיוב הוא רק מדרבנן, והביא
 מתשובת הרשב"א (ח"ג סימן רל"ז) שהחיוב
 בערלה הוא רק משום מראית העין.

דעת החזו"ן איש בספרו ערלה (סי' י"ב
 ס"ק ח'), שהיוצא מהשרשים הוא איסור
 דאורייתא (ובסימן י"ב ס"ק ג').

ראה בהרחבה בקובץ הליכות שדה 62.

ביטול ערלה במאתיים

ז] ולכאורה, אם נלקטו כמה אלפי
 אתרוגים והחשש של ערלה הוא על כמה
 עשרות אתרוגים, ניתן אולי לומר שיתבטל
 האתרוג של ערלה במאתיים ואחד כמ"ש
 במשנה ערלה (פ"א משנה ו', ובגיטין נ"ד:).

וביו"ד סימן רצ"ד סעיף כ"ב. ובש"ך סוף
 סימן רצ"ד ס"ק ל"ו. ובערוך השולחן שם
 סעיף ג'.

בגמרא ב"ב (פ"ב.) איתא "רואה פני
 חמה, או אינו רואה פני חמה" דהיינו שהוא
 מעל או מתחת לפני הקרקע.

אבל בגמרא (סוטה מ"ג): אמר רבי יוחנן
 ילדה שאינה גבוהה טפח חייבת בערלה
 לעולם משום מראית העין שנראה כאילו
 היא בת שנתה, וכך נפסק בשו"ע יו"ד (סי'
 רצ"ד סעיף כ"א).

ולגבי אילן שנקצץ וחזר וגדל מהשורש,
 דעת השו"ע שאינו חייב בערלה בפחות
 מטפח מעל הקרקע. וכתב: אם נשאר ממנו
 כל שהוא פטור מערלה, כך פסק השו"ע
 (יו"ד סימן רצ"ד סעיף י"ח). והוא כדעת
 הרמב"ם (מע"ש פ"י הל' י"ג).

אבל דעת הרא"ש (בהלכות ערלה אות
 ד'), שגם בפחות מטפח חייב בערלה ופטור
 רק מטפח ולמעלה. והש"ך (שם ס"ק ל"א)
 תמה מדוע השו"ע לא פסק כשיטת הרא"ש.

ה] ובענין ענפים שיוצאים מהעץ פחות
 מטפח סמוך לקרקע,

כתב בספר הארץ ומצותיה, פרק הרכבת
 ראש בגפן ופרי הדר-בענין ערלה, (סעיף ז'
 ס"ק ד'): אילן שגדל כדרכו ולא נגמם,
 ענפים היוצאים מן הגזע הסמוך לקרקע, אף
 בפחות מטפח, אין בהם חשש ערלה לכו"ע,
 אף משום מראית עין.

שמעתי מי שרוצה להחמיר בזה, הגם
 שאין חיוב מעיקר הדין (גם לפי שיטת
 הרא"ש) ומחשב ומייחס את הענף כחדש
 ולחייבו בערלה, במידה והענף הוא בתוך
 טפח סמוך לקרקע. כי לטענת מומחה, ישנם
 תזוזות בקרקע.

לפעמים, מחרישה העוברת בין התלמים
 מערימה עפר על הגזע וה"סורי" מכוסה
 בעפר ולאחר כמה ימים, הגשם או באופן
 ידני, מורידה שוב את העפר. ובפרט
 כשמדובר במאות עצים, קשה לעקוב אחרי
 כל עץ.

ולכן עד טפח, קשה לקבוע ודאית שהענף
 לא היה מכוסה בחלקה ואח"כ התגלתה.

ובפמ"ג בשו"ע (סימן תרמ"ט ס"ק כ"ח):
 ואתרוג של איסור שנתערב בהיתר
 במדינתינו דבר חשוב הוא ואינו בטל,
 כבסימן ק"י יו"ד סעיף א', אגוזי פרך
 ובמקום שאין חשוב, יש לומר דבטל. וכ"ה
 בבכורי יעקב (שם ס"ק מ"א).

והעיר בדרך חידה, ידידי הרב גבריאל
 אילוביטש, היכי תמצא שאתרוג כשר יהא
 פסול, ועל ידי שיורידו הפיטם יהא כשר.

כגון שנתערב אתרוג של ערלה דאינו בטל
 מטעם דבר שבמינו, ואם אוריד את הפיטם
 מהאתרוג, אע"פ שמעיקר הדין הוא כשר
 (כמבואר במשנ"ב סי' תרמ"ח ס"ק ל"א)
 מכל מקום אז כבר לא יהא נחשב האתרוג
 לדבר שבמינו, מכיון שאין אתרוגים כאלו
 עומדים למכירה, ויהא מותר מאיסור ערלה
 שנתערב ובטל במאתיים ואחד.

דבר חשוב

ח] בשו"ע יו"ד (סימן ק"י סעיף א'): דבר
 חשוב אוסר במינו בכל שהוא, והם ז' דברים
 ואלו הם אגוזי פרך ורמוני בדן וכו', כל דבר
 שהוא חשוב אצל בני מקום מהמקומות וכו'
 באותם הזמנים הוא אוסר בכל שהוא לפי
 חשיבותו באותו מקום ובאותו זמן וכו'.
 וברמ"א שם ויש אומרים דכל דבר שבמינו
 דהיינו שדרכו למנותו תמיד אינו בטל וכן
 נוהגין.

ובש"ך (שם ס"ק ב'): בכל שהוא. כלומר
 אפילו בכמה אלפים אינו בטל.

לכן בנידון דידן, האתרוג ודאי נחשב
 לדבר חשוב ואינו נמכר במשקל, אלא כל
 אתרוג נחשב ונמכר כיחידה בפני עצמו, לכן
 לא יתבטל אפילו באלפים ומספיקא אין לנו
 להתיר את האתרוגים מחשש ערלה.



הרב דוד בריזל

בענין להפסיק בשיחה לאחר ברכת לישב בסוכה שבקידוש קודם אכילת הכזית

שיוצאים הברכה במה שבירכו לישב בסוכה בשעת הקידוש ע"ש. ולאור דברים אלו שהברכה לישב בסוכה מוסבת גם על אכילת הכזית הראשון, יש מקפידין שלא לשוח בינתיים כדי שלא יהיה הפסק בין הברכה למצות אכילת הכזית.

אמנם צ"ע טובא דהפוסקים לא כתבו חידוש גדול כזה שצריך להקפיד בזה, וביותר קשה שלכאור' אם צריך להקפיד בזה, א"כ בדיעבד אם הפסיק יהיה חייב לברך ברכה מיוחדת על אכילת הכזית, כמו השח בין תפילין לתפילין שצריך לחזור ולברך ברכה על של ראש מפני שהפסיק בין הברכה להמצוה, וגם כאן הפסיק בין הברכה להמצוה ויצטרך לחזור ולברך.

והיה מקום לומר ששאלה זו תלויה בגדר חיוב אכילה בליל יו"ט הראשון, ידוע החקירה שדנו ומטו בה משמיה דהברכת שמואל, אם החיוב בליל ראשון הוא חיוב ישיבה בסוכה כבשאר ימות החג אלא שנוסף דין בישיבה שצריך גם לאכול כזית פת, אבל אין החיוב 'חיוב אכילה' כמו שאר חיובי אכילה של פסח, או שנלמד ט"ו ט"ו מפסח שיש 'חיוב אכילה' מיוחד חוץ מחיוב הישיבה, ונאמרו שני חיובים, חיוב ישיבה שנאמר בכל החג, וחיוב אכילה שנתחדש ביו"ט הראשון. ויש שכתבו שבזה נחלקו הראשונים והפוסקים בירדו גשמים בלילה הראשון אם חייב בסוכה או לא, דעת הרמ"א בסי' תרל"ט שחייב בסוכה, דסובר כהצד דהוי חיוב אכילה מיוחד ולכן אינו תלוי בגדרי חיוב ישיבה שיש בהם פטור מצטער, ודעת הראשונים והפוסקים החולקים משום דסברי שעיקר החיוב הוא חיוב ישיבה, ונוסף בזה דין שצריך לאכול ולכן יש בו הפטור של מצטער, [ועוד דנו

הנה יש מקפידין בליל ראשון של סוכות שלאחר שעושים קידוש על הכוס ומברכים בעת הקידוש ברכת לישב בסוכה, אין משיחין ומדברים עד שנוטלין את הידים ואוכלים הכזית הראשון, כדי שלא להפסיק בין ברכת 'לישב בסוכה' שבירכו בשעת הקידוש לבין אכילת הכזית הראשון בסוכה. ויש לברר אם צריך להקפיד בזה או לא, ואם מעכב בדיעבד או רק לכתחילה.

הנה אין לפרש שהטעם להחמיר בזה מפני שמן הדין אין מברכין על היין ברכת לישב בסוכה, ורק בסעודות יו"ט מברכין מפני שזה תחילת הסעודה, ולכן רוצים שהברכה תחול על האכילה כעיקר הדין, שאם זהו טעם המנהג היו צריכים לנהוג כן גם בשבת חוה"מ שמברכים לישב בסוכה בשעת הקידוש, ולא מצינו מי שינהוג כן בשבת חוה"מ, וע"כ משום כך אין טעם להקפיד אלא מטעם אחר כדלהלן.

ונראה שהנימוק של המקפידים בזה, הוא על פי הנפקס להלכה שאע"פ שבכל ימי חג הסוכות אין חיוב על האדם לאכול בסוכה, ומותר לו להימנע מאכילה לגמרי, אבל בלילה הראשון יש חובה לאכול כזית בסוכה דילפי' ט"ו ט"ו מחג הפסח שיש חובה לאכול כזית. ונמצא שבלילה ראשון מלבד החיוב של סוכה של שאר ימות החג, ישנו חיוב מיוחד לאכול כזית פת בסוכה. והנה עמדו הפוסקים בזה מדוע לא תיקנו לברך על אכילה זו ברכה מיוחדת כשם שמברכים על אכילת הכזית בפסח, בשאלה זו עמד בספר ערכי תנאים ואמוראים (לר"י בר קלונימוס, ערך רב יבא סבא) וכתב משום דאכילה דוקא בסוכה וכבר בירכנו לישב בסוכה עכ"ל. וכן עמד בזה המטה אפרים (אלף למטה סי' תרכ"ה סקפ"ה) ותירץ

שע"י הגז"ש נתחדש מצוה חדשה שאינה קשורה לכללות מצות ישיבה בסוכה, ופשוט דהגז"ש הוי פירוש בשבעת ימים תשבו שנוסף בה גם חיוב אכילה בלילה הראשון והכל מצוה אחת היא. ולפי"ז מיושב היטב שגם לפי צד זה כיון שכבר בירך על התחלת המצוה אין איסור להפסיק שבאמצע קיום מעשה מצוה אין איסור להפסיק, כמש"כ הראשונים שמותר לשוח באמצע המצוה.¹

ושו"ר בספר אשרי האיש מפסקי הגרי"ש אלישיב זצ"ל (ח"ג פכ"ו סעיף י"ג) שהעתיק מקובץ תל תלפיות (קובץ ס') מעדות הגר"מ גרוס שליט"א שנשאל רבינו האם צריך ליזהר שלא להפסיק ובפרט להשיטות דלא תליא בחיובי הסוכה ואף ביררו גשמים, והשיב רבינו, שאין צריך ליזהר בזה, כיון דשיבתו ושתיתו הוי כבר קיום המצוה וכבר חל ע"ז הברכה, ומה"ט גם השומעים א"צ ליזהר להפסיק עכ"ד. ומבואר ככל דברינו וכמשנ"ת. וראיתי בספר הליכות שלמה (מועדים פ"ט סעיף ג') שהגרש"ז אויערבאך הכריז בביתו להקפיד שלא לשוח בין הקידוש לאכילת הכזית כדי שהברכה תחול על האכילה, ובהערות שם (הערה 32) הוסיפו שפעם אמר דמדשתקו הפוסקים ולא הזהירו על כך, נראה לכאור' דאין קפידא בדבר, וצ"ע, עכ"ד.

אמנם לאחר העיון נראה שאף שנתבאר שאין זה מעכב כלל בכל זאת יש מקום להחמיר בזה לשיטת כמה פוסקים וכדלהלן, דהרא"ש בפסחים (פ"א סי' י') הביא שיש אומרים שלכתחילה אסור להשיח באמצע בדיקת חמץ, והרא"ש הקשה עליהם מהא

בזה כמה שכתב הביאור הלכה לדעת הפוסקים שבמצוות דאכילה אין מעכב הכונה, ש"א שגם בסוכה א"צ כוונה, ו"א שהוי מצוות ישיבה ולכן אם לא כיון למצוה מעכב הכוונה].

ויש לתלות שאלה זו בנדון זה, שאם יסוד החיוב הוי מצות ישיבה ואינו מצוה מיוחדת, אין צריך ליזהר שלא להפסיק שהברכה כבר חלה על תחילת הישיבה בשעת הקידוש והאכילה הוא המשך למצות הישיבה, ואין מקפידין שלא לשוח באמצע הישיבה בסוכה, אבל לפי הצד דהוי חיוב מיוחד לאכול בסוכה, א"כ הוי מצוה נפרדת ומצוה זו מחייבת ברכה מיוחדת אלא שנפטרים ע"י הברכה שמברכים בשעת הקידוש, ולפי"ז צריך ליזהר שלא להפסיק בינתיים כדי שהברכה תחול על מצוות האכילה.

אמנם מדברי כל הפוסקים שלא כתבו להקפיד בזה מוכח שאין צריך להקפיד, ונראה ביאור הדברים, שאפי' אם נאמר כהצד השני שיש חיוב אכילה' מלבד החיוב ישיבה, אבל נראה שאין הם ב' מצוות נפרדות שאינם שייכות זו לזו מצוות הישיבה ומצוות האכילה, אלא מצוה אחת היא - 'מצות סוכה' ויש בה כמה פרטים וחיובים, חיוב אחד ישיבת הסוכה, וחיוב נוסף שבליילה הראשון חייב לאכול 'אכילה בסוכה' והכל המשך מצוה אחת היא של סוכה, והדברים מוכרחים שאינם שני מצוות נפרדות, שהרי אין שני פוסקים על שני המצוות אלא הכל נלמד מבסוכות תשבו שבעת ימים אלא שנוסף גז"ש מפסח שיש במצוה זו גם חיוב אכילה, ולא מסתבר לומר

1 ונראה להוכיח כדברינו, דהגרש"ז אויערבאך תמה (הובא בספר הסוכה בסופו בהערות הגרשו"א אות י"ט) שלפי שיטת הרמ"א שבליילה הראשון חייב לאכול בסוכה אע"פ שירדו גשמים מוכח שיש חיוב אכילה מלבד חיוב הישיבה, וקשה מדוע לא תיקנו לברך על אכילה זו כשם שמברכים על המצה, שהרי חיוב נפרד הוא מלבד החיוב לישב בסוכה, [ויותר יש להקשות שלכאור' אם הוי מצות אכילה גרידא א"כ אינו נכלל בלישב בסוכה שבלישב אין מזכירים את החיוב אכילה כלל], אמנם לדברינו ניחא שאף שיש חיוב אכילה אבל חיוב זה הוא פרט ממצוות הישיבה בסוכה ונלמד מבסוכות תשבו, ולכן לא תיקנו לברך ברכה אחרת שהכל מצוה אחת היא עם כמה פרטים וחיובים ודו"ק. ושו"ר בהליכות שלמה (מועדים פ"ט) שכתבו שהגרש"ז תיזן בע"פ כעין מה שכתבנו שגם לשיטה זו אין זה מצוה נפרדת אלא הכל מצוה אחת היא ע"ש.

ע"ש, ומבואר שצריך לחשוש לשיטה זו, ומעתה מצינו מקור נאמן למנהג זה להחמיר שלא לשוח אחרי ברכת לישב בסוכה עד אכילת הכזית הראשון כדי לצאת שיטת הפוסקים שאסור לדבר באמצע קיום המצוה.

אמנם עדיין יש לחלק שאין איסור לדבר בין הקידוש לנטילת הידים, וכפי שביאר במקראי קודש להגרצ"פ פרנק (פסח ח"א, סי' מ"ה) כוונת הט"ז, דבסוכה שכבר התחיל בהמצוה ויש מקום להברכה לחול תו לא הוי הפסק, אבל בבדיקה דלא סגי כל שלא גמר, כלומר דאם לא יגמור כל הבדיקה אגלאי מילתא דלא עביד מצוה כלל, דפשוט דמי שלא בדק רק פלגא ביתו לא עביד מצוה כלל, נמצא דברגע שהוא מפסיק עיקר המצוה תלי וקאי ועדיין לא עביד המצוה ועדיין אין הברכה על מה לחול לכן אינו רשאי להפסיק ובוה דברי הט"ז מזוקקים ונחמדים עכ"ד המקראי קודש.

ולפי ביאור זה בדעת הט"ז גם בנדון דידן אין איסור להפסיק, שהרי גם כשלא יאכל הכזית הראשון לא יתברר למפרע שלא קיים המצוה עד עכשיו, שכבר קיים מצוה בשיבתו עד עתה וכבר חלה הברכה על תחילת הישיבה ולא שייך בזה חילוק הט"ז, ולפי"ז גם לדעת הט"ז אין מקור להחמיר בזה.

אמנם יש להקשות על מהלך זה בכוונת הט"ז, שהט"ז בסי' תקצ"ב לענין תקיעת שופר כתב גם חילוק זה שאסור להפסיק בין התקיעות דמיושב בתקיעות דמעומד שאינו דומה לסוכה ששם אינו חייב להמשיך לישב בסוכה אבל כאן הוא מחויב לתקוע תקיעות דמעומד, וקשה דלגבי תקיעות לא שייך סברת המקראי קודש, דאם תקע רק תקיעות דמיושב ולא המשיך בתקיעות דמעומד הרי קיים המצוה בתקיעות דמיושב דהוי דאורייתא, ולא שייך לומר שאם הפסיק לא היה על מה לחול הברכה, ומוכח דכוונת הט"ז שלא כביאור המקראי קודש, ומעתה הדרינן שיש מקום להחמיר בנדון דידן לפי שיטת הט"ז.

דמותר להשיח באמצע ישיבת הסוכה, והט"ז בסי' תל"ב (סק"ג) כתב לפסוק כשיטת האוסרים, וכתב ליישב קושית הרא"ש מסוכה דדוקא מצוה שהיא חובה כבדיקת חמץ ותקיעת שופר אסור להפסיק, אבל מצוה שאינה חובה שאינו חייב לישב בסוכה אין איסור להפסיק באמצע קיום המצוה ע"ש, וחזר על דבריו בסי' תקצ"ב סק"ב ע"ש.

ומבואר בדברי הט"ז דאם אין חייב להמשיך במצוה מותר לדבר ואינו הפסק, אבל מצוה שאסור להפסיק באמצע אסור להפסיק בינתיים, ולפי חילוק הט"ז יוצא שאף שבאמצע האכילה בסוכה מותר להפסיק בדיבור, אבל זהו דוקא בכל ימות החג שיכול להפסיק ואינו חייב לאכול בסוכה, אבל בליל יו"ט הראשון שיש חובה לאכול כזית הראשון בסוכה הרי זה דומה לבדיקת חמץ שאסור להפסיק בינתיים כיון שעדיין מחויב להמשיך במצוה זו עד שיגמרנה, ונמצא שלפי שיטת הראשונים שאסור להפסיק באמצע בדיקת חמץ והט"ז פסק כמותם אסור להפסיק בין הקידוש לאכילת הכזית כדי שלא יפסיק באמצע קיום המצוה שחייב מן הדין לגומרה.

והנה השו"ע בסי' תל"ב העתיק להלכה את שיטת הרא"ש שאין איסור להפסיק באמצע המצוה משום ההפסק בין הברכה למצוה, ולפי שיטת השו"ע שנקט כשיטת הרא"ש אין טעם להחמיר בנדון דידן, אבל הט"ז שם חולק על השו"ע, וגם בשו"ע הרב שם כתב שלכתחילה צריך לחשוש לשיטת הראשונים שאסור להפסיק באמצע המצוה שיש חובה לגומרה ע"ש ומבואר מדבריו שלכתחילה צריך לחשוש לשיטת הט"ז, והפמ"ג ביו"ד סי' י"ט (משב"ז סק"ה) כתב שלדינא פסק הט"ז בסי' תל"ב שאסור להפסיק באמצע קיום המצוה, ומשמע בפמ"ג שנקט כן להלכה ע"ש, והפמ"ג בסי' תרנ"א (סקכ"ה) ביאר בכוונת המג"א שהרמ"א חושש לשיטת האומרים שאם הפסיק באמצע מצוה צריך לחזור ולברך

לכוין, ולפי"ז יוצא שגם בלילה הראשון אין איסור לדבר באמצע קיום מצוות הסוכה. אמנם לפי ביאור הט"ז והשו"ע הרב שנקטו בדעת הראשונים שהאיסור משום הפסק בין הברכה להמצוה, שפיר יש מקום להחמיר לכתחילה שלא לשוח בין הברכה לאכילת הכזית הראשון.

היוצא מדברינו: המפסיק בדיבור בין ברכת לישיב בסוכה בשעת הקידוש לבין אכילת הכזית הראשון, אין צריך לחזור. ולענין אם לכתחילה ראוי שלא לשוח, לפי דעת השו"ע שמוותר להפסיק באמצע המצוה אין איסור להפסיק. ולפי דעת הראשונים והט"ז שאוסרים להפסיק באמצע המצוה, לפי מהלך הט"ז והשו"ע הרב יש מקום להחמיר לכתחילה שלא להפסיק בשיחה. [אולם נתבאר שלפי מהלך המקראי קודש בדעת הט"ז אין ענין להחמיר. וכן נתבאר שמדברי הראשונים מבואר טעם אחר באיסור ההפסק באמצע המצוה דלא כהט"ז והשו"ע הרב, ולפי זה אין ענין להחמיר בזה].

והנה אף שהט"ז והשו"ע הרב ביארו בשיטת הראשונים שאסור להפסיק משום ההפסק בין הברכה להמשך המצוה, אבל מדברי הראשונים מבואר שהטעם שאסור להפסיק באמצע המצוה אינו מפני ההפסק בין הברכה להמצוה, אלא שיש איסור להפסיק באמצע המצוה, או כדי שלא יזלזל במצוות [כן כתב בספר המכריע להתוריד (סי' ס"ו)], או כדי שיכוין לבו לקיום המצוה, [כן מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רמ"ד) והביאו הב"י בסי' תרצ"ב], ובמק"א כתבתי שכן מוכח מדברי הרי"ף בראש השנה (פ"ה דף י"א מדפי הרי"ף) וברא"ש (שם) ובחולין (פ"ו סי' ר'), וכן מוכח מדברי התרומת הדשן (ח"ב סי' ק"ז) עי"ש היטב ואכמ"ל.

ונראה שלפי ביאור זה אין להחמיר בנדון דידן שלא לשוח לאחר הברכה, שהרי בישיבת סוכה אין נזהרים שלא לדבר באמצע קיום המצוה, ובהכרח דהראשונים מודים דבזה אין איסור שלא שייך בזה הזלזול במצוות וכן לא שייך בזה שלא יוכל



לשון חכמים

הרב ישראל דנדרוביץ

וקורין לפניו בסדר היום

קושיית הרב מווערבויו: אם בתורה ישנם שלשה פרשיות בהם נאמרים ענייני יום הכיפורים, מדוע רש"י מדגיש שבשבעת ימי פרישת הכהן גדול קודם יום הכיפורים היו קורין לפניו דווקא את פרשת 'אחרי מות' ולא את הפרשיות האחרות? / 'נפלאתי' - תמה רבינו הראב"ן בשאלה דומה: מדוע אין ההלכה מחייבת את קריאת התורה ביום הכיפורים כי אם בפרשת 'אחרי מות' ולא בשאר הפרשיות? / ומאידיך גיסא: אם אכן תמיד החיוב הוא רק בפרשת 'אחרי מות', מדוע הכהן גדול עצמו היה קורא ביום הכיפורים את כל שלשת הפרשיות?

ומשולש בתורה

שבעת ימים קודם יום הכיפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פלהדרין, והיו עוסקים עימו בסדר העבודה של יום הכיפורים. וכמו ששנינו במשנה במסכת יומא (יח א):

"מסרו לו זקנים מוקני בית דין, וקורין לפניו בסדר היום, ואומרים לו: אישי כהן גדול, קרא אתה בפך, שמא שכחת או שמא לא למדת".

מלשון המשנה נראה שאת סדר היום של יום הכיפורים היו זקני הבית דין קורין לפניו מתוך התורה שבכתב - באותם המקומות בהם התורה מתייחסת לדיני יום הכיפורים ולסדר עבודתו. הלא הם כתובים על ספר בשלשה מקומות בתורה: בפרשת אחרי מות (ויקרא פרק טז) בה כתוב עיקרי העבודות כמו דיני שני השעירים והקטורת, בפרשת אמור (ויקרא כג כו-לב) בה מוזכר הלכות עיצומו של יום כתענית ואיסור המלאכה, ובפרשת פינחס (במדבר כט ז-יא) בה נאמר דיני הקרבנות הקרבים ביום הכיפורים.

מסתבר לכאורה שזקני בית דין קרו לפני הכהן הגדול את כל שלשת הפרשיות הללו. שהרי בכל אחד משלשת הפרשיות הללו שבתורה ישנם דינים אחרים של יום הכיפורים, כדברי תורה העניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ובוודאי ראוי לו לכהן הגדול שיידע את כל הדינים שבכל הפרשיות.

מה גם כי הכהן הגדול עתיד היה לקרוא בתורה ביום הכיפורים את כל שלשת פרשיות אלו, כמו ששנינו במסכת יומא (סח ב): "וכהן גדול עומד ומקבל וקורא 'אחרי מות' ו'אך בעשור', וגולל ספר תורה... ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה", וראוי לו להכינם כראוי למען יקראם בשופי ולא יכשל בלשונו.

כך שלפום ריהטא נראה שזקני בית הדין, כשהיו קורין לפני הכהן הגדול בסדר היום, היו קורין זאת מכל שלוש הפרשיות! באחרי מות, באמור ובפינחס. הן כדי שיידע את עצם סדר היום ודיניו והן כדי שיוכל לקרוא בתורה ביום הכיפורים את כל שלשת הפרשיות.

'פרשת אחרי מות' בלבר?

אך מה נעשה ביום שידובר לנו כי רבותינו הראשונים לא כתבו כן, אלא פירשו שהקריאה בסדר היום לא הייתה כי אם בפרשת אחרי מות, ולא יותר. וזה לשון רש"י בפירושו על אתר: "קורין לפניו בסדר היום - פרשת אחרי מות", וכן כתב רבינו המאירי בבית הבחירה, וכיוצא בזה בעוד מהראשונים.

והרי דבריהם תמוהים מאוד: לו היה סדר היום של יום הכיפורים נאמר רק בפרשת אחרי מות, היו נאמנים דברי רש"י שרק בפרשה זו היו זקני בית הדין קורין לפניו. אולם אם עינינו הרואות שדיני יום הכיפורים וכל סדר העבודה בו מצויים גם בפרשת אמור וגם בפרשת פינחס, הרי שמאי חזית דהאי סמיק טפי מדהאי ומהיכי תיתי לצמצם את המשמעות של הקריאה 'בסדר היום', שבפשטות היא כוללת את הכל, ולומר שאין קורין לפניו כי אם את פרשת אחרי מות ולא יותר.

הירושלמי: 'שהיא סדרו של יום'

ויש עמדי להביא ראייה אלימתא לכך שכל שלשת פרשיות הללו כלולות וקרויות בשם 'סדר היום', מדברי התלמוד הירושלמי הערוכים במסכת יומא (פ"ז ה"א). בסוגיא שם דנה הגמרא בדין זה שאסור לדלג בקריאת התורה מפרשה אחת לחברתה, ועל זה דנה הגמרא מהקריאה ביום הכיפורים בו מצאנו שהיו מדלגים מפרשה לפרשה:

"והא תנינן 'קורא אחרי מות ואך בעשור' - שנייא היא שהיא סדרו של יום. תדע לך דאמר רבי שמעון בן לקיש בכל מקום אינו קורא על פה והכא קורא".

פירוש: הכהן הגדול היה קורא את פרשיות יום הכיפורים בפרשת אחרי מות ובפרשת אמור, למרות שאינם סמוכות זה לזה על סדר הכתוב. ועל זה שואלת הגמרא: מפני מה התירו לכהן הגדול לדלג מפרשה לחברתה. מתרצת הגמרא: שיש לכך סיבה מיוחדת והיא מפני ששתי פרשיות אלו נחשבות לעוסקות ב'סדרו של יום', וכשמדובר בשתי פרשיות העוסקות באותו עניין, התירו לדלג על הפרשיות באמצע.

והגמרא אף מביאה לכך ראייה: הרי הכהן גדול היה מוסיף לקרוא בעל פה גם את פרשת פינחס, בעוד שקיימא לן ש'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה'. אלא על כרחינו צריכים אנו לומר שהיתר זה בא מפני שגם פרשה זו היא מ'סדרו של יום', ולכן התירו לקרוא בעל פה, ואם כן זהו גם ההיתר לדלג מפרשה לפרשה.

מפורש יוצא שהירושלמי מגדיר את כל שלשת פרשיות אלו, באחרי מות באמור ובפינחס, בתואר 'סדרו של יום', בהיותם כולם עוסקים בסדר יום הכיפורים ובדיניו. מה שאומר לכאורה שאם המשנה אומרת שקורין לפני הכהן גדול 'בסדר היום' היינו שהיו קורין לפניו את כל שלשת פרשיות אלו. והרי הקושיה מתחזקת עוד יותר: מפני מה צמצם רש"י את משמעות המשנה ואמר שאין הקריאה כי אם בפרשת אחרי מות.

החולקים על רש"י

למעשה לא מצאתי מי שיכתוב להדיא שאכן זקני הבית דין היו קורין לפני הכהן גדול את כל שלשת הפרשיות, מלבד הגאון רבי משה מאימראן, מגאוני מתא מקנאס שבמרוקו אשר חי ופעל בשנים תצ"ט - תקמ"ו. ובספרו ('חידושי רבינו משה מאימראן' עמ"ס יומא. הוצאת אהבת שלום תשס"ו) הרי הוא כותב:

"וקורין לפניו בסדר היום - אחרי מות ואך בעשור ובעשור שבחומש הפקודים - כולם סדר היום. דאם לא כן אם לא ידע ובעשור - איך יקרא בציבור. ורש"י פירש אחרי מות דווקא".

ר"מ מאימראן לא מקשה במפורש על רש"י, אולם הוא כותב להיפך מדעתו תוך כדי שהוא מביא לכך שני נימוקים פשוטים וברורים: כל שלשת הפרשיות הם בכלל 'סדר היום'. ועוד, שהרי הכהן הגדול עתיד לקרוא זאת בציבור, ואם לא יקראו לפניו כיצד ידע זאת. לכן ראוי איפוא שיקראו בפני הכהן גדול את כל שלשת הפרשיות.

כנראה זו גם דעתו של רבינו אליקים, בפירושו למסכת יומא, הכותב: "בסדר היום - כל סדר העבודה". ונראה לכאורה כי גם הוא מגיע לחלוק על רש"י ולומר שאין הכוונה דווקא לפרשת אחרי מות כי אם לכל סדר העבודה שבכל שלשת הפרשיות.

וייתכן מאוד שגם דעת רבינו הרמב"ם היא כן, שהרי שפתותיו ברור מללו בהלכות עבודת יום הכיפורים (פ"א ה"ה): "כל שבעת הימים מרגילין אותו בעבודות... ומוסרין לו זקנים מזקני בית דין וקוראים לפניו ומלמדין אותו עבודת היום וסידורה ואומרין לו אישי כהן גדול קרא אתה בפוך שמא שכחת או שמא לא למדת דבר זה" - הרי שתפס בזה הרמב"ם לשון רחב מאוד המלמדנו כי דעתו היא שאכן קראו לפני הכהן הגדול את כל ענייני 'עבודת היום וסידורה' ולא רק את האמור בפרשת אחרי מות.

זו קושייתו של הרב מווערבוי

היחיד שמצאתיו עוסק בשאלה זו, מפני מה צמצם רש"י ואמר שהקריאה בסדר היום היא רק בפרשת אחרי מות, הוא הגאון הנפלא רבי יצחק וייס מווערבוי, וכמדומה שלא זכה בזה אדם לפניו מעולם. אף הוא מנסה לפלפל בקושייתו אך בסופו של דבר הניחה בצריך עיון.

וזה לשונו בספרו שו"ת 'שיח יצחק' (סי' שז):

"ביומא (פ"א מ"ג) 'מסרו לו זקנים מזקני ב"ד וקורין לפניו בסדר היום', פירש הרע"ב: בסדר היום - בפרשת אחרי מות. צריך עיון הלא סדר היום הוא סדר הקרבנות והיו צריכים לקרות לפניו גם כן סדר הקרבנות שבחומש הפקודים בפרשת פינחס, ואמאי כתב הרע"ב רק אחרי מות.

והנה ברמב"ם (פ"א מעבודת יוכ"פ ה"ה) כתב בזה וז"ל ומוסרין לו זקנים מזקני ב"ד וקוראים לפניו ומלמדין אותו עבודת היום וסידורה ואומרין לו אישי כה"ג קרא אתה בפוך שמא שכחת או שמא לא למדת דבר זה עכ"ל, סתם בזה ועניינו שקראו לפניו באמת בכל המקומות שמבואר בו עבודת היום".

והנה בתחילה יש להעיר על הרב מווערבוי שהציב את שאלתו על דברי הרע"ב, בעוד שהיה יכול לכוון את קושייתו זו כבר על דברי רש"י בפירושו על הש"ס שכתב כן להדיא כמו ראשונים נוספים על אתר. לעומת זאת יודגש, שהרב מווערבוי לא יכול היה לציין את רבינו אליקים הכותב כמעט במפורש שלא כרש"י, ולא להזדקק רק לראיה מדברי הרמב"ם, שכן פירושו של רבינו אליקים עדיין לא נדפס בימיו.

גם בעצם הקושייה יש לנו להעיר, שבאותה מידה שמדד הרב מווערבוי לרע"ב יש למדוד גם לו, שכן סדר דיני ועבודת יום הכיפורים נאמר בתורה בשלושה פרשיות: בפרשת אחרי מות, בפרשת אמור ובפרשת פינחס, כפי שהבאנו לעיל. והנה הרע"ב (ורש"י) הזכיר בדין הקריאה רק את פרשת אחרי מות, ועל כך שאל הרב מווערבוי שלכאורה היה לו גם לומר את פרשת פינחס שבה מוזכרים הקרבנות; ואנו נענה אחריהם ונשאל על שניהם גם יחד: מה עם האמור בפרשת אמור, ומדוע לא קראו לפניו גם בפרשה זו, כמו שהניח בפשטות ר"מ מאימראן (ושמא סבר כי דיני פרשת אמור אינם שייכים בפרשיות לכהן הגדול, כשתי הפרשיות האחרות. אך עדיין דוחק הוא וכמו שהארכנו עד כה).

ראוי גם להבחין שאין מקום לומר חילוקים שונים בין החומשים, ספר ויקרא וספר במדבר, שהרי פרשיות אחרי מות ואמור הם שניהם בספר ויקרא, ואם בכל זאת קראו בפרשת אחרי מות ולא בפרשת אמור, נמצא כי הקושיה במקומה עומדת: מדוע קראו הזקנים לפני הכהן גדול רק בפרשת אחרי מות ולא הוסיפו לקרוא בפרשת אמור ובפרשת פנחס.

הבנה לקריאת התורה

הרב מווערבוי גופו סבור היה לתרץ את קושייתו בהנחת יסוד גדול שהקריאה לפני הכהן גדול בפרשת אחרי מות לא נועדה ללמדו את סדר היום כי אם להכינו לקריאת התורה אותה היה אמור הכהן גדול לקרוא ביום הכיפורים. וכך הוא כותב:

"והנה מריש רציני לומר דהקריאה היתה גם כן ממעם שקרא ביום כיפור מתוך הספר תורה כברישי פרק בא לו (יומא סח ב) 'וקורא בתורה', צריך לסדר לו הקריאה מקדם כמופסק במואו"ח (סי' קל"ט), ולא מצינו שסידר לו הפרשה שקרא ביו"פ."

אלא דלפי זה קשה דהיה לו לקרות בעצמו ואמאי קראו לפניו, וגם קשה דאמרו לו 'קרא אתה בפ"ך שמא שכחת או שמא לא למדת', ולמה שכתבתי בלאו הכי צריך לקרות בעצמו יען צריך לסדר לו הקריאה. אלא דמשום הא אין קפידא לקרות בעצמו, דאיכא למימר דדי בשומע כעונה, דוגמא למה שכתב שו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תכה) שהשומע שנים מקרא ואחד תרגום, הדבר ברור דשומע כעונה, ומקרא מגילה ותקיעת שופר וקריאת התורה בשבת והשומע תפלה מן החזן כל אלו יוכיחו דשומע כקורא, ולפיכך אם שמע מלה במלה פשיטא דיצא, אפילו שיהיה השומע חכם גדול עיין שם בדבריו עכ"ד, והוא הדין י"ל דלענין סידור הפרשה שצריך לקרות לפני הציבור די בשומע כעונה ובשביל זה לא הוצרך לקרות בעצמו אך בשביל כי חיים הם למוציאיהם אמרו לו שיקרא בעצמו, שוב ראיתי בזה בקול הרמ"א, וצ"ע כעת."

עיון בתירוץ זה

והנה תורף תירוצו של הרב מווערבוי הוא, שקריאת הזקנים לפני הכהן הגדול הייתה מפני החובה שיש לקרוא לסדר את קריאתו קודם שהוא קורא, ובכך יצא הכהן הגדול ידי חובת סידור קריאתו ביום הכיפורים. אך נוראות נפלאתי על הרב מווערבוי שעד שהוא עסוק בדקדוקים כאלה ואחרים על תירוצו זה, איך לא שם אל ליבו את התימה שבדברים: תחילה, מפני שהכהן גדול היה קורא בתורה גם בפרשת אמור, ואם הטעם לקריאה לפניו הוא מפני שעליו להכין את עצמו - הרי שגם את פרשת אמור הוא היה חייב להכין, ולא רק את פרשת אחרי מות.

וביותר, שאם אמרו שחובה על הקורא להכין את מה שהוא קורא מתוך התורה הרי שעל אחת כמה וכמה שעל הקורא להכין את מה שהוא קורא בעל פה, שלא יכשל בלשונו ולא ינקש בשינונו. וכיצד יעלה על הדעת שדווקא את הקריאה מתוך התורה הוא יצטרך להכין (וגם זאת למחצה: את אחרי מות ולא את אמור) ואת הקריאה בעל פה הוא לא יכין, כשהסברא היא הפוכה לחלוטין.

כך שאם הרב מווערבוי הניח את תירוצו בצ"ע מסיבותיו שלו, הרי שדומה כי ניתן להוסיף עליהם כהנה וכהנה, ונמצאת הקושיה במקומה עמדה וגם ניצבה.

לאיך גימא: גם באחרי מות יש ייתור

לפני שנעבור אל מה שיש להעיר ולהאיר לקושיה זו, הנה מצאנו בעניין זה קושיה מקורית נוספת, אשר בה נתחבט הגאון רבי רפאל ישראל קמחי, מחכמי צפת, והנה קושיה זו היא לאיך גימא מקושיית הרב מווערבוי. כי אם הרב מווערבוי סבור היה שאין די בקריאת פרשת

אחרי מות והיה על הזקנים לקרוא לפני הכהן הגדול בפרשה נוספת, הרי שרבי ישראל קמחי סבור כי גם קריאת פרשת אחרי מות היא מיותרת בחלקה.

וכך כותב רבי ישראל קמחי בספרו 'עבודת ישראל' (על עבודת יום הכיפורים. אזמיר תצ"ז, מו א):

"היו קורין לפנינו בסדר היום, ופירש רש"י בפרשת אחרי מות. והוא פלאי דאי כוונתם היה ללמדו סדר עבודת יום הכיפורים וענין הקטורת, היה להם ללמדו מהפסוקים שמסדרים סדר העבודה ולהתחיל מהם. דהיינו מקרא דבזאת יבוא אהרן אל הקודש וכו' ולמה להו ללמדו לפניו מתחילת הפרשה של אחרי מות דאינו מעניין סדר העבודה".

פרשת אחרי מות - דן רבי ישראל קמחי - הרי אינה עוסקת כולה בסדר עבודת יום הכיפורים, ולשם מה איפוא כותב רש"י שהיו קורין לפני הכהן הגדול את כל הפרשה, כשחלקה הראשון אינו עוסק כלל בענייני דיומא.

מתרץ רבי ישראל קמחי שקריאת תחילת פרשת אחרי מות באה כתוכחת מוסר כדי להזכיר לכהן גדול את שני בני אהרן בקרבנות לפני ה' וימותו, למען ישמע חכם ויוסף לקח:

"ונראה דכוונתם לרמוז לו כי אם ישנה בענין הקטורת הוה ליה קטורת זרה, דכיון שעושה כדעת הצדוקים אין לך קטורת זרה גדול מזה ויצטרך למות כמו שמתו בני אהרן בהקריבם אש זרה".

ועוד הוא כותב כיוצא בזה:

"ועוד יש לומר, דכוונתם לומר לו דצריך שיקדש עצמו במאוד מאוד כדי שיהיה בו כוח להתפשט מהגוף, וכששייכנס לבית קדשי הקדשים ייכנס בנשמה ולא בגוף, כי אם ייכנס שם בגוף יצא להב מבין הכרובים וישרף כדוגמת בני אהרן".

לאור דברי רבי ישראל קמחי היה אולי מקום לומר שמטרת הזקנים בהקראתם לפני הכהן גדול את פרשת אחרי מות הייתה אך ורק בשביל להעביר לו את עניינים חשובים אלו הנלמדים מבני אהרן, ולכן סבר רש"י שדי בקריאת פרשת אחרי מות בה אמור מסר זה, ואין צורך בפרשיות אחרות. אך כמובן שתירוץ זה הוא דחוק ביותר עד כי כמעט לא ניתן לאומרו.

תחילת פרשת אחרי מות - מיותרת?

והנה בעצם קושיית רבי ישראל קמחי יש לפקפק הרבה ולומר שרש"י מעולם לא התכוון לומר שקורין את כל פרשת אחרי מות. רש"י רק אמר שקראו את ענייני יום הכיפורים המופיעים בפרשת אחרי מות, אך לא עלתה על דעתו שקראו את כל הפרשה.

ודון מינה ומינה, שכפי שאף רבי ישראל קמחי גופו לא היה סבור כי היו ממשיכים וקורין לפני הכהן הגדול את פרשת שחוטי חוץ המופיעה אף היא בפרשת אחרי מות וכן הלאה, כך בדיוק אין הכרח לומר שקראו את תחילת הפרשה העוסקת בבני אהרן. ואם רבי ישראל קמחי סבור היה ששני הפסוקים הראשונים של פרשת אחרי מות העוסקים במיתת בני אהרן אינם מענייני דיומא של הכהן הגדול, הרי שפשוט הדבר כי באמת לא היו קורין אותם, בדיוק כמו שלא היו קורין לפניו את סיום הפרשה שאין לו בזה עניין עתה. ונמצא כי אין כל מקום לפליאתו הגדולה כשהנחת היסוד אינה מוכרחת כלל.

יש גם להבחין שאם הגירסא ברש"י היא 'בפרשת אחרי מות, כפי שרבי ישראל קמחי עצמו העתיק בדבריו, הרי שברור בוודאי שרש"י לא התכוון אלא להראות מקום היכן מצויה פרשת סדר היום של יום הכיפורים ולומר שהיא מצויה בתוך פרשת אחרי מות. אך גם אם

הגירסא היא 'פרשת' אחרי מות, לא נראה שרש"י התכוון לומר שהיו קורין את כל הפרשה, שהרי לא מסתבר שקראו גם את המשך הפרשה וכפי שנתבאר.

יתירה על זאת, הרי כפי שהארכנו ישנם פרשיות נוספות אשר גם בהם מוזכר עבודת יום הכיפורים, אמור ופנחס. ונראה ברור שכוונת רש"י בהפנייתו לפרשת אחרי מות לא הייתה לומר שקורין את 'כל הפרשה' כי אם למעט את הפרשיות האחרות.

לגופו של עניין: האם באמת קראו לפני הכהן גדול את תחילת פרשת אחרי מות ממש - ניתן לשער שכן. וראיה לדבר כי גם בקריאת התורה של יום הכיפורים מתחילה הקריאה מפסוקים אלו, וייתכן באמת שהטעם לכך הוא כמו שכתב רבי ישראל קמחי או מכל טעם אחר. אך אין כל הכרח לומר כך, ובוודאי שאין מקום לפליאה ולקושיה.

מחלוקת חכמי ישראל והצדוקים

ועדיין על הראשונות אנו מצטערים, הלא היא קושייתו העצומה של הרב מווערבוי: מפני מה כתב רש"י ושאר הראשונים דעימיה שכל קריאת זקני הבית דין לכהן הגדול לא הייתה כי אם בפרשת אחרי מות, בעוד שישנם עוד שתי פרשיות בהם נאמר בתורה דיני יום הכיפורים, פרשת אמור ופרשת פנחס, ומה נשתנה זה מזה.

והנראה לומר בזה מילתא חדתא בהקדם הא דאיתא במסכת יומא (לב א):

"תנו רבנן, 'ובא אהרן אל אהל מועד' (ויקרא טו) - למה הוא בא, אינו בא אלא להוציא את הכף ואת המחטה. וכל הפרשה כולה נאמרה על הסדר, חוץ מפסוק זה, מאי טעמא - אמר רב חסדא: גמירי, חמש טבילות ועשרה קידושין טובל בהן גדול ומקדש בו ביום, ואי כסדרן - לא משכחת להו אלא שלש טבילות וששה קידושין".

דבר גדול למדנו כאן בסדר עבודת יום הכיפורים: אמנם סדר העבודות של יום הכיפורים אמורות בפסוקים בדיוק לפי הסדר בו הם היו נעשות, אך מכל מקום יש בזה יוצא מן הכלל: הוצאת כף ומחתה! על אף שעבודה זו נאמרה בתורה כהמשך לשאר העבודות שנעשו בבגדי לבן, בכל זאת לא נעשתה ההוצאה כי אם בשלב מאוחר יותר. חכמינו ז"ל הורו שהעבודה של הקרבת אילו ואיל העם (בבגדי זהב) נעשתה לפני הוצאת הכף והמחתה.

והסיבה ששינוי חכמים את סדר העבודה מסדר הכתוב נעוצה בקבלה שהייתה בידם כהלכה למשה מסיני שחמש טבילות ועשרה קידושין טובל הכהן גדול ומקדש בו ביום, ואילולי שינוי זה אין הכהן הגדול לובש בגדי לבן אלא פעם אחת ביום הכיפורים ונמצא שהוא אינו צריך כי אם שלוש טבילות ושישה קידושין. לפיכך קטעו חכמים את הרצף של לבישת בגדי הלבן עם עבודה זו של הקרבת אילו ואיל העם, שהיא הייתה נעשית בבגדי זהב, כדי שהכהן יצטרך לטבול ולקדש לפניה ולאחריה, ונמצאת קבלת החכמים עומדת על כנה.

פשוט הוא שלפנינו איפוא דוגמה למחלוקת נוספת בין החכמים ועדת ישראל מאמיני התורה שבעל פה לבין כת הצדוקים שסברה לפרש את הפסוקים כפשוטם וכהבנתם המוטעית, ולא קבלה את כוחם של חכמי ישראל לפרש את הפסוקים בהתאם למסורתם מסיני.

הלוא כאן הפסוקים ככתבם וכלשונם מקדימים את הוצאת הכף והמחתה לפני הקרבת אילו ואיל העם. כך שהצדוקים שאין להם אלא מקרא כפשוטו סברו שזה הוא הסדר הנכון. לעומת זאת חכמי ישראל, בעלי המסורה קבעו בתורה שבעל פה, כי הסדר הנכון הוא שהקרבת אילו ואיל העם קודם להוצאת כף ומחתה.

בפרשת אחרי מות יש חידוש ב'סדר היום'

ומעתה מה ימתק לתרץ בזה את קושיית הרב מווערבוי: רש"י שכתב שהקריאה לפניו בסדר היום הייתה דווקא בפרשת אחרי מות, סבור היה כי לקרוא באוזני הכהן הגדול פסוקים ערוכים ומפורשים בתורה הוא דבר שאינו נצרך, כי בן חמש למקרא כבר מכיר ויודע את פרשיות התורה בהלכות עבודת יום הכיפורים, ואין הכהן הגדול צריך לכגון דא (ואף להכין את קריאתו ביום הכיפורים, אין הוא צריך לזקני בית דין שיקראו לפניו).

לעומת זאת, בפרשת אחרי מות יש חידוש גדול עליו סברו חכמים כי חשוב מאוד להביאו לידיעת הכהן גדול: מכיון שהמקרא והמסורה אינם עולים בקנה אחד בסדר העבודה שבפרשת אחרי מות, הרי שחובה על זקני בית דין להביא לידיעת הכהן הגדול לבל יטעה כדעת הצדוקים שסברו כי מקרא כפשוטו והסדר הוא כמו שכתוב בתורה - שהוצאת כף ומחתה היא נעשית קודם להקרבת אילו ואיל העם, כי לא כן הוא האמת והסדר הוא בדיוק הפוך - שהקרבת אילו ואיל העם קודם להוצאת כף ומחתה.

חידוש זה - טען רש"י - הוא ההגדרה הנכונה לכוונת המשנה 'בסדר היום' - הסדר האמיתי של עבודת היום! ללמד את הכהן הגדול שהסדר האמיתי הוא אינו כמו שכתוב לפנינו בפרשת אחרי מות כי אם להיפך. ולפיכך לא קראו לפניו כי אם בסדר היום - בפרשת אחרי מות, ולא בפרשיות אחרות, כי רק בפרשה זו יש את הבעייתיות של הסדר המהופך, אשר עליו באו זקני הבית דין להוציא את הכהן הגדול מכלל טעות.

ויש להוסיף ולהטעים את הדברים עם מה שמצאנו כי עסק גדול היו עושים חכמי ישראל במלחמתם עם הצדוקים ופרשנותם המוטעית בתורה שבכתב בכלל ובעבודת יום הכיפורים בפרט. ומכיוון שבעניין 'סדר היום' של פרשת אחרי מות, נחלקו הצדוקים עם חכמי ישראל על הסדר הנכון, לפיכך עסקו זקני הבית דין והכהן הגדול במשך כל שבעת הימים בלימוד של סדר היום הנכון כמסורת חז"ל בתורה שבעל פה, וזה שייך כאמור דווקא בפרשת אחרי מות.

מסרוהו זקני בית דין

עם חידוש זה הוספתי ואמרתי פרפרת נאה בישוב הערה חשובה שלא ראיתי מי שיעמוד עליה. הנה תיכף ומיד לאחר משנה זו שעליה אנו דנים ואשר בה שינונו 'מסרו לו זקנים מזקני בית דין וקורין לפניו בסדר היום', ממשיכה המשנה ואומרת (יה ב):

"מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה והעלוהו בית אבטינס והשביעוהו, ונפטרו והלכו להם. ואמרו לו: אישי כהן גדול, אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחנו ושליח בית דין, משביעין אנו עליך במי ששכן שמו בבית הזה שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך. הוא פורש ובוכה, והן פורשין ובוכין".

והנה כל בר דעת מבין שאם במשנה הראשונה כתוב שזקני הבית דין קורין לפניו בסדר היום, ובמשנה שלאחריה כתוב 'מסרוהו זקני בית דין', הרי שבאותם זקני בית דין עסקינן, ודבר שפתיים בזה הוא אך למותר. אולם רש"י לא כן היה עמו והוא טורח לפרש: "מסרוהו זקני בית דין - שקראו לפניו בסדר היום", והרי זה פלא לשם מה הוצרך רש"י להדגיש שמדובר באותם זקני בית דין בעוד שדבר זה הוא מובן מאליו.

ולפי האמור אתי שפיר, דהנה מטרת זקני הבית דין שקרו לפניו בסדר היום הייתה כאמור כדי לשרש ולעקור מלבו של הכהן הגדול את השקפתם המוטעית של הצדוקים כלפי 'סדר היום', מה קודם למה. ורק לאחר שעניין זה הוסדר היטב וראו הזקנים שהדברים נקלטו

בליבו של הכהן הגדול, יכולים היו לעבור לשלב הבא של לימוד הכהן הגדול את שיטת חכמי ישראל ומחלוקתם עם הצדוקים בעניין הקטורת. ונמצא איפוא שתפקידם של הזקני כהונה' שעסקו עם הכהן הגדול בעניין הקטורת הוא המשך ישיר לתפקידם של הזקני בית דין' שעסקו בעניין 'סדר היום' - כי בשניהם באו לאפוקי מדעת הצדוקים. ולפיכך הדגיש רש"י שהזקני בית דין שמסרוהו הם אלו שקרו לפניו בסדר היום.

ולכך תידוק תחזי שזהו עומק כוונת המשנה באומרה: 'מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה', דהיינו ש'דין המסירה' היה ההמשכיות של עקירת דעת הצדוקים, אשר החלה אצל זקני בית דין בעניין 'סדר היום' ונמשכה אצל זקני כהונה בעניין הקטורת.

שני דינים הם

עוד היה נראה לומר ביישוב קושית הרב מווערבוי, בהקדם הא דשנינו כברייתא במסכת יומא (ד א):

"בזאת יבא אהרן אל הקדש' - במה שאמור בענין. מאי היא - בענין דמלואים. ומה אמור בענין דמלואים - אהרן פירש שבעה ושמש יום אחד, ומשה מסר לו כל שבעה כדי לחנכו בעבודה. ואף לדורות, כהן גדול פורש שבעה ומשמש יום אחד, ושני תלמידי חכמים מתלמידי של משה, לאפוקי צדוקין, מוסרין לו כל שבעה כדי לחנכו בעבודה".

מפורש כאן בגמרא, שגזירת הכתוב היא שפרישת כהן גדול יש לה להיות לפי סדר פרישת המילואים. וכשם שבמילואים היה פרישת שבעה ימים לצורך יום אחד כך גם הכהן הגדול היה פורש שבעת ימים לצורך יום אחד. ואם על זה מוסיפה הגמרא, שכשם שמה מסר לאהרן כל שבעה כך גם התלמידי חכמים מוסרים לכהן גדול כל שבעה - הרי שאף דין זה מכוח אותה גזירת הכתוב הוא שבא.

נמצא כי המעין בדברי הגמרא הללו הדק היטב יראה לנכון כי דין זה ששנינו 'וקורין לפניו בסדר היום' הוא אינו בא כפתרון לחשש שמא אין הכהן גדול מכיר ויודע בהלכות סדר היום, כי אם דין מיוחד העומד בפני עצמו: חיוב קריאה בסדר היום בא מצד גזירת הכתוב של דומיא דמילואים, שכשם שבמילואים היו מוסרין כל שבעה כך גם בפרישת כהן גדול יש למסור כל שבעה.

ומפני כן דייקו רבותינו המפרשים לומר שעניין זה של הקריאה בסדר היום היה חוזר ונשנה מדי יום ביומו בכל שבעת הימים, הגם שלכאורה הוא מיותר אם הם רואים שהכהן גדול כבר מכיר ויודע בכך. אלא שהוא דין מיוחד הנלמד ממילואים, שעליו להעשות מדי יום ביומו, והוא שייך גם אם הכהן גדול כבר מכיר ויודע היטב את הלכות סדר היום.

כמובן שמלבד זה היו צריכים זקני הבית דין לחשוש שמא הכהן גדול שכח או אינו יודע את ההלכות, ולשם כך הם באמת היו אומרים לו 'קרא אתה בפוך', ואם היו רואים שחסר לו בדיעת ההלכות היו משלימים לו זאת כראוי. אולם זהו דין נפרד לחלוטין מהדין שקורין לפניו בסדר היום, שיטודו הוא מגזירת הכתוב של דומיא דמילואים.

ונמצאנו אומרים ששני דינים נפרדים יש בהתעסקות זקני הבית דין - התלמידי חכמים עם הכהן גדול בענייני סדר עבודת היום: הדין האחד הוא דין מיוחד לפיו יש עליהם לקרוא באוזניו את סדר היום, הגם שהכהן כבר מכיר את הלכות סדר היום, והוא ילפוטא ממילואים שגם שם מסרו לו את ההלכות מדי יום ביומו מימי הפרישה, הגם שהיה אהרן מכיר ויודע את ההלכות; והדין השני הוא שיש עליהם לבדוק ולוודא שאכן הכהן גדול מכיר את ההלכות, ומדין זה נובע עניין שאמרו לו 'קרא אתה בפוך'.

גזירת הכתוב היא רק על פרשת אחרי מות

ויש לחדש ולומר שרש"י וכל דעימיה סוכרים שגזירת הכתוב זו בה לומדים פרישת כהן גדול מפרישת מילואים, היות והיא נלמדת מהפסוק של 'בזאת יבוא אהרן אל הקודש' האמור בפרשת אחרי מות, הרי שהיא תקפה דווקא כלפי הפרשה בה היא נאמרה.

כך שכל מה שהתורה אומרת 'בזאת יבוא אהרן אל הקודש', אשר בזה כוונתה לומר שפרישת כהן גדול יש בה דין של 'קורין לפניו בסדר היום' כמו במילואים, הרי שאין כוונתה בזה אלא לסדר היום האמור בפרשה זו גופא - פרשת אחרי מות.

ומעתה מתורץ קושיית הרב מווערבוי כמין חומר: לו אכן היה דין חובת הקריאה לפני הכהן גדול מחשש שמא אין הכהן הגדול בקי ויודע את סדר היום, בוודאי שהיו צריכים להקריא בפניו את סדר היום בכל מקום בו הוא כתוב בתורה, בפרשת אמור ובפרשת פנחס כמו בפרשת אחרי מות. אולם מכיון שכל דין הקריאה הוא רק מחמת גזירת הכתוב הנלמדת ממילואים, הרי שגזירת הכתוב דווקא לפרשה בה היא נאמרה - פרשת אחרי מות.

לעומת זאת, רבינו אליקים הסובר שהיו קורין לפניו בכל סדר העבודה, כשנראה שכוונתה היא לפרשת אחרי מות ואף לפרשת פנחס, הבין שהגזירה שווה בין פרישת כהן גדול לפרישה דמילואים אינה מצומצמת דווקא לפרשה בה היא נאמרה, ולכן הוא סבר שקיום דין מיוחד זה הוא אכן בקריאת כל סדר העבודה בכל מקום שהוא כתוב בתורה.

ברש"י מפורש איפכא

אפס כי אליה וקוץ בה, דהנה יש להוכיח לכאורה שדעת רש"י היא שהלימוד ממילואים הוא אינו רק על פרשת אחרי מות, כחידושינו עתה, כי אם על כל שלשת הפרשיות. דהנה אצל קריאת הכהן גדול עצמו ביום הכיפורים בבית המקדש, אשר כפי שהבאנו לעיל היה קורא את כל שלשת הפרשיות, מחדש רש"י שחיוב הקריאה הוא דין הנלמד ממילואים, וכלשונו (יומא סח ב): 'בא לקרות - את הפרשה, דילפינן ממילואים, דאמרינן בפרק קמא (ה ב): מניין שאף מקרא פרשה מעכב וכו'".

מפורש יוצא מפי רש"י שהלימוד ממילואים פועל חיוב קריאה של כל שלשת הפרשיות, שהרי הכהן הגדול היה קורא ביום הכיפורים את כל שלשת הפרשיות. ואם כן, לכאורה אף בקריאה שקורין לפני הכהן גדול היה לנו לומר שהלימוד ממילואים פועל חיוב קריאה של כל שלשת הפרשיות, וכיצד כתב רש"י שלא היו קורין כי אם בפרשת אחרי מות.

אלא שראשית כל יש לנו לידע כי דברי רש"י הללו שחיוב הקריאה של הכהן הגדול ביום הכיפורים בא מלימוד ממילואים הם חידוש גדול, כי הנה לא מצאנו ילפותא זו בשום דוכתא. ובכלל הרי זה פלא, שהלוא משבעת ימי המילואים אפשר ללמוד לשבעת ימי הפרישה ולא ליום הכיפורים שהוא לאחריו. ועוד האריכו האחרונים לתמוה כהנה וכהנה על דברי רש"י.

ומחזורתא שחובת הקריאה ביום הכיפורים נלמדת מלימוד שונה לחלוטין, והוא המפורש בתלמוד הירושלמי (יומא פ"ז ה"א): "מניין לקריאת הפרשה? רבי אידי בשם רבי יצחק: 'יעש' מה תלמוד לומר כאשר צוה ה' את משה מיכן לקריאת הפרשה", ועיין בריטב"א שביאר את אופן הלימוד.

כך שגם אם לחשך אדם לומר שאין תירוצינו הנוכחי עולה יפה בדעת רש"י עצמו, אמור לו שבדעת שאר הראשונים שאף הם פירשו שהקריאה לפני הכהן הגדול הייתה בפרשת אחרי מות אין כל מניעה מלומר כן, שהרי אין הקריאה ביום הכיפורים עצמו נלמדת ממילואים כי

אם מלימוד אחר וכדברי הירושלמי. ואין מניעה לומר לשיטתם שהלימוד ממילואים הוא דווקא לפרשה בו היא נאמרה - פרשת אחרי מות.

גם לרש"י הוא עיקר הלימוד

אך אם נעיין היטב נראה כי גם אליבא דרש"י עיקר דין קריאת יום הכיפורים ולימודה ממילואים הוא דווקא על פרשת אחרי מות (כמדויק מלשונו 'בא לקרות את הפרשה' ולא 'את הפרשיות'). כשראייה מפורשת לכך היא מה שאנו רואים להדיא שבזמנינו אין אנו נוהגים בקריאת התורה ביום הכיפורים כי אם בפרשת אחרי מות, כמו ששינונו במסכת מגילה (ל ב): "ביום הכפורים - אחרי מות", ולא יותר. ואף שאנו מפטירין בפרשת פינחס, הלא כבר כתבו על כך בעלי התוספות במגילה שם: "והא שאנו מעמידין ספר תורה שניה במועדות וקורין בקרבנות היום לא מצינו סמך בתלמוד".

הרי שמה שאנו קוראים בתורה ביום הכיפורים, קריאה שהיא למעשה המשך מדין קריאת הכהן הגדול בבית המקדש, מהווה ראייה ברורה כי עיקר הילפוטא ממילואים אינה כי אם לפרשת אחרי מות, ולא יותר. והא ראייה, שאין חיוב לקרות בפרשת אמור ובפרשת פנחס.

וחילי לומר כן הוא ממה שכתב הגבורת ארי להדיא (יומא סט א) שהגם שהכהן הגדול היה קורא את כל שלשת הפרשיות, מכל מקום פשוט שאליבא דהירושלמי אין עיקר החיוב מן התורה כי אם פרשת אחרי מות! ולא שתי הפרשיות האחרות. ואף אליבא דרש"י הוא כותב כך לגבי פרשת אמור ומסיק שאין חיובה מהתורה. ופשיטא שאם ניתנה רשות לצמצם את החיוב מהתורה ולומר שאין קריאת פרשת אמור מן התורה, הרי שבהתאם לחידושינו האמור ניתן גם להוסיף ולומר שאליבא דרש"י אין קריאת פרשת פנחס מן התורה, כי אם פרשת אחרי מות בלבד.

ונמצא ששפיר איכא למימר שדעת רש"י היא שהלימוד ממילואים אינו אלא לפרשת אחרי מות, ולא לשאר פרשיות. ומפני כן לא היו קורין לפני הכהן גדול בסדר היום כי אם בפרשת אחרי מות. והוא כמו שעיקר חיוב קריאת הכהן הגדול ביום הכיפורים הנלמד ממילואים אינו אלא לפרשת אחרי מות, וכפי שמעידה על כך קריאת התורה שלנו שהיא אינה אלא בפרשת אחרי מות.

קריאת התורה בזמנינו ובבית המקדש

אלא שאם כן נצטרך להבין מפני מה באמת קרא הכהן גדול ביום הכיפורים בבית המקדש את כל הפרשיות, אם כאמור אין עיקר הלימוד כי אם לפרשת אחרי מות. ואין זה קושיה הנובעת משיטתנו גרידא, כי אם קושיה כללית לכולי עלמא, וזאת בהתאם לדברי הגבורת ארי אשר כאמור כותב להדיא כי לכל הדעות אין עיקר חיוב מן התורה לכל הפרשיות אותם היה קורא הכהן גדול בבית המקדש, ואם כן יש עלינו מפני מה באמת נהג הכהן גדול לקרוא יותר מחיובו.

עוד נוסיף ונראה מקום כאן לקושיה חמורה אותה הקשה השפת אמת (יומא סח ב): אם הכהן הגדול היה קורא בבית המקדש את כל שלשת הפרשיות - מפני מה אין אנו מחזיקים במנהג זה ומדוע אין אנחנו קוראים ביום הכיפורים את כל שלושת פרשיות אלו, וע"ש שהניח זאת בצ"ע.

ולמעשה כבר זכה בתמיהה זו רבינו ראב"ן הירחי ב'ספר המנהיג' (הלכות צום כיפור):

"נפלאיתי על מה שהיו עושין במקדש - למה אין אנו עושין כן, דתנן 'בא לו לקרות כהן גדול קורא, וקורא אחרי מות, ואך בעשור ובעשור שבחומש הפקודים קורוהו על פה', ואנו

מדלגין אך בעשור שלא נקראת כלל בזמנה מה שאין כן בכל הפרשיות שבתורה הנקראים בזמנן מתקנת משה, דכתיב וידבר משה את מועדי ה' וגו' שהיו קורין כל אחת בזמנה".
 וכך הוא במחזור ויטרי (סי' שנב) בקיצור. וראה בספר 'מלאכת עבודת הקודש' (להג"ר משה ניגרין, סלוניקי שכ"ח) מה שכתב לתרץ בזה, ומה שדחאו בעל 'עבודת ישראל' (רח א) ויעוין בספר 'עקב לחוק' (לבעל 'שבת של מי' ומסונף לספרו, ליורנו תקס"ז, לימוד יג).

מלאכת שניהן שוה כאחת

ואשר יראה לומר בזה דבר נאה ומתקבל בהקדם מה ששנינו (יומא סח ב):

"הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא. ולא מפני שאינו רואה, אלא שהיתה דרך רחוקה, ומלאכת שניהן שוה כאחת".

מפורש כאן בדברי המשנה באומרה 'שמלאכת שניהן שוה כאחת', שסדר עבודת יום הכיפורים הייתה באופן שקריאת הכהן הגדול התקיימה במשך זמן שווה לשריפת הפר והשעיר, והכהן הגדול לא היה ממשיך בסדר עבודתו עד שנסתיימו שני ענינים אלו - הוא עצמו סיים את כל הקריאה בתורה וכו' גם נסתיים שריפת הפר והשעיר.

ומעתה ייתכן לומר שמעיקר דין קריאת התורה בבית המקדש היה די לו לכהן הגדול לקרוא בפרשת אחרי מות, בהתאם ליסוד האמור שכל עיקר דין הקריאה הוא בפרשת אחרי מות, אלא שכדי שמשך זמן הקריאה יתאים למשך זמן שריפת הפר והשעיר הוסיפו לקרוא עוד פרשיות שאינם מעיקר הדין, ומהאי טעמא קראו גם בפרשת אמור ובפרשת פנחס.

ודומני שטעם זה גם נובע המנהג שנהגו בו לאחר קריאת התורה ביום הכיפורים בבית המקדש, והוא שכל אחד מישראל היה מביא ספר תורה מביתו וקורא בו, וכמו ששנינו (יומא ע א): "אחר כך, כל אחד ואחד מביא ספר תורה מביתו, וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים". וכמובן שדבר זה הוא פלא והפלא לכל המתבונן בזה: הייתכן שלא נמצא זמן אחר לכך חוץ מזמן זה, ועיין במהרש"א בח"א כאן.

וייתכן לחדש ולומר שאף מנהג זה לא בא אלא במטרה האמורה, להאריך את זמן העסק בקריאת התורה ולהתאימו למשך זמן שריפת הפר והשעיר, כדי שאכן מלאכת שניהם תהיה שווה כאחת.

אך כמובן שכל זה אינו שייך אלא בבית המקדש דווקא, כפתרון הבא להאריך את משך זמן הקריאה בתורה ולהתאימו למשך זמן השריפה. אולם בזמן הזה, שאין אנו צריכים לכל זה, חזרו חז"ל ואוקמוהו אעיקר דינא שאין חובת הקריאה כי אם בפרשת אחרי מות, ומתורץ בטוב קושית רבותינו הראב"ן והשפת אמת, והכל על מקומו בא בשלום.



הרב יעקב חנניה וינגרטן

ליקוט הראשונים הסוברים כשיטת הגאונים בזמן השקיעה

מאמר שלישי - המשך תקופת הראשונים

הראב"ד (בעל ההשגות); בפירושו הראב"ד לתורת כהנים (שמיני פרשה ו פרק ח אות ח) כתב וז"ל: מה ביאת שמשו לכשיכנס כולו כאחד - שלא יראה ממנו כלום וכי, עכ"ל. וחזינן דדעתו ד'ובא השמש' שנאמר בתורה הכוונה לשקיעה הנראית [ומבואר עוד בדבריו דבעינן שגוף השמש ישקע כולו, וכדברי רבי אברהם בן הרמב"ם המובא במאמר הקודם (גליון קסח עמ' קט)]. וע"ע בהשגותיו על ספר המאור (ריש ברכות) שכתב וז"ל: דהאי 'ובא השמש' ביאת אורו אמסקנא קאי, דמאי וטהר טהר יומא, אבל ובא השמש ביאת שמשו בכל מקום. עכ"ל. וכוונתו דאין המקרא יוצא מידי פשוטו, ומה שנאמר בתורה 'ובא השמש' הכוונה לשקיעה הנראית, ואע"פ שחז"ל פירשו (ריש ברכות) דהכוונה לצאת הכוכבים, זהו רק משום שדרשו בהמשך הכתוב 'וטהר' דכוונת הכתוב שיטהר ויסתלק אור השמש דהיינו צאה"כ, אבל פשוטו 'ובא השמש' קאי על השקיעה שכן הוא פשוטו פירוש המילות שהשמש עצמה באה ומסתלקת, ולא על צאה"כ שאז מסתלק אור השמש. וכיון שכן אם לגבי 'ובא השמש' שמפורש בחז"ל דהכוונה לצאה"כ מ"מ לומד הראב"ד דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ופשוטו פירוש המילות הוא שהשמש שוקעת ולא סילוק האור, א"כ כ"ש דלית ליה שקיעה שניה שבדאי אינו פשוטו פירוש המילות ואין זה מוזכר בחז"ל. [וכן לגבי 'כל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמייה תענית' (תענית יב). דעת הראב"ד (מובא בספר הבתים הלכות תענית שער חמישי אות ח, וראה בספר ההשלמה תענית שם) דהכוונה לשקיעה. אלא דס"ל דהיינו דווקא בתענית שעות, אבל בשאר תעניות בעינן צאה"כ מלבד בער"ש וכדלהלן]. וכ"כ הגר"ש אויערבאך שליט"א בקובץ זהר (ח"ח - אהל ברון, עמ' שב) שהראב"ד סובר כשיטת הגאונים, עיי"ש.

והנה כתב הראב"ד (מובא ברשב"א ובריטב"א עירובין מא: ובמ"מ הלכות תעניות פ"ה ה"ה) וז"ל: לא אמרו (עירובין שם) להתענות ולהשלים - [בערב שבת], אלא שלא לאכול קודם שקיעת החמה, אבל משתשקע החמה מתוספת שבת הוא וכבר קידש היום, וכיון שכן אם רצה לאכול אוכל, שכיון שנכנס לתחום שבת שוב אינו רשאי להתענות, וכבר אמרו (שם ע"א) שאסור להתענות בשבת לשעות. עכ"ל. והמנחת כהן (מאמר א' פ"ג) רצה להוכיח מכאן מהא דכתב הראב"ד ד'משתשקע החמה מתוספת שבת הוא', דס"ל להראב"ד כר"ת דאחר השקיעה הוי יום ורק דמאז מתחיל זמן התוספת. עכ"ד. ולפי דבריו יוצא דהראב"ד סובר דשיעור התוספת בער"ש הוא [חובה לכל אחד לעשות] תוספת גדולה, ומתחיל מהשקיעה הנראית אף שלשיטת ר"ת עדיין הוא יום עד לכה"פ קרוב לשעה. אכן באמת א"א כלל לומר כן כשיטת הראב"ד, דהא כתב בתוס' הרא"ש (מו"ק ד.) בשם הראב"ד דהתוספת הוא רק מעט קודם בין השמשות כדי שלא יכנס לבית הספק, אבל אין צריך להוסיף מן הודאי ושלא מחמת הספק. עכ"ד.¹ וחזינן להדיא דדעת הראב"ד דזמן התוספת הוא רק ממש סמוך

1 ז"ל תוס' הרא"ש שם: [איתא בגמ' :-] מה שבת בראשית היא אסורה ולפניה ולאחריה מותר [ע"כ הגמ']. הקשה הראב"ד מהא דאמרינן במסכת יומא (פא:): 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה', מלמד שהוא מתחיל ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפין מחול על הקודש, שבתות מניין, ת"ל 'תשבתו'. ותירץ דהאי תוספת אינו

אלא ביה"ש שלהן, שהוא אסור, וצריך להפסיק מעט קודם ביה"ש כדי שלא יכנס לבית הספק, אבל מן הודאי ושלא מחמת הספק לא אסרינן ליה, ואילו הכא וכו'. עכ"ל.

ולכאור' היה אפשר לפרש דכוונת הראב"ד הוא דצריך להפסיק מעט קודם ביה"ש משום דחיישינן שמא ימשך ויעשה מלאכה בביה"ש, ומש"כ הראב"ד ד'מן הודאי ושלא מחמת הספק לא אסרינן ליה, כוונתו דאין זה דין מיוחד שצריך להוסיף מן הודאי אף אם לא היה חשש זה. אך באמת א"א כלל לפרש כן, דא"כ במוצ"ש דליכא חשש הנ"ל יהיה מותר לו לעשות מלאכה מיד בצאה"כ, והלא מבואר להדיא בגמ' דגם במוצ"ש צריך להוסיף. אלא ע"כ דכוונת הראב"ד שכיון שא"א לצמצם ולכוין הרגע שמתחיל ביה"ש, לכן צריך להפסיק מעט קודם ביה"ש מהרגע שמתחיל להסתפק אם כבר התחיל ביה"ש, וכן נמי במוצ"ש שייך תוספת בזמן שהוא מסתפק אם כבר היה צאה"כ. וכן מבואר להדיא ברבינו מנוח (הלכות שביעת עשור פ"א ה"ו) שהביא את דברי הראב"ד אלו [בלא שהזכיר את שמו] כמעט מלה במלה זו"ל: וכן ביציאה שוהה מעט בעניו וכו'. פי' לפי שתוספת זמן שמוסיפין מחול על הקודש אינו אלא ביה"ש שלו, שהוא אסור דהוי ליה ספיקא דאורייתא, ומשור"ה בהפסק מועט שיפסיק האדם קודם ביה"ש של תשיעי ובשניה מועטת שישא אחר ביה"ש של עשירי סגי ליה כדי שלא יכנס לבית הספק, אבל היכא דבריר ליה דתשיעי היא או אחד עשר ודאי הוא אין צריך להוסיף, שאין כאן יראת ספק. ואני מתיישב בזה, דהא גזירת הכתוב הוא, ואע"פ שידע ודאי שחול גמור הוא, כדכתיב ועניתם את נפשותיכם בתשעה, וכתוב נמי מערב עד ערב, ורבותינו אמרו מצוה להוסיף מחול על הקודש. וראינו קדמונינו החסידים ז"ל שהיה מנהגם להתחיל ולצום מבעוד יום, ולהאריך בתפילה עד שיעור חצי שעה ועוד מן הלילה של מוצאי יום הכיפורים וכו'. עכ"ל. הרי שהעתיק את שיטת הראב"ד קצת יותר באריכות, ומבואר להדיא בדבריו דשיטת הראב"ד היא כמו שכתבתי בזמן התוספת הוא בזמן שהוא ספק אם הוא ביה"ש. [אלא דרבינו מנוח פליג על הראב"ד ודעתו דצריך להוסיף גם בזמן שברור שהוא חול, וכמנהג קדמונינו החסידים ז"ל שהיו מוסיפין חצי שעה ועוד. וכן רוב הראשונים חלקו על הראב"ד בזה. ובאמת גם הרא"ש פליג על הראב"ד כמו שמבואר להדיא בדבריו (ברכות פ"ד ו', יומא פ"ח סי' ה, ובתוס' הרא"ש ברכות כז.), וצ"ע כיצד העתיק בסתמא את דברי הראב"ד בתוס' הרא"ש שם אף שהוא פליג עליו. ומ"מ הראב"ד לאו יחידי הוא, וכן סובר ג"כ הרי"א (הו"ד בשלטי הגבורים יומא ב: מדפי הרי"ף) וז"ל: ומה הוא התוספת, שיהיה מן הספק ולא יעשה מלאכה בין השמשות, אלא מתחיל שביעתו מבעוד יום, וכן בערב יום הכיפורים מדליקין את הנר ומתחילין להתענות מבעוד יום, כדי שיפרוש מן הספק בכל כוחו. עכ"ל. וכן נראה כוונת המאירי (ר"ה ט). שהביא שיש אומרים: שכל שלא חשכה ודאי הרי הוא בכלל תוספת. עיי"ש. ובפשטות כן מבואר בבראשית רבה (י' ט), והובא ברש"י בראשית ב ב: אמר רבי שמעון בן יוחאי בשר ודם שאינו יודע לא עתו ולא רגעיו ולא שעותיו הוא מוסיף מחול על הקודש, אבל הקב"ה שהוא יודע רגעיו ועתו ושעותיו נכנס בו כחוט השערה. עכ"ל. הרי שכל התוספת היא רק מחמת שאין אדם יכול לכוין הרגע שמתחיל בין השמשות, ולכן צריך אדם להוסיף מהרגע שהוא מסופק שמא הוא כבר ביה"ש. אך אי"ז ראייה מוכרחת כמש"כ בחת"ס (ר"ה ט. ד"ה בפ' בראשית) ובשו"ת שואל ומשיב (רביעא ח"ג סי' קכה), עיי"ש].

ולכאור' קשה על שיטת הראב"ד דהא כשיש ספק אם הוא ביה"ש הלא אסור אז במלאכה מטעם ספק דאורייתא, ולא רק מדין תוספת גרידא. וי"ל דס"ל להראב"ד דספק יום ספק ביה"ש הוי ספק ספיקא וכדאיתא בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' רל) [והובא בשד"ח (כללים מערכת הבי"ת סי' ב) ובדעת תורה (למהרש"ם, ריש סי' רסא) ובמנחת פתים (סי' רסא), ופליג על הב"ח והמג"א (ריש סי' רסא), וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קמד) שג"כ נוטה לומר דזה הוי ס"ס], וא"כ היה מותר לעשות בו מלאכות, ורק משום תוספת אסור. עוד י"ל עפ"י מה שכתב הר"ן (ביצה טז: מדפי הרי"ף) וז"ל: ולי נראה כיון שצוה תורה תוספת, צריך להוסיף מחול על הקודש אי זה [זמן] חוץ מן הזמן שהוא נזהר בו מן הספק, שאל"כ לא היה צריך להזהיר על התוספת, וזה על דעת מי שסובר דמאי דאמרינן דספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא היא. עכ"ל. ונמצא לפי דברי הר"ן, דהראב"ד דס"ל (כלאים פ"י הכ"ז) דספיקא דאורייתא הוא לחומרא רק מדרבנן, יכול ללמוד דהתוספת שאסרה תורה הוא בזמן שיש לו ספק אם הוא ביה"ש, דבלא דין התוספת היה מותר לו מדאורייתא לעשות מלאכות בזמן זה. אלא דלפי"ז קשה דא"כ היה יכול הראב"ד לומר דזמן התוספת הוא בביה"ש ממש, דכיון דס"ל דספיקא דאורייתא הוא לחומרא רק מדרבנן, א"כ יכולים מה"ת לעשות מלאכות אף בביה"ש עצמו, וא"כ נימא שאז הוי זמן התוספת [וכמו שכתבו הפמ"ג (סי' רסא א"א סוף סק"ח, תיבת גמא שמות לא טו, דברים ה יב) והמנחת חינוך (מצוה שיש סק"ט) בשיטת הרמב"ם, עיי"ש, וכן נראה שיטת הראב"ן (סי' ב) שתוספת שבת זמנה בביה"ש, וכ"כ להדיא רבינו חננאל (סוכה כח:), אמנם בפר"ח (או"ח סי' תרח סק"א) כתב שמדכתב הרמב"ם דין תוספת בערב יו"כ מוכח שאף למ"ד דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן מ"מ ליכא למימר שהתוספת הוא רק בביה"ש]. וצריך לומר דס"ל

לביה"ש בזמן שהי ספק שמא כבר התחיל ביה"ש. וכיון שכן על כרחך נמצא דמה שכתב הראב"ד ד'מששקע החמה מתוספת שבת הוא', היינו דבזמן השקיעה מתחיל ביה"ש והתוספת מתחלת אז סמוך ממש להשקיעה. וכן מדויק בהמשך לשונו שכתב 'וכבר קידש היום', והיינו שכבר התחיל ביה"ש. וכן מבואר להדיא במאירי (עירובין שם) שכתב וז"ל: כתבו גדולי המפרשים - [דרך המאירי לכנות כן את הראב"ד] בהשלמה זו שאינה אלא עד שתשקע החמה, הא מששקע החמה כבר קדש היום מדין תוספת אע"פ שהוא בין השמשות, ואם רצה לאכול אוכל, שהשבת אין מתעניין בו מתורת תענית אפילו שעה. עכ"ל. הרי שמביא המאירי את דברי הראב"ד כמעט בלשון שהעתיקוהו שאר הראשונים, והוא כותב להדיא שבזמן השקיעה הוא בין השמשות, ואז הוא זמן התוספת.² ובדברי המאירי מבואר ג"כ למה הוצרך הראב"ד לטעם דתוספת שבת הוא ולא הספיק לו הא דכבר קידש היום, ומבואר בדברי המאירי דהיה קשה להראב"ד דהא דקדש היום הרי אינו לילה ודאי אלא ביה"ש, וא"כ עדיין אסור לאכול דהרי יתכן שעדיין הוי יום, ולכן הוצרך הראב"ד נמי לדין תוספת, דכיון דעכ"פ הוי כבר שבת מדין תוספת לכן מותר לו לאכול. [והמנ"כ בודאי לא ראה את ספר תוס' הרא"ש ולא ידע מדברי הראב"ד המובאים בו, וכן לא ראה את דברי המאירי, ולכן

להראב"ד דביה"ש עצמו מיקרי איקבע איסורא דהוא הוי כחתיכה מ-ב' חתיכות, וכמ"ש הפר"ח (יור"ד סי' קי בכללי ס"ס אות א ד"ה אמנם) והסכים לזה החו"ד (יור"ד שם בבית הספק סק"כ), ולכן ביה"ש עצמו אסור מה"ת אף בלא דינא דתוספת, אבל ספק אם הוא ביה"ש לא מיקרי איקבע איסורא, ובוהו ס"ל להראב"ד דזה אינו אסור רק משום דין תוספת. [ועיין עוד בזה בשער המלך (הלכות טומאת מת פ"ט הי"ב ד"ה כתב הרב) שהקשה שהר"ן עצמו (יומא ב: מדפי הרי"ף) כתב וז"ל: ואי אפשר ג"כ שיהיה - [התוספת] בזמן בין השמשות, שהרי תוספת זה אינו אלא בעשה, ובין השמשות ספק כרת הוא וחייב אשם תלוי. עכ"ל. הרי שהר"ן עצמו ס"ל שביה"ש חשיב חתיכה אחת משני חתיכות מדמחייב אשם תלוי, וא"כ נמצא שלכו"ע ביה"ש אסור מה"ת, וקשה איך הוא כתב שרק למ"ד דספיא דאורייתא לחומרא מדאורייתא היא יהיה ביה"ש אסור מה"ת. ועיי"ש כל דבריו. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' נד אותיות ב-ג) שכתב כהדרך הנ"ל ג"כ בכוננת הר"ן המובא לעיל, דביה"ש בודאי אסור לכו"ע, וכוננת הר"ן הוא רק דבזמן שהוא ספק אם הוא ביה"ש אז יהא מותר מה"ת למ"ד דספיא דאורייתא מותר מה"ת וכנ"ל, דספק חיסרון ידיעה לא מיקרי איקבע איסורא, עיי"ש. ולפי"ז מיושב סתירת הר"ן.]

ומש"כ הראב"ד בהשגותיו על המאור (תענית ג. מדפי הרי"ף) שיכולים לקבל התענית - [בתשעה באב] מבעוד יום [וע"ע ברשב"א (ברכות נו:)] שכתב בשם הראב"ד דמי שמתפלל ערבית מפלג המנחה יכול נמי לקדש ולהבדיל אז], אין זה ענין לתוספת, דקבלה ותוספת שני ענינים נפרדים הם, וכמו שמבואר בשו"ע הרב (סי' רסא בקו"א סק"ג), דקבלה הוא שמקבל עליו עיצומו של יום, וזה שייך אפי' בת"ב שאין בו תוספת [ואפי' בחול שייך קבלה], עיי"ש, אבל תוספת ס"ל להראב"ד דהוא רק בזמן שהוא ספק ביה"ש. וכ"כ המאירי בספרו מגן אבות (ענין כג) וז"ל: ואף הרב הגדול הראב"ד כך הוא דעתו - [להתענות ולהשלים], אלא שהוסיף בפירושו שאע"פ שמתענה ומשלים דוקא שלא לאכול בעוד שהחמה בעולם, ואע"פ שהיא בשקיעתה, אחר שדמדומי חמה עדיין נוצצים, אבל מששקעה החמה לגמרי שאינו אלא תוספות אינו נמנע מלאכול מתורת תענית, שאין תוספות לתענית במקום שתוספות שבת לוקה [אולי צ"ל: איכא], וכתב בלשון זה, ולזו נהגו בתענית אסתר שחל להיות בערב שבת שאוכלין תיכף ליציאתם מבית הכנסת ואין ממתנין עד חשיכה. עכ"ל. הרי שהוא מבאר להדיא שהראב"ד מיייר דוקא בזמן ביה"ש ואז הוא זמן התוספת. [ומ"מ המאירי עצמו במגן אבות מפרש שכוננת הראב"ד לשקיעה שניה דהיינו 'ששקעה החמה לגמרי', שהרי המאירי סבר שביה"ש מתחיל בשקיעה שניה. אך מוכח במאירי במגן אבות שאינו מעתיק את לשון הראב"ד, אלא הוא עצמו מפרש כן את שיטת הראב"ד. וזה מוכח ממה שאחר שכתב שהראב"ד קאי על שקיעה שניה, כותב המאירי שהראב"ד כתב בלשון זה וכו', מכלל שעד כאן אינו מלשון הראב"ד. וכן מוכח מהדרך שהמאירי מפרש את שקיעה שניה, עיי"ש, וזהו כפי הבנת המאירי בשיטת ר"ת וכמו שיובא להלן בשיטת המאירי, ובאופן שלמעשה שיטתו היא כשל הגאונים. ועוד ראה פשוטה שהרי המאירי בעירובין (שם) מעתיק את דברי הראב"ד בלא להזכיר שקיעה שניה וכדרך שהביאוהו הרשב"א והריטב"א (עירובין שם) והמ"מ (הלכות תעניות פ"ה ה"ה), ועל כרחך שמה שהוסיף המאירי בספרו מגן אבות אינו מדברי הראב"ד].

פירש שהראב"ד סובר כר"ת. וע"ע בספר אורות חיים (פ"ט) שכתב ראייה נוספת דדעת הראב"ד כר"ת, וגם ראייתו נופלת לגמרי לפי המבואר בתוס' הרא"ש הנ"ל דלדעת הראב"ד זמן התוספת הוא סמוך ממש לביה"ש, ואין להאריך].

רבינו יונה; באגרת התשובה (אות לג) כתב וז"ל: אסור להדליק או לעשות כל מלאכה בערב שבת אחר שקיעת החמה ונקראת בלשון חכמים בין השמשות. עוד כתב שם וז"ל: כשהאשה מדלקת את הנר בערב שבת תזהר בנפשה להדליק מבעוד יום שהשמש נראית. ואם היא פושעת בנפשה להדליק אחר שקיעת החמה הרי היא מחללת את השבת ואוי לנפשה. וביום המעונן אם יש בו ספק בעולם אם שקעה החמה אם לאו תניח לישמעאלית להדליק. ומצוה גדולה שלא תאחר להדליק, כדי שלא תצטרך הנכרית להדליק, אלא תדליק מבעוד יום. עכ"ל. ומבואר להדיא דמיד כשאין השמש נראית מתחיל ביה"ש וכשיטת הגאונים.³

וע"ע בתלמידי רבינו יונה ריש ברכות (א: מדפי הרי"ף) וז"ל: וכיון שאפילו שמתחיל היום לבוא אמרו שיוצא אחר שיעלה עמוד השחר מק"ש - [של ערבית] כל שכן הכא שמתחלת כבר הלילה אע"פ שלא יצאו עדיין הכוכבים שיכול לומר מדת הלילה וכו' עיי"ש. והכוונה שם ברורה, דס"ל דהזמן שאחר שקיעת החמה הוא קרוב להחשב לילה יותר מהזמן שאחר עלה"ש. ועל כרחק היינו משום שאחר עלה"ש הוא יום גמור, משא"כ אחר השקיעה הוא ספק לילה. וחזינן שוב דדעת הרבינו יונה כהגאונים דביה"ש מתחיל מיד בשקיעה.⁴

אור זרוע; בהלכות ער"ש (ח"א סי' יא) הביא את דברי ספר הזהיר הנ"ל (הובא לעיל במאמר הראשון, קובץ קסז עמ' צט) ככתבם וכלשונם, אשר כאמור מבואר להדיא בדבריו דס"ל כשיטת הגאונים, ובפשטות גם האור זרוע סובר כמותו, דאם היה חולק עליו היה לו להזכיר זאת. וע"ע באור זרוע (שם סי' יד) שכותב דמשתשקע החמה התחיל ספק בין השמשות, והוא מאריך שם הרבה לבאר שיטות התנאים והאמוראים בסוגיא דבין השמשות, ואימתי הוא לילה

3 אגב, קטע זה נדפס ג"כ בהוצאה החדשה של חידושי הרמב"ן (נדה עמ' ש) תחת הכותרת 'קטע מהלכות נדה מיוחס לרמב"ן, אבל מסתמא זה טעות מה שיחסוהו לרמב"ן ולכאורה אינו מהרמב"ן, שהרי דעת הרמב"ן היא כידוע כשיטת ר"ת. וכ"כ שם העורך הרב משה הרשלה (מבוא עמ' 11) שקבע אחר הבדיקה שרוב קטע זה הוא לקט ורובו הוא מבית מדרשו של רבינו יונה.

4 ומוכח שם דכוונתו לשקיעה הנראית, דהלא הסביר שם דכיון דלרבנן מסתיים זמן מנחה בשקיעה, משו"ה יכולים מאז להתפלל מעריב עם ברכות קר"ש. והנה דעת התר"י (ריש פרק תפילת השחר) דזמן מנחה מסתיים בשקיעה הנראית, שאז נפסל דם התמיד כמבואר בתוס' (זבחים נו. ומנחות כ:), ותפילת מנחה היא כנגד דם התמיד ולכן זמנה כזמן דם התמיד, וא"כ נמצא דאז מתחיל זמן מעריב לפי דעתו. וכ"כ להדיא בשו"ע הרב (סי' רצג ק"א סק"א) שכן הוא דעת הרבינו יונה. [ובמשנ"ב (סי' רלג שעה"צ סק"י) כתב דאפשר דס"ל לתר"י כשיטתו היש מפרשים המובא בתוס' (מנחות כ: ד"ה נפסל) דמדאורייתא כשר זריקת הדם עד סוף השקיעה, ורק לגבי פסח נפסל בשקיעה הנראית דעבדו רבנן הרחקה, אבל לגבי דם התמיד לא גזרו רבנן, וממילא גם לגבי מנחה דהוקש לתמיד יהיה מותר להתפלל עד סוף השקיעה. עכ"ד. והנה זה ברור דא"א לומר דדעת התר"י דיכולים להתפלל מנחה וכן לזרוק דם התמיד עד צאה"כ, דהלא איתא שם להדיא בתר"י וז"ל: איך לפרש - [דזמן מנחה הוא] עד יציאת הכוכבים וכו', אלא עד שקיעת החמה, משום דהכי אמרי' בזבחים מניין לדם שנפסל בשקיעת החמה וכו' רוצה לומר דמשקיעת החמה ואילך אינו זמן זריקת דם תמיד של בין הערבים, ותפילת המנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים וכו'. עכ"ל, אלא בודאי כוונת המשנ"ב לשקיעה שניה דר"ת. אך ג"ז קשה מאוד דאם אמרי' דס"ל לתר"י כר"ת, א"כ מה"ת לומר דדם התמיד נפסל בשקיעה השניה דהלא זהו דלא כמאן, דהרי היש מפרשים הנ"ל אמרו דדם התמיד כשר עד צאה"כ כמבואר בתוס' שם דהם מבארים דמה דאיתא דנפסל הדם משקיעת החמה היינו צאה"כ, וכשיטת ר"ת דמשתשקע החמה הכוונה לצאה"כ מלבד היכא דאיתא כ"ז שפני מזרח מאדימין, וא"כ קשה מאוד לפרש דכוונת תר"י לשקיעה שניה. ובאמת גם המשנ"ב הבין דבפשטות כוונת התר"י לשקיעה הנראית, ואין צריך להאריך בזה עוד, ובפרט דהלא חזינן כבר במקומות אחרים דדעת הר"י כשיטת הגאונים, וא"כ ברור דגם כאן כוונתו לשקיעה הנראית].

לכו"ע, ואינו מזכיר כלל את שיטת ר"ת, וכיון שכן נראה דלא ס"ל כר"ת אלא ס"ל כשיטת ספר הזהיר דביה"ש מתחיל בשקיעה הנראית וכהגאונים. וכ"כ שם עוד (סי' כ) וז"ל: וצריכין כל ישראל למהר לביה"כ בערב שבת מפני שצריכין להוסיף מחול על הקודש ולקבל השבת קודם שתשקע החמה. עכ"ל. וגם כאן סתם ולא כתב דיש ב' שקיעות. ועוד דמכתב "קודם שתשקע החמה" מבואר דס"ל דזמן התוספת היא קודם השקיעה. והיינו כשיטת הגאונים, דאילו לשיטת ר"ת הלא עיקר זמן תוספת שבת היא אחר השקיעה כמבואר ברמב"ן (בתורת האדם ענין אבילות ישנה). [וא"א לומר דכוונתו על קודם שקיעה שניה, דכיון דלר"ת עיקר התוספת היא בדווקא אחר השקיעה הנראית א"כ היה לו לכתוב כאן "קודם סוף שקיעה" או "קודם שקיעה שניה" ולכתוב פרטי דיני התוספת לר"ת, שמתחיל מהשקיעה הנראית, ורצה עושה כולו תוספת וכו', כדי שלא נטעה ונחשוב שיכולים לקבל שבת קודם השקיעה הנראית]. וע"ע בהלכות ערב יום הכיפורים (סי' רעז אות ד) שכתב האור זרוע וז"ל: ואוכלים סעודה המפסקת מבעוד יום שהשמש זורח. עכ"ל. והיינו דבא האו"ז לומר דצריך לגמור סעודה המפסקת מבעוד יום לפני שהתחיל ביה"ש, וע"ז הוסיף האו"ז לפרש שהוא כשהשמש זורחת, אבל אח"כ הוי ביה"ש. וברור דהיינו כשהחמה מעל האופק דאח"כ א"א כלל לומר שהחמה זורחת.⁵ [וכן פירשו הראשונים בגמרא (ברכות כז:), עיין שם בתר"י. ואף הסוברים כר"ת כמו הריטב"א והשיטמ"ק גם הם הבינו (שם) דהיינו קודם השקיעה הנראית. וכן הוא ג"כ לשונות הרמב"ן בתורת האדם (ענין אבילות ישנה)]. ועוד דאם נאמר דס"ל לאור זרוע כר"ת ומש"כ "מבעו"י שהשמש זורח" כוונתו לפני שהחשיך לגמרי, א"כ היה די שיאמר מבעוד יום ותו לא, דמי קס"ד שיאכל אחר שחשיכה לגמרי. ומבואר דסובר האו"ז כשיטת הגאונים. [וכמו שכתב נמי תלמידו המהר"ם מרוטנבורג המובא לקמן דמותו לשתות בעיו"כ אחר שסילק את השולחן רק שתהא החמה זורחת. ומסתבר שהמהר"ם לקח זאת מדברי רבו אלון]. וכן חזינן גם בהלכות תענית (סי' תד) שכתב האו"ז וז"ל: מיהו אם רואה שלשה כוכבים אע"פ שאינו חשיכה לגמרי מותר לאכול וכו' שכן במוצאי שבתות ויר"ט כבר מותר במלאכה. עכ"ל. וזהו דלא כר"ת, דהא בזמן צאה"כ דר"ת כבר אין נראה לעינים שום אור. מהר"ח אור זרוע; בספרו פסקי או"ז העתיק את לשון ספר הזהיר הנ"ל (הובא לעיל במאמר הראשון, קובץ קסז עמ' צט) אשר כאמור מבואר להדיא בדבריו דס"ל כשיטת הגאונים, ובוודאי גם הוא ס"ל כוותיה וכשיטת אביו האור זרוע.

וכן מבואר להדיא בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' קפו) דס"ל כשיטת הגאונים, וז"ל: משתשקע החמה הוי בין השמשות (שבת לד:), ופירש ר"ת זצ"ל מסוף שקיעה, ונ"ל דכשאין החמה נראית יותר בראשי ההרים הוי סוף שקיעה, מדאמר פרק במה מדליקין (שבת שם) רבי נחמיה אומר כדי שיהלך משתשקע החמה חצי מיל, פירוש זה הוי שיעור אורך בין השמשות, אמר רבי חנינא הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של רבי נחמיה, ופי' התוס' (אינו לפנינו) לא שירד הטובל מראש הכרמל אלא הוא עומד על שפת הים ורואה חמה בראש הכרמל ומשירד ויטבול ויעלה הוי לילה, אלמא דכשאין החמה נראית בראש הכרמל הוי סוף שקיעה. עכ"ל. ומבואר היטב בדבריו שהוא חולק על שיטת ר"ת, וס"ל דכשאין החמה נראית בראשי ההרים שבמזרח [שהרי הוא מדבר באדם העומד על שפת הים שאז הכרמל במזרחו] אז הוי סוף השקיעה ומתחיל בין השמשות, ועל כרחך זמן זה הוא השקיעה הנראית שאז זריחת החמה מסתלקת מראשי ההרים הגבוהים שבמזרח, ואח"כ בשיעור ירידה לים [לא ירידה מראש ההר שהוא זמן רב]

5 וכן מצינו בהרבה מקומות בגמרא ובפוסקים שנין החמה נקרא "זריחת השמש", "בשעה שהחמה זורחת" וכדו', כיון שאז השמש מעל האופק, משא"כ על עלות השחר לא שייך לשון "זריחה".

וטבילה ועליה מהים [שכ"ז יחד הוא בס"ה חצי מיל] הוי לילה לרבי נחמיה, וכמובן שלרבי יהודה צריך להמתין עוד רבע מיל כמבואר בשבת שם. וכ"ז הוא ממש כשיטת הגאונים דס"ל דכשאין החמה זורחת על המקום הגבוה שבעיר הוי שקיעה ואז מתחיל בין השמשות.⁶

מהר"ם מרוטנבורג; כתב (הובא בתשב"ץ קטן סי' קכ"ט, בכל בו סי' ס"ט, ובארוחת חיים הלכות יום הכפורים ד') וז"ל: בערב יום כיפורים וכו' מותר לשתות אחר שסילק את השולחן רק שתהא החמה זורחת. עכ"ל. והיינו כשיטת הגאונים וכמו שנתבאר לעיל בשיטת האור"ז.

עוד יש להוכיח דרעת מהר"ם כהגאונים, מהא דכתב מהר"ם (ח"א תשובות סי' קצו במהדורה החדשה) וז"ל: ונרות חנוכה נמי מדליקין מבעו"י משתשקע החמה כ"ז לפני מורח מאדימין, ואע"ג דאכתי עוד היום גדול וא"צ לאותה אורה. עכ"ל. ומפורש להדיא

6 וקרי ליה מהר"ח או"ז 'סוף שקיעה', היינו לאפוקי משיטת ר"ת שאיכא סוף שקיעה יותר מאוחר, וע"ז קאמר מהר"ח דלדעתו 'סוף השקיעה' היא השקיעה הנראית ואין עוד שקיעה אחריה. עוד יתכן שהוא סבר דהיינו נמי כוונת ר"ת, שהשקיעה הנראית היא השקיעה השנייה דר"ת, וכמו שהבין המאירי כאשר יובא לקמן בשיטת המאירי, ולכן קרא ליה 'סוף שקיעה' כיון דס"ל דבאמת השקיעה הנראית היא סוף השקיעה דר"ת. וכן נראה בפסקי רמ"ק (שבת לד): שהעתיק בשם המהרי"ח [הוא רבי (י) חזקיה ממגדבורג] בלשון זה: כשאין החמה נראית בראשי ההרים הוי סוף שקיעה כפירוש ר"ת. עכ"ל. הרי שהביא שגם המהרי"ח כתב כדברי מהר"ח או"ז הנ"ל, ובדבריו מבואר להדיא דס"ל דהיינו באמת ג"כ כוונת ר"ת [ונמצא דגם המהר"ח או"ז וגם המהרי"ח סברו כשיטת הגאונים, אלא שהם סברו דהיינו נמי דעת ר"ת. ובוהו יובן מה שהביא בהגהות מרדכי (שבת רמז תנ"ה) בשם המהרי"ח לגבי זמן הדלקת נר חנוכה, שכתב וז"ל: מצותה משתשקע החמה, פירוש מסוף שקיעת החמה דהיינו צאת הכוכבים דשרגא בטיהרא לא מהני, וכן הא דאמרינן (תענית יב). כל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמה תענית היינו נמי צאת הכוכבים, ומתחלת שקיעתה עד צאת הכוכבים הוי מהלך (ארבע) [ה'] מילין, והא דאמרינן בובחים (נו). דם נפסל בשקיעת החמה היינו מתחלת השקיעה לכל הפחות מדרבנן כדפרי" מתוס' ה"ר חזקיה. עכ"ל. ולכאורה קשה מאוד, שהרי מבואר בדברי הגהות מרדכי שהמהרי"ח סובר כר"ת ש'שקיעת החמה' היא שקיעה ראשונה ו'משתשקע החמה' היא שקיעה שנייה, וא"כ אין מובן מה שכתב שבחנוכה הכוונה לצאה"כ משום דשרגא בטיהרא לא מהני, הרי בחנוכה הלשון הוא 'מששתשקע החמה' שהוא בזמן השקיעה השנייה ואז כבר אינו שרגא בטיהרא. ולהנ"ל א"ש שסבר המהרי"ח שהשקיעה השנייה של ר"ת היא השקיעה הנראית ואז אמנם הוי שרגא בטיהרא]. וכע"ז כתב הגר"י סופר שליט"א אב"ד ערלוי באפריון חתנים (סי' טז) שכן הבין המהר"ח או"ז בשיטת ר"ת שהשקיעה הראשונה דר"ת היא מוקדמת הרבה לשקיעה הנראית, עיי"ש. וראה בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' נא) שמבואר בדבריו שגם הוא מסכים שהמהר"ח או"ז למד את שיטת ר"ת באופן מחודש זה, אלא שהוא טוען שעכ"פ רוב הראשונים והשו"ע לא למדו כן בשיטת ר"ת.

וע"ע באורות חיים (פ"ט אות ו) שכתב לדחוק ששיטת מהר"ח או"ז הוא כשיטת ר"ת כפשוטה, אלא שאין כוונתו לחמה אלא כוונתו לזהרורי חמה שהם נראים על ראשי ההרים שבמזרח עד ג' מילין ורביעי, וע"ז קאמר המהר"ח שכאשר מסתלקים זהרורי החמה מראש הכרמל הוי סוף שקיעה לר"ת. והנה באמת א"א כלל לומר כך, ראשית הלא ידוע שכשעה אחר השקיעה בקושי שייך לראות איזה שריד קלוש של זהרורי חמה באופק המערב ובוודאי אין כלל מציאות כזו שיראו זהרורי חמה על ההרים שבמזרח, ואדרבה אי היה סובר המהר"ח כר"ת היה לו לומר שיסתכל העומד לכיון מערב שדווקא שם יראה את הזהרורים, אלא על כרחך שהוא מדבר על שקיעת החמה עצמה, שהעומד על שפת הים כבר אינו רואה את גוף החמה אך הוא עדיין רואה שהיא זורחת ומאירה את ראש הר הכרמל שבמזרחו. ומלבד זה לא הבנתי איך שייך לדחוק כך בלשון מהר"ח או"ז שאין כוונתו לשקיעת החמה אלא לזהרורים בעלמא, שלא מצאנו בשום מקום בחז"ל שזה נקרא שקיעת חמה, ואדרבה להדיא אמרו בגמ' (שבת לד): שאחרי השקיעה עדיין פני מורח מאדימין ואיכא זהרורים. ועוד שהרי ניכר להדיא שהמהר"ח האריך הרבה בדבריו ע"מ לומר איזה חידוש כאן, וכלשונו 'נראה לי' וכן סיומם לשונו 'אלמא' וכו', שכ"ז מבואר שבא לחדש איזה דבר שלא כפשוטו ר"ת, ולדברי האורות חיים אין שום חידוש בדבריו. וביותר לא מסתבר לומר שהמהר"ח או"ז נטה מדברי כל הראשונים שכולם הבינו שחמה בראש הכרמל היא שקיעה הנראית (עיי' רמב"ן בתורת האדם ורשב"א שבת שם). ועוד שכיון שהעתיק המהר"ח או"ז בפסקי או"ז את דברי ספר הזהיר שמבואר שם היטב דבשקיעה הנראית מתחיל ביה"ש, אי"כ ממילא ברור שהמהר"ח או"ז סובר כשיטת הגאונים.

ד"משתשקע החמה כ"ז שפני מזרח מאדימין" האמור לגבי שבת, וכן זמן הדלקת נר חנוכה, היינו בתחילת השקיעה בעוד שיש אור גדול, ודלא כר"ת הסובר שהוא בסוף שקיעה. [ובפרט שהמהר"ם שם מביא ראיה מזה שכמו"כ מותר להדליק נרות בביהכ"נ ביו"ט שחרית ולא חיישין לשרגא בטיהרא, ואם היה סובר כשיטת ר"ת הרי אז בודאי נהנים מהאור וכיצד יכל להביא ראיה מזה שמותר נמי להדליק ביו"ט שחרית].

והנה בספר אורות חיים (פ"ט) כתב שהמהר"ם סבר כשיטת ר"ת. והוכיח זאת מה שבמרדכי (עירובין פ"ג רמז תצד) כתב בשם המהר"ם דהשלמת תענית בע"ש סגי עד לאחר תפלת ערבית שהיא מפלג מנחה ואילך, ובתשב"ץ קטן (סי' א) כתב וז"ל: מהר"ם ז"ל רגיל לעולם כליל שבת לאכול עם שקיעת החמה, ואינו ממתין עד הלילה, וגם אינו אוכל מיד כשבאים מבית הכנסת בעוד היום גדול, כמו שרגילין לעשות בנישואין כשהולכין לבית הכנסת בעוד היום גדול, אלא אוכל עם שקיעת החמה, ואפילו כשהוא מתענה אוכל עם שקיעת החמה, כי אפילו זה קרוי השלמה, מה שאומר בפרק בכל מערבין (עירובין מ"א) מתענה ומשלים, כי כן הפירוש, משלים עד לאחר בית הכנסת, עכ"ל, וכתב ע"ז האורות חיים וז"ל: הרי דס"ל דבשקיעת החמה הוי זמן פלג המנחה ותפלת ערבית, ומאז מיקרי השלמה ביציאת בית הכנסת מתפלת ערבית שהתפלל בפלג המנחה, וא"כ מבואר דס"ל כשיטת ר"ת דמשקה"ח עד צאה"כ איכא ד' מילין שהוא שעה וחומש, וזהו בערך פלג המנחה [שהוא שעה ורביע קודם צאה"כ], וא"כ ע"כ ס"ל דמשקיעת החמה דהוא פלג המנחה יום גמור הוא עד סוף השקיעה. עכ"ל.

אמנם דבריו תמוהים מאוד, שהרי א"כ אימתי התפלל המהר"ם תפלת ערבית, הרי כתב בתשב"ץ הנ"ל שמיד בשקיעה כבר היה אוכל, וכי התפלל תפלת ערבית בשלשה דקות. ועוד שהלא מבואר להדיא בתשב"ץ שלא היה אוכל מיד כשחזר מבית הכנסת, אלא היה ממתין עד השקיעה, הרי שהתפלל מעריב הרבה קודם השקיעה. וכן כתב להדיא הטור (או"ח סי' רמט): הר"מ כתב שיכול לאכול מיד אחר התפלה קודם שקיעת החמה. עכ"ל. ומבואר שהיה המהר"ם מתפלל ערבית הרבה קודם השקיעה. וא"כ על כרחך נמצא שסבר המהר"ם שפלג המנחה הוא שעה ורביע קודם השקיעה, ומשם ואילך היה מתפלל ערבית [היינו שלא התפלל מיד בפלג המנחה, אלא משם ואילך, וכלשון המרדכי הנ"ל] והיה מסיים תפלת ערבית קודם השקיעה, ואז היה ממתין עד השקיעה ואז היה אוכל. [ועיין בב"ח (סי' רמט) שביאר למה באמת היה המהר"ם ממתין עד השקיעה, ולא נהג כשיטתו שמיד אחר היציאה מבית הכנסת חשיב השלמה].

הגהות מיימוניות; על מה דכתב הרמב"ם (פ"ה מהלכות תענית ה"ז) דאין אוכלין בערב ת"ב אלא מבעוד יום, כתב הגהות מיימוניות (אות י) וז"ל: עד שיבוא השמש, עיין בפ"א בהלכות צום העשור בהלכתא ו'. עכ"ל. וחזינן דס"ל להגהות מיימוניות דאחר ביאת השמש מתחיל ביה"ש. ו"ביאת השמש" הכוונה לשקיעה הנראית וכנ"ל (במאמר הראשון בשיטת רב שרירא ורב האי). ועוד דאם נאמר דס"ל כר"ת ונתכוון לשקיעה השנייה דר"ת, א"כ לא חידש הג"מ כלום דהלא הרמב"ם כותב שם להדיא דביה"ש אסור באכילה, אע"כ דכוונת הג"מ לומר דאין הלכה כר"ת אלא מיד בשקיעה הנראית נאסר באכילה.

וע"ע בהגהות מיימוניות בהלכות שביתת עשור (שם) שצינים הג"מ לעיל, וז"ל: וצריך לפסוק קודם שקיעת חמה, דמשקיעת החמה ואילך חשיב בין השמשות. עיין בתוס' פרק ב"מ - [שהביאו שיטת ר"ת], ובספר יראים האריך בזה. עכ"ל. ומשמע מדהביא ספר יראים באחרונה שמסכים לקושיותיו על ר"ת, ודעתו דלא כשיטת ר"ת.

[והנה בב"י (או"ח סי' תקסב) כתב בשם הג"מ דבגמר שקיעה מתחיל ביה"ש, והיינו כשיטת ר"ת. אכן באמת קטע זה הוא הוספה של המדפיס בדפוס קושטא ואינו כלל מבעל הג"מ, וכמש"כ ברמב"ם מהדורת פונקל (בסוף רוב הכרכים) שהמדפיס בדפוס קושטא הוסיף הרבה קטעים מספר סמ"ק, והב"י שהיה בידו רק דפוס קושטא חשב שהג"מ עצמו כתב קטעים אלו].

המהרי"ח; ראה לעיל הערה 6 שנתבאר דעתו כשיטת הגאונים.

רבי אברהם מן ההר; בפירושו למסכת מגילה (כ:): כתב וז"ל: שסיבת האור ופעלו הוא השמש והוא היום וכו', ומשקעה החמה עד שיראו ג' כוכבים הוא ספק יום ספק לילה וכו', והטעם שהרי פועל האור נשקע תחת הארץ והלך לו. עכ"ל.

מאירי; הרבה אחרונים (אבן האזול פ"א מהלכות קר"ש ה"א סי' ב אות ד, דבר יהושע ח"ב סי' עה אות א, שו"ת בני ציון ח"ב סי' טז, ועוד) כתבו שהמאירי יש לו פירוש אחר בדברי ר"ת, וס"ל דהשקיעה השניה של ר"ת היא השקיעה הנראית, ותחילת השקיעה של ר"ת היא ג' מילין ורביע קודם השקיעה הנראית, וכמו שמבואר בדבריו (שבת לד:): שבתחילת שקיעת החמה עדיין החמה נראית מעט מעט עד שתכנס כולה. וכן מבואר בהמשך דבריו שכותב לענין טבילה לרבי יוסי שיכול לטבול בביה"ש דרבי יהודה ואינו צריך לטבול בעוד שהשמש נראה, ומשמע מכלל דבריו דלרבי יהודה צריך לטבול בעוד שהשמש נראה. ולפי"ז נמצא שהמאירי סובר כשיטת הגאונים שבשקיעה הנראית כשהחמה נכנסה כולה אז מתחיל ביה"ש וג' רבעי מיל אח"כ הוי לילה.

וכן מוכח בדבריו שם על מה שאמרו כוכב אחד יום וכו', שכתב וז"ל: יראה שאינה הלכה וכו' שהרי חמה שקעה ואין כוכב נראה. עכ"ל. ודברים אלו מובנים רק אם הוא קאי על השקיעה הנראית שע"ז הקשה שמיד אחרי השקיעה אין כוכב נראה, דאילו לשיטת ר"ת מה שייך להקשות, הלא פשוט שנראים כוכבים רבים בשעת השקיעה שלו.

וראה עוד שם שכתב וז"ל: ושמה ראיית שלשה כוכבים והכספת העליון אחד הוא, ומתוך שאין הכספת עליון ותחתון ניכרת להמון, נתן להם סימן בראיית שלשה כוכבים בינונים. עכ"ל. ודברים אלו מובנים רק לשיטת הגאונים שבזמן צאה"כ עדיין יש אדמומית במערב, והסימן ללילה הוא שכבר אין את האדמומית החזקה של השקיעה וכמו שנתבאר לעיל במאמר הראשון (קובץ קסז הערה 19), ושינוי זה אין ההמון יכולים להבחין בו, ובסימן של ג' כוכבים יכולים ההמון להבחין יותר בקלות. אבל לשיטת ר"ת הלא איפכא הוא, שהכסיף הוא דבר שכ"א יכול להבחין בו והוא ניכר לכל שהרי בשיעור ד' מילין רואה כל אחד שכבר הכסיף לגמרי, ואדרבה הסימן של ג' כוכבים בינונים לשיטת ר"ת מי יוכל להבחין, הלא בזמן ד' מילין הרקיע מלא כוכבים ואיך אפשר לדעת איזה כוכבים הם השלשה הבינונים.

עוד מוכח מדברי המאירי שהוא סובר כשיטת הגאונים ממה שכתב (שם כא:): לגבי זמן הדלקת נר חנוכה, וז"ל: ומ"מ קודם שקיעת החמה לא, שהרי היא כשרגא בטיהרא ואין בה פירסום נס. ומ"מ בשבת שאי אפשר להדליק אלא קודם שקיעה, שהרי משתשקע עד שיראו ג' כוכבים בינונים הוא בין השמשות כמו שיתבאר, על כל פנים מדליקין בכדי שישלים הדלקתן עם שקיעתה או סמוך לזה, וכלל גדול אמרו היכא דלא אפשר שאני. עכ"ל. ומבואר היטב בדבריו שהוא מדבר בשקיעה הנראית, שהרי בשקיעה השניה דר"ת אין שייך לומר שאם מדליק מעט קודם הוא כשרגא בטיהרא ואין בו פירסום נס, ומוכח שהוא קאי על השקיעה הנראית ומבואר בהדיא שאז מתחיל ביה"ש, ולכן בשבת צריך להדליק מעט לפני השקיעה הנראית אע"פ שהוא כשרגא בטיהרא ואין בו פירסום נס.

עוד יש להוכיח מדברי המאירי (ברכות ב.) שכתב שאנו נוהגים להתפלל ערבית משקיעת החמה ואילך, שכיון שהוא כשעת הדחק שאנו חוששים שאם ימתינו לצאה"כ לא יתפללו לכן אנו סומכים על רבי אליעזר דאמר בברייתא (שם ב:) שזמן קר"ש הוא משקדש היום בערבי שבתות שהוא אחר שקיעת החמה מיד [שאו הוא תחילת ביה"ש, כמו שכותב המאירי להלן], הא מ"מ קודם שקיעת החמה לא יצא, ואע"פ שתפילת ערבית יש לה זמן אף בתחומה של חמה והוא מפלג המנחה ולמעלה, מ"מ קר"ש אינה בדין זה שהרי בזמן שכיבה תלאה הכתוב, ואין זמן שכיבה בתקופה של חמה לעולם לשום אדם. ואע"פ שפסקנו כן מ"מ הרבה חסידים מתפללים בבית הכנסת רק שמו"ע, ובלילה קוראים בביתם שמע בברכותיה. אלא שהרבה חסידים נוהגים שהם קוראים בברכותיה ומתפללים בציבור, ובשעת צאת הכוכבים חוזרים וקוראים בבתיהם את שמע בברכותיה. ויש שנוהגים שהם הולכים בבית הכנסת ואין מתפללים שם כלל אלא מכוונין ושומעים ועונים שם קדיש ועומדים ביראה, ובלילה מתפללים סדרן בשלימות. עכ"ד. והנה זה ברור שכוונתו כאן היא לשקיעה הנראית, שהרי בין השקיעה השנייה לצאה"כ יש רק מעט זמן וא"כ כיון שהציבור התחילו מעריב אחר השקיעה השנייה הלא עד שגמרו שמו"ע כבר היה צאה"כ, וא"כ אף אם נדחוק ונאמר שהיה קשה להם להמתין גם מעט זמן, מ"מ היו יכולים לקרוא את שמע בבית הכנסת מיד אחר שסיימו תפילתם, ובדברי המאירי מבואר שרק אח"כ בביתם אז היה צאת הכוכבים. ומבואר שס"ל שבשקיעת החמה הנראית מתחיל ביה"ש, שזה בחו"ל זמן רב קודם צאה"כ. ופלג המנחה הוא הרבה קודם השקיעה הנראית [וכמו שהמאירי קורא לזה 'תחומה של חמה' או 'תקופה של חמה'], והוא בשקיעה הראשונה וכפי שכתב המאירי (שבת לד:) בשיטת ר"ת שיש שקיעה ראשונה הרבה קודם השקיעה הנראית שאז החמה מתחלת להכנס והיא עדיין נראית מעט מעט, וכנ"ל. וכן כותב המאירי (ברכות כ"ז) שמזמן פלג המנחה חמה מתחלת להשתקע ואינה נראית לרוב בני אדם.

רבינו ישראל מטוליטולא (תלמיד הרא"ש); בספר מצות זמניות (הלכות יום הכיפורים שער א') כתב וז"ל: 'וזמן התוספת יקדים זמן [מה קודם] בין השמשות, שהוא מעת התעלם השמש מעל פני האדמה עד התעלם אורו מרקיע השמים שהוא הערב אור השמש, והגבילו זה שהוא שיעור מהלך שלש רביעות מיל מהערב הראשון עד צאת הכוכבים. עכ"ל.'⁷

כל בו; כתב (סי' כז) וז"ל: 'וזמן המנחה עד שישאר מן היום שעה אחת, ולפי שאין אדם יכול לכיין את זה, אמרו ז"ל שיתפלל אותה עד שתשקע החמה. עכ"ל. וכוונתו כמו שכתב לעיל (סי' יא) וז"ל: 'זמן המנחה עד שישאר מן היום שעה ורביע - [היינו כדעת רבי יהודה דזמן מנחה עד פלג המנחה], ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה - [היינו כדעת חכמים דזמן מנחה עד הערב]. עכ"ל. [אלא דלעיל העתיק את לשון הרמב"ם (הלכות תפלה פ"ג ה"ד), וכאן כתב ופירש כפי דעתו והבנתו]⁸. אלא דצריך להבין למה ומדוע שינה מהגמ'

7 ויש לעיין במה שכתב שם בהמשך דבריו וז"ל: 'והזמן שהוא מעת היות השמש על גובה מערב עד עת בין השמשות יתכן שיהיה כולו או מקצתו זמן התוספת מחול על הקודש. עכ"ל. ומדבריו אלו היה מקום לומר שהוא סובר כשיטת ר"ת, והוא סובר כשיטת הרמב"ן שזמן התוספת הוא בין שקיעה ראשונה לשנייה. אכן אי"א כלל לומר כן שכיצד יתכן לקרוא לשקיעה השנייה 'התעלם השמש מעל פני האדמה'. ועוד שכיצד אפשר לומר שהשקיעה השנייה נקראת 'הערב הראשון'. ועוד שכיצד יתכן לקרות לשקיעה הראשונה 'היות השמש על גובה מערב', הלא אז השמש בתחתית המערב. ועל כרחק שהוא סובר כשיטת הגאונים שביה"ש הוא בשקיעה הנראית, אלא שדעתו שזמן תוספת שבת מתחיל מעת שהשמש הגיעה לצד מערב, אבל כל זמן שהשמש עדיין באמצע הרקיע אינו זמן התוספת. [ואולי כוונתו לזמן פלג המנחה, ודעתו שבזמן זה כבר הגיעה השמש לצד מערב. ואם נאמר שהוא סובר בשיטת ר"ת כהבנת המאירי (הו"ד לעיל) ג"כ א"ש].

8 והיינו שהיה לכל בו הבנה מחודשת בשיטת חכמים. דמעיקר הדין גם חכמים מודו דזמן מנחה הוא רק עד פלג"מ, ורק כיון שאין אדם יכול לכיין את זה קבעו חכמים זמנה עד שתשקע החמה. ויתכן שהוא הבין כך בשיטת הרמב"ם, וראה בערוך השולחן (סי' רלג סעיף ד והלאה) שהוכיח כע"ז מדברי הרמב"ם, עיי"ש.

ומהרמב"ם וכתב "שעה אחת", הלא זמן פלה"מ הוא שעה ורביע. ולתרץ זה עכצ"ל דס"ל לכל בו כשיטת הגאונים דביה"ש מתחיל מיד בשקיעה ואחר ג' רבעי מיל [שהוא כרבע שעה אחר השקיעה] הוי צאה"כ, וס"ל דשעות היום מחשבין עד צאה"כ דהגאונים, וא"כ נמצא דזמן פלה"מ הוי כשעה קודם השקיעה, ולכן כתב "שעה אחת" כיון דפלה"מ הוא כשעה קודם השקיעה, אלא דמ"מ אמרו חכמים דיכולים להתפלל מנחה גם בשעה זו עד שתשקע החמה. [ואין לתרץ דס"ל לכל בו כר"ת, וס"ל דשעות היום הוא עד צאה"כ דר"ת, ומש"כ "שעה אחת" היינו משום דפלה"מ הוא כשעה אחת קודם השקיעה השניה. דא"כ כיצד קאמר הכל בו "שאיין אדם יכול לכויין את זה" הלא זה ממש מעט לפני השקיעה הנראית, וכדברי הרמב"ם בתורת האדם (שם). ואין לומר דכוונתו דמעט זה איין אדם יכול לכויין ולכן אמרו חכמים שיכול להתפלל עד השקיעה הנראית, דקשה לומר דכל פלוגתא דחכמים ור"י היא על מעט זה.] ובאמת בארחות חיים אף שבד"כ כל הדברים הכתובים בכל בו כתובים גם בארחות חיים, וכן כאן כתוב באר"ח (דין תפלת המנחה) ממש כלשון הכל בו, מ"מ במילה זו יש שינוי ביניהם, ובארחות חיים לא כתוב "שעה אחת" אלא "שעה ורביע", והיינו משום דכיון דס"ל לאר"ח כר"ת (בדין הדלקת הנר בע"ש סעיף ג, ובהלכות יום הכפורים סעיף ג) לכן לא היה יכול לכתוב "שעה אחת". [ולכאור' צ"ל דס"ל לאר"ח כהלבוש שאף לר"ת הוי פלה"מ שעה ורביע קודם השקיעה הנראית, דאם הוי ס"ל דפלה"מ הוא שעה ורביע קודם צאה"כ דר"ת כיצד כתב "שאיין אדם יכול לכויין את זה", הלא זה ממש מעט לפני השקיעה הנראית, וכנ"ל].

עוד יש להוכיח דס"ל לכל בו כשיטת הגאונים מהא דכתב (סי' מד) וז"ל: ומצות נר חנוכה משתשקע החמה וכו', וקודם זמן זה לא ידליק דהוי כשרגא בטהרא. עכ"ל. והנה ר"ת וכל הראשונים הסוברים כשיטתו סוברים גם לגבי נר חנוכה שאין הכוונה לשקיעה הנראית [ורק הם חולקים אם הכוונה לשקיעה השניה או לצאה"כ], וכאן ברור בכל בו דס"ל דמדליקין בשקיעה הנראית, דאל"כ איך כתב דלפני שתשקע החמה הוי כשרגא בטהרא, הרי קודם שקיעה שניה בודאי דנהנים מן האור [כמו שרואים במציאות. ועיין בריטב"א החדשים (שבת כא:)] שכתב וז"ל: ומיהו ודאי אם רצה להדליק מתחילת השקיעה מדליק וכו', דכל זמן שקיעת החמה שהנר אורו מבהיק זמנו להדליק בברכה. עכ"ל]. וכיון שכן מסתבר דכמו דפליג על ר"ת לגבי "מששתשקע החמה" דחנוכה וס"ל דקאי על שקיעה הנראית, פליג נמי לגבי "מששתשקע החמה" דשבת. ובאמת באר"ח אף שכתב (הלכות חנוכה סעיף טו) דלפני שתשקע החמה הוי כשרגא בטהרא, כתב מיד את דברי הרשב"א (שבת כא:)] דיכולים להדליק אף סמוך לשקיעת החמה דהא איכא פרסומי ניסא, וכמו בער"ש שמדליקין סמוך לשקיעה משום דניכר דלצורך שבת הוא מדליק. ונראה דס"ל לאר"ח להלכה כהרשב"א, ולא חשש כלל לשרגא בטיהרא, משום דכיון דס"ל כר"ת א"כ כשמקדים מעט עדיין לא הוי שרגא בטהרא.

וע"ע בכל בו (סי' סט) שהביא את דברי המהר"ם מרוטנבורג שכתב שמותר לאכול ולשתות בערב יום הכיפורים לאחר שסילק השולחן ובלבד שתהא חמה זורחת. [ועיי"ש עוד שכתב מיד: נשים האוכלות ושותות עד שחשיכה ואינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקודש, איין ממחין בידן. עכ"ל. ומבואר דאחר שאין החמה זורחת מתחיל ביה"ש]. והיינו כשיטת הגאונים וכמו שנתבאר לעיל בשיטת האו"ז. ואכן בארחות חיים כיון שסבר כר"ת וכבר גילה לנו אימתי הוי ביה"ש לדידיה, כתב (הלכות יום הכפורים סעיף ד') מיד אחר דברי המהר"ם את דברי הר"ף בהגהת סמ"ק (סי' רכא) דצריך לפרוש משעת שקיעת החמה משום דמאז התחיל ביה"ש והוי ספק לילה. וא"כ כיון שכבר גילה לנו האר"ח שדעתו כדעת ר"ת ממילא ידעינן דלהלכה ס"ל לאר"ח דלא כהמהר"ם מרוטנבורג.

והנה הכל בו (סי' צא) הביא דברי הר"י (הגהות סמ"ק סי' צו) שכתב וז"ל: בתוס' ע"ז (לד:) פי' רבינו אלחנן פוק חזי מאי עמא דבר שנהגו להתענות עד צאה"כ אפי' בתענית יחיד. והא דאמר (תענית יב.) שלא שקעה עליו חמה, ר"ל גמר שקיעתה דהיינו צאה"כ. ולפי שאין העולם בקיאין בגמר שקיעת החמה לכך נהגו להמתין עד צאה"כ. עכ"ל. והנה עצם הדברים דצאה"כ נקרא גמר שקיעה זה מתאים גם לשיטת הגאונים, וכמ"ש לעיל במאמר הראשון (קובץ קסז הערה 33). אכן מש"כ הכל בו ד"לפי שאין העולם בקיאין בגמר שקיעת החמה לכך נהגו להמתין עד צאה"כ", זה מתאים רק לשיטת ר"ת דיש ג"כ שקיעה שניה, וא"כ נמצא דסובר הכל בו כר"ת. אכן באמת ברור דיש כאן טעות סופר, דהרי הכל בו העתיק מהר"ף דגמר שקיעה היינו צאה"כ, וא"כ מה מוסיף שוב לומר ד"לפי שאין העולם בקיאין בגמר שקיעת החמה לכך נהגו להמתין עד צאה"כ", הלא כבר כתב דגמר שקיעה היינו צאה"כ ולא רק מחמת חיסרון בקיאות. ואכן בדברי הר"ף במקורם בהגהות סמ"ק אחר שכתב דגמר שקיעה היינו צאה"כ, הוסיף לכתוב דקשה דהא בשבת מבואר דגמר השקיעה הוא שקיעה שניה - [היינו לפי פי' ר"ת דבפסחים איירי בתחילת שקיעה ובשבת איירי בגמר שקיעה], וע"ז תי' דלפי שאין העולם בקיאין וכו'. אבל הכל בו שלא כתב הקושיא א"כ אין לדבריו שום הבנה. וכיון שכן עכ"ל דיש ט"ס בדברי הכל בו. והנה יכולים לומר דהט"ס הוא שבאמת הקטע ד"לפי שאין העולם בקיאין בגמר שקיעת החמה לכך נהגו להמתין עד צאה"כ אינו מהכל בו, דהכל בו כיון שסבר כהגאונים לא העתיק קטע זה, ורק איזה מעתיק הוסיפו. וכמו"כ יכולים לומר דהכל בו העתיק כל לשון הר"ף, ורק אח"כ נשמט הקושיא משבת בטעות. והנה כיון שהאר"ח (הלכות תענית סעיף ט) ג"כ העתיק לשון הר"ף, והוא לא כתב כלל לא את הקושיא משבת ולא את התירוץ דלפי שאין העולם בקיאין וכו', א"כ מסתבר דכך הוא גם הגירסא הנכונה בכל בו, וכיון שכן נמצא דאין שום ראייה לומר דהכל בו סובר כר"ת.

רבינו מאיר ב"ר שמעון המעילי מנרבונה (רבו של רבינו מנוח); כתב בספר המאורות (שבת לד:) וז"ל: וכתוב בהשלמה קיי"ל משתשקע החמה הוי בין השמשות, ושיעור בין השמשות שלשה חלקי מיל, והא דאמרינן בפסח שני בפרק מי שהיה טמא ששיעור בין השמשות משתשקע החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין, התם משמע משמתחלת החמה לשקוע, הכא לאחר גמר שקיעתה - [היינו שיטת ר"ת]. אך הר"מ כתב משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינונים הוא הזמן הנקרא בין השמשות בכל מקום, ולא הזכיר בזה שיעור אחר לא מג' [ורביע] מילין ולא מד', נראה שהלך בדרך הר"ף. עכ"ל. וכוונתו ברורה דהרמב"ם והר"ף שלא כתבו דאחר השקיעה הוי עדיין יום עד יותר מג' מילין, וכן לא כתבו דלא הוי לילה רק בד' מילין אחר השקיעה, מכלל דפליגי על ר"ת וסברי כשיטת הגאונים דיש רק שיעור אחר השקיעה דהיינו דמיד מתחיל ביה"ש. ומשמע מדברי ספר המאורות דכוונתו לפסוק דלא כר"ת כיון שהר"ף והרמב"ם פליגי עליו. וכן מוכח גם בהמשך דבריו שכתב וז"ל: אלא שצריך עיון שני השיעורים האלו כיון דאמרינן דמשתשקע החמה בין השמשות היאך נאמר כוכב אחד יום. ואפשר דתרווייהו חד שיעורא הוא. עכ"ל. ולכאנ' נראה דאחר שאמר שההלכה היא כהר"ף והרמב"ם דמיד בשקיעה מתחיל ביה"ש, אז הוקשה לו כיון דאין הכוכבים הבינונים נראים קודם השקיעה א"כ איך יתכן דכוכב אחד יום הלא כבר מהשקיעה התחיל ביה"ש. אבל לר"ת א"ש דכשנראה כוכב אחד בינוני אחר השקיעה הוי עדיין יום לר"ת. ומדכתב הקושיא בסתמא מוכח דדעתו להלכה כשיטת הגאונים.

רלב"ג; כתב (נחמיה ד טו) וז"ל: 'מעלות השחר עד צאת הכוכבים' - הנה מרוב שקדם על המלאכה היו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים, והנה זכר אחר זה שכל זה הזמן יקרא יום אמר והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה. והיה זה כן כי המיוחדת

שבסגולות השמש היא שהוא הכוכב אשר אורו יזהיר שאר הכוכבים. ובהיות הענין כן והיה מבואר שהשמש הוא סבת היום הוא מבואר שכל מה שיחזק אורו להסתיר הכוכבים ראוי שיקרא יום, ואולם בעלית השחר יקרא יום אף על פי שהכוכבים נראים לפי שהאור ההוא עם שהוא מהשמש הנה הוא הולך וחזק, ועוד שהאדם נעתק אז מהחשך אל האור וימשול מפני זה לראות המוחשים יותר ממה שימשול על זה בתחלת הלילה כשיהיה עדיין קצת אור השמש בפאת מערב וזה מבואר מאד. והנה צאת הכוכבים יקרא כשיראו שלשה כוכבים (כי מה) [צ"ל כמו, או כי ממה] שבארנו בשרשים הכוללים שהקדמנו לבאור התורה ומזה המקום למדנו שכל זה הזמן אפשר שיקרא יום אלא שהיום יאמר בעצמות וראשונה על זמן עמידת השמש על הארץ. עכ"ל. ומבואר להדיא שסובר הרלב"ג כשיטת הגאונים, וכפי שאסברה המהר"ל הגינת ורדים הרב והגר"א ועוד אחרונים, שזמן צאה"כ אינו שוה לזמן עלה"ש, שזמן עלה"ש הוא מיד בהתחלת הנשף שאז עדיין החשיכה גדולה ונראים כל הכוכבים ואעפ"כ חשיב יום, ולעומת זה זמן צאה"כ הוא כשנראים ג' כוכבים בינונים בלבד שאז עדיין לא החשיך לגמרי ויש עדיין קצת אור השמש בפאת מערב ואעפ"כ חשיב לילה.

ובאמת מצאתי שיסוד זה מובא כבר בספר רזיאל המלאך (ד"ה ובמזלות המאורים) שכתב וז"ל: ובשלשה כוכבים לילה, זהו ומבדיל בין יום ובין לילה. אבל בבקר אף על פי שראו עשרה, חשוב יום, זהו דכתיב (עמוס ד יג) 'עושה שחר עיפה וגו' ה' צבאות שמו'. עכ"ל. ומבואר להדיא שזמן עלה"ש אינו שוה לזמן צאה"כ, אלא בזמן עלה"ש אעפ"כ שנראים כוכבים רבים חשוב יום, ויליף זאת מהפסוק 'עושה שחר עיפה', ש'עיפה' היינו חושך גדול, והקב"ה עושה את ה'עיפה' ל'שחר', שנעשה שחר בשעה שעדיין יש חושך גדול ונראים הרבה כוכבים. אבל בלילה מיד שנראו ג' כוכבים הוי לילה וא"צ להמתין עד שיראו כל הכוכבים הנראים בעלה"ש, וזהו מה שתקנו בברכת המעריב ערבים ומבדיל בין יום ובין לילה, שבשעת צאה"כ עדיין יש אור אז ואינו ניכר כל כך שברגע זה התחיל הלילה, ורק הקב"ה הוא הבדיל עד איזה רגע הוא יום ומאימתי מתחיל הלילה, והוא אמר שאם נראו ג' כוכבים התחיל הלילה.

ספר הנייר; כתב (הלכות קידוש והבדלה) וז"ל: והיכא דנפקא ליה שבתיה וצריך למיעבד עבודה קודם צלויי, מיבעי ליה לברוכי בא"י אמ"ה המבדיל בין קודש לחול וכו', וכך לאדלוקי שרגא, דאע"ג דאיחשיך טובא צריך לברך המבדיל. עכ"ל. ומבואר שבזמן מוצ"ש עדיין לא חשך לגמרי, ורק כתב שאף אם החשיך לגמרי מ"מ אסור לעשות מלאכה בלא הבדלה. עוד כתב שם בהגה"ה (הלכות פסח) בשם רבינו יצחק⁹: זמן השאיבה - [למים שלנו] מאחר שקיעת החמה מעט ובזמן צאת הכוכבים הבינונים, ושיעורו כדי שיכיר בין מטבע כסף למטבע זהב. עכ"ל. ומבואר היטב שזמן צאה"כ הוא מעט אחר שקיעת החמה, ולא כשיטת ר"ת דס"ל שיש ביניהם ד' מילין, וכן מבואר בדבריו שעדיין יש אור בזמן צאה"כ, והיינו כשיטת הגאונים.

שבלי הלקט; כתב (סי' נט) וז"ל: והמדליק נר של שבת צריך להדליקה מבעוד יום עד שלא תחשך, דאמר ליה רבא לשמע' אתון דלא קים לנו בשיעורא דרבנן כד חזיתו שמשא אריש דיקלא אדליקו שרגא, ותנן נמי ספק חשיכה ספק אין חשיכה אין מדליקין את הנרות. עכ"ל. ומדכריך הנך ב' מימרות בחדא מחתא מבואר דס"ל דכשאין החמה נראית בראשי האילנות

9 מסתמא הכוונה לר"י הזקן בעל התוספות [וכן נראה משאר הגהות ספר הנייר שהביא עוד הרבה דברים בשם רבינו יצחק, ובד"כ מוכח מתוך הדברים שהכוונה לר"י. ואמנם בהערות בספר הנייר שם מביא שבכת"י אחד כתוב להדיא ר"י. ועכ"פ ברור שאין הכוונה לרבי יצחק מקורביל בעל הסמ"ק, וכן לא לרבו הריצב"א, שהרי הם אינם סוברים שזמן השאיבה הוא בצאה"כ כמבואר בסמ"ק (סי' רכב)].

[והיינו שקיעה הנראית כמבואר ברמב"ן ובכל הראשונים] מיקרי ספק חשיכה. וע"ע שם (סי' ס) שהביא את דברי הר"ח הנ"ל. וע"ע שם (סי' רסה, רעו, שח) שהביא את דברי הגאונים שכתבו הלשון "ביאת השמש" [דהיינו שקיעה הנראית כנ"ל במאמר הראשון (קובץ קסז עמ' צו) בשיטת רב שרירא ורב האי גאון].

מהרי"ל; כתב (הלכות מיא דלישת המצות) וז"ל: יזהר כל אדם בכל יכלתו לצמצם ולכוון שישאב המים בין השמשות, דהיינו בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים, טרם שתזרח הלבנה באדמה, כי אז הוא לילה דאורייתא לכל מילין. עכ"ל. ומבואר שם להדיא ששקיעת החמה דקאמר היינו השקיעה הנראית, כמו שהאריך שם לבאר שאז החמה יורדת תחת הארץ. ועל כרחך לומר כן שהרי כתב שם שבשקיעת החמה מסתיימים י"ב שעות היום ומתחילין י"ב שעות הלילה, ועל כרחך היינו בשקיעה הנראית, שהרי דעת המהרי"ל היא (אפיית המצות) שמיל הוא מעט יותר משליש שעה, וחשובן זה הוא משום שנקט ש"ב שעות היום הם בין נץ החמה לשקיעת החמה הנראית (עיינן מגן אברהם סי' תנט סק"ג וחק יעקב שם סק"י ואכמ"ל).

מהר"י ווייל; בשו"ת (סי' קצא) כתב וז"ל: המדליק נר בבית הכנסת [בערב יוה"כ] ידליק מבעוד יום כשהחמה זורחת. עוד כתב (סי' קצב): להפסיק בעוד שהחמה זורחת, וה"ה למלאכה, משה צריך להדליק הנרות בבית הכנסת בעוד שהחמה זורחת קודם בין השמשות. עכ"ל. והיינו כשהחמה מעל האופק וכנ"ל בשיטת האו"ז.

פירוש קדמון; על הרמב"ם (שבת פ"ה ה"ג, נדפס ברמב"ם פרנקל סוף חלק זמנים) שכתב וז"ל: דע שאלו היה סוף היום שקיעת החמה, לא היה מקום לספק, אלא נסתפק לחכמים אם סוף היום עד שיכלה מאור השמש, או עד שתשקע החמה לבד, ועיקר זאת השמועה בתחילת מסכת ברכות וכו', עכ"ל. הרי שמבאר שספק בין השמשות הוא אם אזלינן בתר השקיעה או בתר צאה"כ. ובודאי כוונתו לשקיעה הנראית, כמבואר שם בריש ברכות שהספק הוא אם אזלינן בתר צאה"כ או בתר השקיעה הנראית [ברש"י שם פירש את הספק באופן אחר, אמנם בפירוש קדמון הנ"ל מבואר שהוא לומד את הספק כתוס' שם ושאר הראשונים שהספק הוא כנ"ל]. וראה שם בהמשך דבריו שג"כ משמע שאזיל בשיטת הגאונים.

יראים; עוד נכון להזכיר כאן פירושו הידוע של היראים (סי' רעד), שבמה שכתב שביה"ש הוא כשהחמה נראית עדיין, זה אינו נראה להפוסקים, אבל בעיקר דבריו - [שחלק על ר"ת] הדין עמו דמהנך ד' מילין ג' רביעי מיל לרבה הוי ביה"ש ושלשה מילין ורביעי הוי לילה גמור' (לשון הצ"צ פסקי דינים חידושים על רבינו ירוחם).

בקובץ הבא בעזהשי"ת מאמר 'השתלשלות המנהג בענין בין השמשות'

הוספה

במאמר הקודם (גליון קסח עמ' קו הערה 8) הארכתי ליישב הסתירה בין דעת הרמב"ם שסבר שאין תוספת לשבת - לדעת בנו רבינו אברהם שכתב שיש להוסיף ולמנוע ממלאכה בער"ש כמו שנמנעים מאכילת חמץ בערב פסח בשעה שישית. כעת ראיתי שמעיקרא דמילתא ליתא לקושיא כלל ואין כאן שום סתירה, שהרי בביאור הלכה (סי' רסא ד"ה י"א) כתב: ודע עוד דמדרבנן אפילו להרמב"ם מצוה להוסיף מעט מחול על הקודש וכו'. עכ"ל. וא"כ נמצא דליכא סתירה, שהרי רבינו אברהם איירי נמי רק לגבי תוספת מדרבנן, שהרי הוא השווה זאת לאיסור אכילת חמץ בערב פסח קודם חצות שהוא ג"כ רק מדרבנן.

מנהגי ישראל

הרב נתן פערלמאן

מנהג רבותינו הקדושים זיע"א שבערב שבת קודש אין בוצעין בסכין

א

מנהג רבותינו הקדושים זיע"א שלא לבצוע על הלחם בערב שבת קודש בסכין.^א וכן נהגו הרבה צדיקים.^ב ומקור המנהג בתורתן של ראשונים כמלאכים הוא במנהגי מהרי"ל,

ותדתי להרב יצחק טסלר שליט"א על סיועו בהכנת מאמר זה.

א עיין במנהגים שבסוף סדר זמירות לשבת קודש בית אהרן וישראל (אות י"ב) ובהערות שם. וכי היכי דלא ליתחזי כרעבתנותא [עיין ש"ע סי' קס"ז ס"א] הכינו לשם כך לחמי עוגות דקות המכונות פלעצלאך. ועיין בדברי מהרי"ל דלהלן.

ועיין שם, שבסעודת עש"ק נהגו לאכול תבשיל בשר מיוחד המכונה ראסיל. ועיין בליקוטי מהרי"ח (ח"ב דף ג' ע"ב) שבסידור רבי שבתי איתא שלא יקבע סעודתו בערב שבת מבשר ויין, אך המנהג במדינת פולין גם אצל הצדיקים ואנשי מעשה דייקא לאכול בשר בסעודת ער"ש. וכתב ששמע הטעם משום שלא היו אוכלין בשר כל ימי החול מפני העניות, וכדי שלא יהיה בשבת שינוי וסת הנהיגו לאכול בשר בע"ש. ומסיים, מ"מ המנהג לשנות מבסעודת החול. והיינו שיש להמעט באכילת ע"ש, עיין לקמן בהערה י'. וכן כתב במנחת שבת על הקש"ע סי' ע"ב ס"ק ט"ל במסוגר [מביאו הרי"מ גאלד בדרכי חו"ש דלהלן] שאפשר דמשום הכי נוהגין שלא לאכול בע"ש רק התבשיל הנקרא ראסיל ולא שאר תבשילין, כדי להפחית במעט מסעודת חול. ועיין במנהגי הרה"ק רבי שלמה חיים מקאדינאו שבסוף סידור אור הישר (אות כ"ח), וז"ל. בבואו לביתו היה טורח בעצמו לכבוד השבת, לשבור עצמות רגלי הבהמה שהוכשרה בלי סירכה, הגם שבסוף ימיו לא היה אוכל בשר בהמה. והיה מוסר הסכינים להשו"ב להשחיון (כמ"ש בש"ע לרמז והכינו את) [עיין לקמן הערה יג]. והיה סועד סעודת שחרית מאכל אחד של בשר עוף. (הגם שבכל ימות החול לא אכל כי אם מאכלי חלב. ואפשר שביום ו' עש"ק אכל כדי שלא יהיה שינוי וסת, כמ"ש חז"ל לתרץ על והאיכא שבתות וי"ט [עיין כתובות ק"י ע"ב, דשינוי וסת תחילת חולי מעיים]). ולא היה חותך המוציא בסכין לכוונה ידועה. וכי היכא דלא למחזי כרעבתנותא היו אופין עבורו פת רכה על מחבת, שאין מנהג העולם לחותכה בסכין. ובשאר הימים היה מקפיד לחתוך המוציא בסכין דוקא. [ועיין לקמן הערה ב.]. והיה ממעט באכילה בעש"ק מפני כבוד השבת.

ועיין עוד במשמרת שלום (סי' כ"ד סעיף ט') וז"ל. מנהג אאמור"ר ז"ל ואאזמור"ר ז"ל שלא לאכול בעש"ק מאכלי חלב רק בשר, ולא היו מרבים במאכלים כשאר ימות השבוע, והיו נוהרים שיאכלו שום בסעודת עש"ק. וע"ש. וכן נהגו הרבה צדיקים שלא לאכול מאכלי חלב בעש"ק. אך אצלנו לא נהגו בכך. ובספר דברות חיים ח"ב, מהרה"ק רבי ישכר בער הסבא קדישא מראדושיץ, בסגולות ורפואות שבסוף הספר (עמ' פ') איתא, לאלה שסבלו מכאב שיניים אמר שיקבלו שלא לאכול גבינה בערב שבת. והוא פלאי.

ב עיין לעיל הערה א ולקמן בפנים מכמה צדיקים בזה. ועיין בספר דרך הנשר ותורת אמת [תולדות והנהגות מהרה"ק רבי נתן אדלער] שנשאל הרה"ק משינאווי על אותם הנהגים שלא לחתוך הלחם בעש"ק רק בוצעים אותה בידם, הלא נראה כרעבתנותא. וסיפר כי במדינת אשכנז היתה סעודה גדולה שכל גדולי אשכנז נקראו אליה, גם מרנ"א ז"ל, ואם כי היה עוד צעיר לימים הכינו למענו פסל בשורה ראשונה לפי

וז"ל.³ והיה נוהג בכל ע"ש וי"ט לעשות עוגה קטנה סלת לבצוע עליה, ומאחר דהיתה דקה לא היה צריך חיתוך מקודם. אך הניח ח' אצבעותיו למעלה על גבה והשני אגודלים למטה ובירך המוציא, ובסיום הברכה כפפה מלמטה נגד מעלה עד תשבר, ואכל חצי זית ונתן כן לכולם.

ועיקרי טעם המנהג הם על פי סתרי הקבלה. כמו ששמענו מפי החסיד ר' משה מלמד ז"ל שהיה מרגלא בפומייהו דזקני החסידים בלוצק, שבעש"ק אין משתמשים בסכין כי המלאכים משמרים הסכין לצורך חיתוך הקוגל בשבת קודש.⁴ וכן נראה במהרי"ל, שטעם כמוס היה עושה כן בע"ש ועי"ט בדוקא, ובשינוי משאר הימים שבהם היה חותך הלחם בסכין עד כדי שלא יחשב פרוסה, על מנת למעט בהפסק ככל האפשר.⁵ וכן מבואר במנהגי הרה"ק רבי שלמה חיים מקאדינאו,⁶ שלא היה חותך המוציא בסכין לכוונה ידועה.

ב

ועיין בטעמי המנהגים שהביא ג' טעמים בזה.⁷ טעם א' מפי השמועה, כי יום ו' הוא נגד יסוד יוסף וביוסף כתיב בשבר אשר הם שוברים.⁸ טעם ב' בשם הרה"ק הר"ר פינחס מקאריץ, כי רומז חיתוך המוציא לשם חת"ך הוא שם של פרנסה,⁹ ומשביע ג' ימטריא חת"ך, וביום הששי

כבודו. כבאו כבר ישבו כמעט כל הקרואים במקומם ועמדו לפניו והניחוהו למקומו. וכראותו כסאו של צמר ומשי, וחשש לשעטנו, צוה להביאו לו ספסל של עץ. גדול א' שישב בצדו לא יכול להתאפק יותר ואמר, הלא מיחזי כיוהרא. ויאמר מרנ"א, אינני מבין מדוע העולם חייש תמיד למחזי כיוהרא, ועל יוהרא וגאות עצמו אינם חוששים. וכן אתם, על מיחזי כרעבתנותא אתם חוששים, ועל רעבתנותא עצמו אינם חוששים. עכ"ל. ועיין במנהגי קאמרנא (אות קנ"ה) וז"ל. בסעודת צהריים עש"ק נטלו ידיהם ובצעו על חלה שלימה, ובצעו ביד ולא בסכין (תמיד, בין בחול בין בשבת בצעו בסכין, חוץ מסעודה זו של ערב שבת).

ועיין ברכי חיים ושלום (אות שנ"א) שהמנחת אלעזר נהג כן במקצת, וז"ל. בסעודת צהריים עש"ק לקח חלה שלימה והתחיל לחתוך בה ע"י תחיבת הסכין במקצת ואח"כ שבר וחילק החלה בשתי ידיו בלי אחיות הסכין. ואכל תבשיל לח (שקורין בארש"ט או ראסי"ל) ומקצת חתיכת בשר ולא שום לפת וכו'. [ואולי מה שלא נהג לשבר לגמרי ביד היינו כדי לתקן במקצת המחזי כרעבתנותא, ולכן היה יוצא המנהג של השבירה בסיום הבציעה. ועיין לעיל בהערה א שאצל רבותינו הכינו לכך עוגות דקות].

הלכות סעודה, אות ב'. וע"ש. ומביאו בטעמי המנהגים דלקמן. וכן מביאו בליקוטי מהרי"ח (ח"ב דף ג' ע"ב) וכתב, ואפשר מזה נתפשט ג"כ המנהג במדינת הגר שאוכלין בע"ש עוגות דקות. ועיין במ"א סי' קס"ז סס"ק ב' שמביא דברי המהרי"ל לענין בציעת הפת בסכין ובציעת עוגה דקה באצבעותיו, ואינו מביא שהמהרי"ל היה נוהג כן בכל ע"ש וי"ט. וצ"ע.

וע"ע בעולת שבת שם ס"ק א' שמביא שהמהרי"ל היה נוהג לבצוע העוגה דקה באצבעותיו בשבת. וצ"ל שהיה גורס כן במהרי"ל, או שהיה גורס כלפנינו אלא שלמד שהמהרי"ל עשה העוגה דקה בע"ש לצורך שבת. אך צ"ע לומר שבשבת היה בוצע על עוגה קטנה, וגם שבשבת יש לחם משנה ולא עוגה אחת. ועיין בכל דברי המהרי"ל שם שלהדיא לא משמע כן, אלא שבדבריו לפני כן איירי המהרי"ל מבציעת שבת [שהיה רק חותך קצת בלחם קודם הבציעה], וכאן איירי מבציעת ע"ש [שהיה עושה באצבעותיו] ולאחר מכן איירי מבציעה בחול [שהיה חותך בלחם כמין טבעת ומניחו מחובר רק באמצע]. ואולי יש ט"ס בדברי העולת שבת וצ"ל בערב שבת.

ולפי דברי המהרי"ל נוהג מנהג זה גם בערב יום טוב.

ד סדר זמירות לשבת קודש בית אהרן וישראל שם.

ה וכן מה שמדייק במנהגי מהרי"ל שם באופן הנחת אצבעותיו ובציעתו, נראה שהוא ע"פ סוד.

ו עיין לעיל הערה א.

ז אות רמ"ה - רמ"ז.

ח וטעם זה שייך אף בליל ששי.

ט היוצא מסופי תיבות של פותח את ידיך, כמו שמביא בקונטרס אחרון שם (אות רמ"ו). ותיבת ומשביע היא שוב חת"ך בגי', כדלהלן.

עש"ק כתב הש"ע שאין לאכול כדי להשביע,⁷ על כן אין לחתוך המוציא בסכין רק לפרוס אותה בידיים.⁸ טעם ג' ששמע בעצמו מהרה"ק מאלעסק, לפי שנוהגין לאכול בעש"ק מהחלות אשר נאפים לכבוד ש"ק, ע"כ נוהגין לפרוס בעש"ק פרוסת המוציא בידיים כדי לחלק בין החלות אשר אוכלים אותם בעש"ק לבין החלות שאוכלים אותם בש"ק שחותרים אותם בסכין.⁹

ובהערה בקונטרס אחרון שם מביא עוד טעם מפי השמועה, דכיון שמצוה להשחזי הסכינים בעש"ק,¹⁰ נוהגין לשבר את לחם המוציא בידיים כדי להעלות על לבו ולזכור להשחזי את הסכינים לכבוד ש"ק. ובעה"י נ"ל עוד בזה, דכיון שכבר השחזו הסכינים לכבוד ש"ק,¹¹ ממילא א"א לחתוך בהם לפני ש"ק.¹² ומכל מקום, טעמים אלו לא אתו שפיר כל כך לפי מה שלא נהגו האידנא להשחזי הסכין.¹³

ג

הרה"ק רבי שלום משאץ - לאנדאן נתן עוד טעם לשבח במנהג זה, ומפני העניין נעתיק כאן לשונו במלואו.¹⁴ בעש"ק מנהג בכמה מדינות בישראל לאכול אחר סעודת שחרית אכילת הצהרים בשר צלי קדר. זה נמשך כי קודם החטא היו מלאכי השרת צולין לו בשר.¹⁵ עוד מנהג בסעודה זו של ע"ש בברכת המוציא שלא לחתוך הגלוסקא החמה מהתנור בסכין, רק שוברין אותה בידיים. כי סעודה זו נגד צליית מלאכי השרת לו בשר קודם החטא. כי בעשירית טרה,¹⁶ ואז בע"ש אין לקבוע סעודה רק קודם.¹⁷ והוא אז קודם החטא חיים, ואין להניף ברזל להלחם.¹⁸

י עיין ש"ע סי' רמ"ט סעיף א' - ג'. [ועיין בליקוטי מהרי"ח (ח"ב דף ג' ע"ב) וסדר היום (הנהגת והכנת יום הששי לכבוד שבת, ד"ה ואחר שהכין)].

יא וכ"כ בשינוי קצת בליקוטי מהרי"ח (ח"ב דף ג' ע"ב) בשם הרה"ק הר"פ מקאריץ, ע"ש.

יב טעם זה לכאורה אינו שייך לפי מה שנוהגין לעשות עוגות דקות מיוחדות לסעודת עש"ק.

יג רמ"א סי' ר"ג ס"א, ויש להשחזי הסכין בע"ש כי זהו מכבוד השבת שמכין עצמו לאכילה (כלבו ובי"ב בשם ספר חיי עולם). וז"ל הבי"י שם. כתוב בכלבו (סי' ל"א, כ"ה ע"ג) ומשחזין הסכין בכל ע"ש, דהכי תניא בספרי וידעת כי שלום אהלך (איוב ה' כ"ד) זו השחזת סכין. ומ"כ בשם ספר חיי עולם [ספר היראה לרבנו יונה (אות ש"ט)] דמוכח לה מדכתיב והכינו את, והוא כמו לאתים ולמזמרות (ישעיה ב' ד). עכ"ל הבי"י. ועיין ברבנו יונה שם שכתב, כי אם קהה הברזל ולא יוכל לחתוך אין זה שלום בית. [ועיין בדרישה שם ובב"ח סי' ר"ס ס"א ד"ה לשון מהרש"ל].

וע"ע בטענה"מ בק"א שם מספר לבושי מכלול, דסכין חד סגולה לפרנסה דאינו עושה פירורין דקשה לעניות, והנה ס"ת של פותח את ידך הוא השם הממונה על הפרנסה וע"כ טוב לחתוך בסכין חד וחלק. ועע"ש מה שמביא מכמה צדיקים בענין סכין חדש לראש השנה כסגולה לפרנסה וכן ע"ש החותך חיים לכל חי. [וע"ע בזה בארוכה בספר פרדס אליעזר (ראש השנה פ"ד אות ג').]

יד כדאייתא בש"ע סי' ר"ג ס"א, שיש לעשות ההכנות לש"ק מיד בבוקר. וכן מבואר בסדר היום (הנהגת והכנת יום הששי לכבוד שבת, ד"ה ואחר שהאכילה בע"ש היא אחר הכנת צרכי שבת. [ולעיל מינה כתב (בד"ה ואם רגילים) שראוי לקנות צרכי שבת אפילו קודם שיתפלל אם לא ימצא אח"כ].

טו וזהו כעין דברי הרה"ח ר' משה מלמד לעיל אות א.

טז ונראה כי השחזה נדרשת בסכינים חלקים, ובפרט הסכינים שבימיהם שהיו מתקיים במהרה ללא השחזה, כידוע. [ועיין בדברי הרב אברהם אביש שור בקובץ בית אהרן וישראל כ"ה, תשרי תש"נ, עמ' קל"א - קל"ג, בענין הגעשליפנעם חלפים.] אך הסכינים האידנא יש להם שיניים וא"א להשחזם, וגם אין בכך צורך כי הם חותרים בטוב בלא השחזה כלל. ודוק.

יז שבת שלום (מאנסי, תשע"א) מאמר השבת, מצוה רמ"ח, עמ' קל"ז.

יח סנהדרין נ"ט ע"ב, היה ר' יהודה בן תימא אומר אדם הראשון מיסב בגן עדן היה והיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין וכו'.

יט סנהדרין ל"ח ע"ב.

כ סי' רמ"ט ס"ב. וממילא מוכרח שאדם הראשון אכל סעודת הבשר שצלו לו מלאכי השרת לפני שסרח. ואולי יש להסביר בזה גם טעם אכילת בשר בסעודה זו, עיין לעיל הערה א.

כא עיין שמות כ' כ"ב, וברש"י שם.

ד

עוד מצאתי טעם למנהג זה באופן של דומיא דאכילת אדם הראשון, בספר היין צדק.^{כב} שכתב על המשנה באבות וי"א אף צבת בצבת עשויה,^{כג} וז"ל. נ"ל מכאן סמך למנהג ישראל תורה היא, שנוהגין לבצוע החלות בערב שבת בלא סכין. משום דאדם נברא בע"ש ואז עדיין לא היה שום סכין בעולם, דצבת ג"כ בין השמשות נבראה. על כן בצע ג"כ בידים בלא סכין, כי תוכל קיין היה ראשון שהיה לוטש נחושת וברזל.^{כד} על כן אנו עושין גם הבציעה של ערב שבת זכר למעשה בראשית, בידים ולא בסכין.

ה

בספר תורה שלמה מביא מספר סיבוב רבי פתחיה,^{כה} שהקראים אוסרים להשתמש בסכין בשבת, ובע"ש חותכין כל הלחם שאוכלין בשבת. ורוצה לחדש עפ"ז טעם להשחזת הסכין בע"ש, כדי להוציא מליבן כמה שדוקא מכינים הסכינים לחתוך בהם בשבת קודש. והנה זהו קצת רחוק, לעשות הוצאה מליבן בדבר שאין בגופו היפוך לאיסור או למצוה לפי כפירתם בתשבע"פ, אלא רק הוראה עקיפה שלא כדבריהם. והרי גם צדוקי יכול היה להשחזיז סכיניו בעש"ק, ומכ"ש שכיון שהם היו חותכים אז בכפלים משאר ימים שיצטרכו אז להשחזוה.

אך לענין מנהגינו שלא להשתמש בסכין בע"ש, קרוב יותר לומר כן כטעם נוסף. שכיון שהם הרבו לחתוך לחם בע"ש, גם ליומו וגם כל הלחם שאוכלין בשבת, לכן אנו עושים בדוקא להיפך ואין חותכין לחם כלל בע"ש. כמו שמצינו לענין אכילת חמין, שכיון שהם בשטותם אסרו לבער אש מערב שבת ולא יכלו לאכול חמין בשבת, לכן תקנו להוציא מליבן ודוקא לאכול חמין להזמין להטמין ולהשמין, הוא המאמין וזוכה לקץ הימין.^{כו}



כב רבי מנחם מענדל שפירא, מונקאטש תרע"ג.

כג אבות, פ"ה מ"ו.

כד עיין בראשית ד' כ"ב.

כה תורה שלמה חיד', במילואים עמ' של"ד. סיבוב הרב רבי פתחיה מרענגשפורג [אחיו של הר"י הלבן מבעלי התוס' משנת ד"א תתקל"ה - מ"ה (עמ' ד' בהוצאת גרינהוט, תרס"ה).

כו עיין סוף סימן רנ"ז, ובעל המאור שבת ט"ז ע"ב.

הרב חיים יצחק טרבילו

בענין אמירת ויהי נועם במוצ"ש בשבוע שחל בו עיו"ב

נשאלה שאלה בבית המדרש על הנהוג בבתי מדרשות של אנ"ש חסידי סטולין קרלין, ונהגו כן בעבר בבית מדרשנו "בית אהרן" בעיר ירושלים העתיקה, עפ"י חסידי קמאי דשם, שלא לומר ויהי נועם במוצ"ש בשבוע שחל בו עיו"כ ביום ו, והא בשאר עיו"ט כגון ער"ה שחל ביום ו' שפיר אמרינן ויהי נועם במוצ"ש שלפניו ומ"ש עיו"כ דלא אמרינן, עי' קובץ דנן גליון קנ"א, וחלקי אמרתי בזה בע"ה.

כתב בב"י אור"ח סי' תקנ"ט ד"ה ומ"ש שאין אומרים ויהי נועם [בליל ט"ב שחל במוצ"ש] כך מצאתי במרדכי ישן ונתן טעם משום דמקום שלא נהגו לעשות מלאכה בט"ב אין עושין ותו דאיקרי מועד, ע"כ. הרי דבטעמא בתרא כתב דמשום דאיקרי מועד אין אומרים ויהי נועם, והיינו אע"ג דמותר במלאכה מ"מ שמא גרים לאחזוקיה כיום שאסור במלאכה לענין ויהי נועם.

לפ"ז ה"נ מצינן למימר לענין עיו"כ, אחר דאיפסק ברמ"א סי' תק"ע ס"א, דמי שנדר להתענות סך ימים ואמר חוץ מיום טוב, הוי ערב יום כיפור בכלל יו"ט, והוא מדברי מהרי"ל הל' עיו"כ, הרי דעיו"כ מיקרי יום טוב בלשון בני אדם וכיון דאיקרי יום טוב שמא גרים לאחזוקיה כיו"ט גמור שאסור במלאכה לענין ויהי נועם [ואע"ג דמהרי"ל כתב כן לענין חמשה עשר באב ג"כ דאיקרי יו"ט, מ"מ הא רמ"א לא הביאו אלא לענין עיו"כ].

ואע"ג דבמרדכי ישן לא אשכחן דכתב כה"ג אלא לענין לשון מקרא, ולשון מקרא עדיף מלשון בני אדם דמה"ט פרכינן קידושין ו' ע"א ויהודה ועוד לקרא, מ"מ י"ל דמודה המרדכי דאף קריאת מועד או יום טוב בלשון בני אדם אשוויי משוי ליה כיו"ט שאסור במלאכה לענין ויהי נועם.

ואע"ג דאנן לא פסקינן כהמרדכי דהא לטעמיה היה צ"ל דאפי' בחל ט"ב באמצע השבוע ג"כ אין אומרים ויהי נועם במוצאי שבת שלפניו, ואנן נהגינן דרק בחל ט"ב במוצאי שבת אין אומרים,¹ וע"כ דאנן ס"ל כטעם הסמ"ק שהובא בב"י שם דהא דאין אומרים ויהי נועם בט"ב הוא משום שהוסד על הקמת המשכן ויום זה כיון שחרב בו ביהמ"ק אין לאומרו, ולא ס"ל כטעם המרדכי, וא"כ לכאורה מוכח מזה דלא סבירא לן הך מילתא דשמא גרים דלא למימר ויהי נועם.

י"ל דדוקא הך דמרדכי לא סבירא לן דשאני ט"ב דאע"ג דאיקרי מועד ואפי' בלשון מקרא איקרי הכי, מ"מ הך שמא דקרא לאו לענין אורויי הלכתא איקרי הכי, דהא לא נהגינן ביה מנהג מועד, ומתענינן ביה, ואע"ג דאין אומרים בו תחננון משום דאיקרי מועד כמבואר בטור סי' תקנ"ט אינו אלא מנהג דנהגינן ביה אנן אחר שקראו קרא מועד אבל לעולם ליכא חיובא למינהג ביה מנהג יו"ט דקרא לאו לענין אורויי הלכתא נאמר, ושם מועד, שמא בעלמא אסיק ליה להאי יומא.

1 ובשי' המרדכי ישן צ"ל דס"ל כשיטת רב שרירא גאון שבשבלי הלקט סי' קכ"ט שאף בחל יו"ט באמצע השבוע אומרים ויהי נועם, ולא אמרו שאין אומרים ויהי נועם אלא כשחל יו"ט במוצאי שבת אבל בלא"ה אומרים וכן ס"ל להמרדכי ישן ומשו"ה לא כתב דאין אומרים ויהי נועם אלא בט"ב שחל במוצאי שבת. א"נ אפשר דאה"נ ס"ל להמרדכי דה"ה כשחל ט"ב באמצע השבוע אין אומרים ויהי נועם, והא דכתבה להאי הלכתא בחל ט"ב במוצאי שבת לאו דוקא קאמר ומשום דיירי בחל במוצאי שבת משו"ה כתבה ככה"ג אבל ה"ה בחל באמצע השבוע ס"ל דאין אומרים.

משא"כ עיו"כ אע"ג דלשון יו"ט דאיקרי ביה אינו אלא ממנהג בני אדם ואינו לשון מקרא, מ"מ עי' דרכי משה סי' תר"ד דמכח דברי מהרי"ל הנ"ל דעיו"כ איקרי יו"ט, פסק בשם מהרי"ל דאסור להתענות בעיו"כ, הרי דהבין רמ"א דשם זה דיו"ט דנהגו לקרותו לעיו"כ, לאו שמא בעלמא אסיקו ליה אלא שמו ניתן לו כדי לנהוג בו מנהג יו"ט, והיינו דקבילו עלייהו לנהוג בו מנהג יו"ט, וכל כה"ג דשם יו"ט שבו לענין הלכתא הוא דאיקרי הכי, אפשר לומר דכו"ע מודו להמרדכי, דנהגינן אנן ג"כ דשמא גרים דלא למימר בשבוע שחל בו שם יו"ט זה ויהי נועם.



יצחק יהושע שור

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לחודש אלול וירח האיתנים

(יא)

פרק כב / יום טוב של סוכות

א. מרן אדמו"ר זיע"א בחצה"ק בחיפה נכנס אחר תפילת המנחה של ערב החג אל הסוכה לראות בטובה^א, ואחר תפילת ערבית דיבר בערך מצוות הסוכה וקדושתה^ב.
ב. כשנכנסין לסוכה נהגו לומר את התפילה (א) המיוחדת לעת זו^ג.

א. בערב סוכות תשט"ו, לפני תפלת ערבית נכנס מרן אדמו"ר זיע"א לראות את הסוכה שעשו ליד ביהמ"ד בחצר קדשו שבחיפה, ואמר בהתרגשות: אה! א סוכה, דער וואס ער ווייסט וואס ס'הייסט א סוכה. וכשחזר מהסוכה אמר: מיר האבן זיי געוואלט ווייזן ווי א מינוט איז טייער, מיטאר ניט בטל'ענען קיין מינוט, מיר האבן געהאט צייט, זענען מיר אריין באקוקן די סוכות. (כתבי קודש). ב. אחרי תפילת ערבית ליל יו"ט חג הסוכות דיבר מרן אדמו"ר זיע"א מענין ערך גודל קדושת הסוכה, ואמר: "מיזעהט אמאל א פשוט'ער מענטש גייט אריין אין א סוכה לייכט ער אויך, די גרויסע מענטשן לייכטן שטענדיג, מיר פארלירן זיך פשוט זיי אנצוקוקן, ואח"כ אמר: גייט אריין אין סוכה, און זייט מקיים די מצות עשה פון "בסוכות תשבון", מיטוט אפ אזויפיל נארישקייטן, כאפט אריין גוטע זאכן אויך...". (כתבי קודש). ובספה"ק בית אהרן לחג הסוכות איתא: "אמר מיא בדארף דיק און פעט ווערין פון איטליכער מצוה בזונדער מקבל זיין תענוג מיט זיי. מצות סוכה איז זייער גוט גרויס זיא איז אמגן זיא איז אשמירה אויף אגאנץ יאר און אוף אלע יאר...". מרן אדמו"ר זיע"א הזכיר זאת בליל שב"ק חוה"מ סוכות תש"ח, כמובא בכתבי קודש: "...אח"כ דיבר מגודל קדושת הסוכה, ושאל אחד מאנשי הי"ו: לכאורה הלא היו צריכים להתפלל בסוכה, כמאמר המדרש "בתחילת ברייתו של עולם עשה הקב"ה סוכה והיה מתפלל בה"? השיב אדמו"ר זצוק"ל ואמר: דארטן מיינט מען ניט א סוכה (פשוט), דארט מיינט מען סוכה וואס ס'באשיצט פון סט"א, סוכה איז לשון סכך, א מגן, דער זיידע זאגט דאך אז די סוכה איז א מגן אויף א גאנץ יאהר...". ובהושענא רבה כשנכנס לסוכה אחר שחרית אמר: אה! דער וואס ער ווייסט וואס סוכה איז!... (כתבי קודש). מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א אמר בחג הסוכות: "די גרויסקייט פון סוכות איז, מיאז מקיים א מצוה מיט איטליכע זאך, מיט עסן, מיט טרינקען, מיט שלאפן" (ברכת אהרן עמ' קפט). והרב החסיד המפורסם רבי דוד מקאברין ז"ל, מתלמידי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א "כשהגיע חג הסוכות היה בוער כאש, באמרו הלא דורסים על שמות, והיה מתלהב מאד בהתלהבות דקדושה". (ברכת אהרן, עמ' סד). ג. ברשימות זקני החסידים בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד: "אדמו"ר שליט"א עמד על פתח הסוכה ואמר יהי רצון...". התפילה נדפסה בסדור בית אהרן וישראל תשי"ב – תדש"ס. ובמנהגי הסדור: "בליל א' כשנכנסין לסוכה עומדים על יד הפתח מבפנים ואומרים את

(א) "תפילה נאה לומר בלילה קודם שנכנס לסוכה" מופיעה בספר שערי ציון שהיה חביב אצל רבוה"ק זיע"א והיה מצוי ביד החסידים הראשונים זה"ה ותפילותיו היו שגורים על פיהם.

- ג. היו רבוה"ק יושבים בסוכה ומברכים 'לישב בסוכה' גם אם ירדו (ב) גשמים מרובים.⁷
 ד. טובלים פרוסת המוציא במלח (ג) ובדבש⁸ ואחר אכילת הדגים היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א אומר בלחש ידיד נפש, והמנגנים היו משוררים לפני ברכת המזון.⁹
 ה. בבוקר¹⁰ הולכים לבית הטבילה¹¹ ואחר כך (ד) אוגדים¹² את הלולב ומיניר¹³ בסוכה.¹⁴

התפילה". ד. מרן אדמו"ר הרי"ח מסטאלין זיע"א היה יושב בסוכה גם כשירדו גשמים מרובים (העמער וואסער) וברך 'לישב בסוכה' (הרב החסיד רבי ניסן פילטשיק ז"ל). כשמרן אדמו"ר זיע"א נסע לארה"ק לחודש תשרי תשט"ו הזכיר בכמה ממכתביו לאמריקה: 'יהי רצון שתזכו לקיים תשבו כעין תדורו. ואכן בחג הסוכות היה הוריקיין וגשם כמעט ללא הפסקה, ולכל שבת אחים הפסיק הגשם, ולשלוש סעודות אכלו בסוכה בפניה. ה. ברשימות זקני החסידים בקארלין: "אחר נטילת ידים לסעודה ישב למעלה בצד דרום וברך המוציא וחתך פרוסת המוציא וטבל במלח ובדבש, כך מנהגו, בשבת קודש טובל כל הפרוסה במלח ואחר כך פורס חתיכה קטנה עם המלח וטובל בדבש, וביום טוב נוטל מתחילה חתיכה קטנה מפרוסת המוציא וטובל במלח ובדבש...". ובהמשך: "ותיכף שאכל הכזית אמר לר' אברהם יצחק שליט"א שכזית הראשון היא חובה כמו כזית מצה...". במנהגי סדור בית אהרן וישראל: טובלים בדבש (ובמלח). ו. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "בסעודת לילה הראשונה של סוכות אחר אכילת דגים אמר בלחש ידיד נפש כו', והמנגנים שררו קודם ברכת המזון...". ז. "פעם היה [מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א] אצל הרה"ק בעל מאור עינים זצ"ל, והגיע לשם על חג הסוכות, והלך לראות אצלו ההכנה על הד' מינים, וראה גודל התלהבותו, נורא מאוד, והלך משם תיכף ומיד, ולא ראה שוב פניו, מחמת מורא שלא יהרהר אחר רבו, שלא ראה זאת אצלו". (ברכת אהרן, עמ' מז). ח. ברשימות זקני החסידים בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד: "למחר בבוקר מקודם הלך למקוה אחר כך אגד הלולב...". וכן ברשימות האורח בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א הי"ד. וראה להלן ציון יא ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א. וכ"ה במנהגי סדור בית אהרן וישראל: "ביו"ט בבוקר לפני התפילה הולכין לטבול ואח"כ אוגדין את הלולב בסוכה". ט. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "והלולבים [כנראה היו לו שני זוגות ד' מינים] קשר קודם התפלה בשני הדסים משולשים ירוקים ואחד יבש...". ברשימות זקני החסידים בקארלין: "ואמר [מרן הרא"א] שאצל אביו [מרן אור ישראל מסטאלין] זצ"ל לא אגדו הלולב מקודם, רק קודם התפילה...". וכ"ה ברשימות האורח בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א הי"ד, ומציין שהשוחר הזקן [כנראה הרב החסיד ר' מנשה רעזניק ז"ל] בא לעזור על ידו באגדת הלולב. מרן אדמו"ר זיע"א הזכיר את המנהג לאגוד לפני התפילה בליל שבת חוה"מ"ס תש"ח כשדיבר מהמנהגים: דעם לולב בינדט מען פאר דעם דאווענען אינדערפרי (יום הראשון של החג) (כתבי קודש). גם ביו"ט א' דסוכות תשט"ו נסובה שיחת קדשו בענין זה: "האט זעהט מען דאך אז בינדן דעם לולב איז פארן

קלג) סעיף ב, ציון ב' והערה א'. הטיבול בדבש בחג הסוכות מוזכר בעתים לכינה (מאמר טו), וכן בספר המנהגים חב"ד. ובמנהגי מהרי"א מקאמארנא זיע"א: בסעודת יו"ט טבלו פרוסת המוציא במלח ובדבש. והיו צדיקים שנהגו בטיבול בדבש עד שבת בראשית, ראה דרכי חיים ושלום (תשז).

(ד) איגוד הלולב ביום טוב ולא לפניו, הוא לכאורה כמאמרם של רבוה"ק שאמרו שההכנה למצוה הוא חלק מהמצוה, וכפי שגם נהגו

(ב) כתב הרמ"א (תרלט, ז) שכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם "אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוטות". אמנם מנהג הצדיקים היה שלא להיפרד מהסוכה למרות גשמי הברכה. ובמשמרת שלום (קידנוב) כתב: "ראיתי לאבא מארי זצ"ל אפילו כשהגשמים יורדים היה עושה כל טצדקי שביכולתו שלא לאכול ולישן חוץ לסוכה". בכיאוורים בס"ק א' מרבה לבאר מדוע נהגו כן הצדיקים והרחיב יסוד הדברים וטעמי המנהג.
 (ג) כמו בראש השנה, ראה לעיל בפרק ו' (קובאו"י

ו. בעת האגידה אומרים (י) היהי רצון²³. סדר האגידה: הדס וערבה בצד ימין של הלולב, הדס וערבה לצד שמאל והדס שלישי בשדרת הלולב²⁴. ואוגדין מלמטה למעלה, ג' קשרים על (י) האגודה ושניים על הלולב²⁵.

דאווענען, האט דאך דאס א שייכות, מ'האט דאך צייט ערב יו"ט נאכמיטאג - פארנאכט, און ביי אונז בינדט מען פאר דעם דאווענען...". (כתבי קודש). וכ"ה בדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רכח) ובסדר בית אהרן וישראל. ג. מרן אדמו"ר זיע"א סיפר (מוצש"ק פ' וארא כ"ז טבת תש"ז, בחצה"ק בחיפה): "פ"א לא היה להרה"ק ר' אשר זצוק"ל מסטולין אתרוג לחג הסוכות, ולהמגיד מסטעפין זצ"ל היה אתרוג, והוא - המגיד מסטעפין זצוק"ל - נסתלק מוצאי יוהכ"פ, לפני הסתלקותו אמר: ס'איז נישט דא אין דער גאנצער וועלט קיין גרעסערער מחבב מצוה פון דעם סטאלינער, זאל מען נעמען א גוי און שיקן דעם אתרוג צום סטאלינער. ביום א' דסוכות לא בא עדיין האתרוג לידי הסטאלינער זצוק"ל, נכנס בנו הרה"ק ר' אהרן - אדמו"ר הזקן זצוק"ל - לאביו זצוק"ל ואמר: טאטאלע פאר וואס בינדסטו נישט דעם לולב?... השיב לו הסטאלינער זצוק"ל: מיר האבן דאך נישט קיין אתרוג. והשיב לו בנו: די וועלט זאגט דאך אז דער חתן פארשפעטיגט זיך צו די חופה פאר שלייערט מען דערווייל די כלה. השיבו הסטאלינער זצוק"ל: דו ביזט גערעכט מיין קינד, ועשה כן. וכשגמר לאגוד את הלולב בא הגוי עם האתרוג של המגיד מסטעפין זצוק"ל...". (כתבי קודש ובברכת אהרן עמ' רכא). יא. כך נראה מתוך המסופר בפי חסידים כי הרב החסיד רבי יחיאל אהרן ב"ר מרדכי אברהם מטבריה בעת שהיה יחד עם רעו הרה"צ רבי דוד בידרמן זצ"ל אצל רבם הק' מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בחג הסוכות, הביע אדמוה"ז את רצונו שלא יהיו החסידים נוכחים בעת שאוגד הלולב. אך מגודל חיבת הקודש נעמדו רבי דוד ור' יחיאל אהרן והציצו מבעד החרך שבדלת הסוכה, וראו את מלאכת הקודש של איגוד הלולב. הרגיש בדבר מרן אדמוה"ז ויצא אליהם ואמר: "מיר עסן מיט אייך, מיר טרינקען מיט אייך (ורבי דוד שמע שאדמוה"ז אמר גם: מיר שלאפן מיט אייך) און אז מיר בעטן איין זאך קען מען דאס נישט אויספירן?! פרשו החסידים משם והלכו להם. וכיון שיצאה קפידה מפיו הקדוש הלך מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שוב למקוה מים. (ספרה בתו החכמנית של הרה"ח ר' יחיאל אהרן ז"ל). כך גם משמע מדברי קודש מרן אדמו"ר זיע"א (כתבי קודש - ליל שישי ד' חוהמ"ס י"ט תשרי) ש"דיבר מהמצב וסיפר מהפצצה שהתפוצצה ביום הראשון של החג בחיפה ואמר: דער שאס איז געווען אזוי שטארק אז ממש ס'האט געציטערט די סוכה, מיר האבן געדארפט בינדן דעם לולב האט דאס אונז צורודערט...". וכ"ה במנהגי סדור בית אהרן וישראל שאוגדין הלולב בסוכה. יב. כנדפס בסדור בית אהרן וישראל, תשי"ב - תשד"מ. ג. בדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רכח): "אוגדים הלולב ביום ראשון קודם התפילה, עפ"י האריז"ל, הדס וערבה לצד ימין של הלולב, והדס וערבה לצד שמאל של הלולב, והדס השלישי בגב הלולב, לצד פנים של האוגד...". י"א שההדס האמצעי יהא נוטה לימין ויש להבליט את ההדסים על הערבות. יד. ברשימות זקני החסידים בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד: "ואגדו ממטה למעלה. מקודם קשר אחד למטה, ואחר כך באמצע, ואחר כך השלישי.

(ה) בסדור האר"י - סדור רבי אשר כתב: "זיהור לאגוד את הלולב בכוונה בסוכה". (ואולי כוונתו ביו"ט, כי בערב יו"ט עדיין אינו שעת סוכה).
(ו) התפילה מופיעה ב'שערי ציון' ונדפסה כמעט בכל הסידורים.

(ז) כתב הרמ"א (תרנא, א) שנהגו לעשות ג' קשרים בלולב עצמו, מלבד הקשרים של האגודה. והט"ז כתב כי אין לקשר זה שעל הלולב עצמו מקור

בהדלקת נרות חנוכה שלא להכין את הנרות לפני ערבית, כי אם בהגיע זמן ההדלקה יערכו את הנרות. וראה בברכת אהרן (קכא): "בחנוכה שאלו אותו [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] מה טעם הוא מתקן הפתילות ומכין את המנורה לעת ערב לפני ההדלקה ולא קודם - כדי למהר ההדלקה, וענה: ההכנה למצוה היא כמו עצם המצוה, ובמילא אין חילוק בין ההדלקה להכנה".

ז. לתפילת שחרית מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה עובר לפני התיבה^ט.

ח. לפני (ח) אמירת הלל^ט היו רבוה"ק נכנסים (ט) לסוכתם וברכו על נטילת לולב". רבוה"ק היו נותנים להחסידיים לברך על לולבם ומיניו^י. לפני נטילת לולב אומרים התפילה (י) המיוחדת^ט.

ההדסים והערבות והלולב ולמעלה שתי קשרים...". וכ"ה במנהגי סדור בית אהרן וישראל: "ועושין ג' קשרים על האגודה ובי' קשרים על הלולב". טו. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "א' דסוכות אחר הטבילה התפלל שחרית לפני התיבה...". טז. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור בית אהרן: "... וברך על האתרוג והלולב בהסוכה שלו קודם הלל בקול רם...". ברשימות זקני החסידים בחצה"ק בקארלין: "תפילת שחרית כנהוג, קודם הלל לקח בידו הלולב והאתרוג, והלך לביתו לברך שם בהסוכה. קודם הנטילה בידו ואחר הנטילה קודם הברכה שוהה בכל פעם, אחר כך מתחיל הברכה בקול רם, שהחינו, ואשרי לאזניים שכך שומעות...". ברשימות האורח בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "מיגייט דאווענען 10 1/2. ס'קומט פאר הלל, ער נעמט דעם אתרוג און גייט אין שטוב, פון דער שטוב אין סוכה, ער זאגט דעם יהי רצון און מאכט די נענועים קורץ און גיד, און גיט די קינדער, און נאכער די רעבצין מיט די קינדער, און דעם עולם...". [להעיר כי מהרשימות בקארלין ובסטאלין נראה כי רבוה"ק לקחו אתם הלולב ומיניו מביתם לבית הכנסת לתפילה, ומשם לקחוהו שוב לביתם ולסוכה]. ביו"ט א' דסוכות תשט"ו נענה ואמר מרן אדמו"ר זיע"א (כתבי קודש): "אין סטולין האט מען געבענטשט אתרוג פאר הלל, ס'איז ביי מיר אחידוש פון וואנט סינעמט זיך אז אין ארץ-ישראל זאל מען בענטשן פארן דאווענען. והוסיף עוד: ס'איז דאך א מפורשער מחבר מיזאל בענטשן פאר הלל, איך האב אינדערפרי געהערט בענטשן, איז געווען ביי מיר א חידוש פון וואנט סינעמט זיך. האט זעהט מען דאך אז בינדן דעם לולב איז פארן דאווענען, האט דאך דאס א שייכות, מ'האט דאך צייט ערב יו"ט נאכמיטאג - פארנאכט, און ביי אונז בינדט מען פאר דעם דאווענען. וכשאמרו לו שאמנם כולם אוגדים את הלולב לפני התפילה, ענה: אזוי! איז דאך דאס אנדערש פון די וועלט, איז דער בענטשן לולב אויך אנדערש...". וכ"ה בדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רכח): "ברכת הלולב בסוכה קודם הלל, גם ביום הראשון...". יז. איתא בספה"ק בית אהרן לחג הסוכות: "ווא"א אדמו"ר זצוק"ל אמר למה מברכין על נטילת לולב ולא על האתרוג. הוא עפ"י המשנה שאמר ר"י בן זכאי...". יח. ברשימות זקני החסידים בחצה"ק בקארלין: "אחר כך ברכו אני"ש על הלולב שלו...". וראה לעיל מהרשימות בחצה"ק בסטאלין. מרן אדמו"ר זיע"א סיפר ביו"ט ראשון של סוכות תשט"ו (כתבי קודש): "ס'איז אמאל ניט געווען נאר איין אתרוג, האט מען געגעבן אלעמען צו בענטשן און מ'האט געווארט אויף אלעמען, אויף די שיינע אידן און אויף אלעמען. ביי דעם פאטער [מרן אור

בגמרא, ותמה כי קשר זה מעכב הכסוס, ועל כן מסיק שאין לעשות על הלולב כי אם ב' קשרים. (ח) יש שנהגו לברך על הלולב ומיניו מיד בבוקר, אמנם בטור כתב וכן פסק המחבר בשו"ע (תרמד, א): "שחרית אחר חזרת תפלה נוטלין הלולב ומברכין על נטילת לולב ושהחינו". ובשער הכוונות כתב: "... והנה טוב הוא שאחר עלות השחר שהוא כבר יום קודם שתתפלל תטול הלולב בתוך הסוכה... ומה טוב היה אם היית מתפלל בסוכה כדי שתתפלל ותטול הלולב בברכתו בשעה הראויה אליו שהוא אחר תפלת שחרית קודם ההלל...".

ובכפה"ח (תרמד, ג) מבאר שכוונתו כי הזמן המובחר ליטול הלולב הוא אחר תפילת שחרית בתוך הסוכה, ועל כן יש עושין סוכה ליד בית הכנסת לצאת ידי שניהם, גם אחר שחרית וגם בסוכה. (ט) ראה בהערה לעיל מדברי האריז"ל שטוב לברך בסוכה. בסדר היום לרבי משה בן מכיר כתב: "ויש נוהגין ליטול לולב ביום א' בסוכה, כדי ליחד שם שמים בשלימות משום דסוכה עולה ב' שמות אדנ"י ה"ס ו"כ...".

(י) "תפילה נאה לאומרה קודם נטילת הלולב" - נדפסה בסדור האר"י ומופיעה ב'שערי ציון'.

ט. הנענועים כדעת (יא) האריז"ל: דרום, צפון (דרך מערב), מזרח, מעלה, מטה - כדרך (יב) גדילתו, וצד מערב (דרך דרום) וחזורין למזרח דרך צפון²¹.

י. נהגו רבוה"ק זיע"א לעבור לפני התיבה לעת אמירת הלל²².

יא. באמירת הלל מנענעים בהודו לה' תחלה (יג) וסוף²³ ובאנא ה' הושיעה נא (יד) שתי פעמים²⁴.

ישראל מסטאלין זיע"א] האט מען געזען זריזות, אבער ביי דעם איז ער געגאנגען גאנץ רוהיק, ניט געאיילט, ניט געאיילט...". **יט.** כ"ה בסדור בית אהרן וישראל. **כ.** ברשימות זקני החסידים בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד: "הנענועים דרום ואחר כך פונה לצפון דרך מערב, אחר כך מזרח, אחר כך מעלה את ידיו למעלה מראשו, ואחר כך משלשל את ידיו למטה סמוך לארץ, אחר כך פונה מערב דרך דרום, אחר כך חזרה למזרח דרך צפון...". וכ"ה בדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רכח) ובסדור בית אהרן וישראל. **כא.** מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד עבר לפני התיבה לאמירת הלל (מרשימות האורח בחצה"ק). מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד עבר לפני התיבה באמירת הלל ביום טוב שני של סוכות (ברכת אהרן עמ' רו). מרן אדמו"ר זיע"א, בחצר קדשו בלוצקא, נהג שהיה עובר לפני התיבה לעת הלל בא' וב' דסוכות (מזכרונותיו של החסיד ר' שמעיה ראבער ז"ל). **כב.** סדור בית אהרן וישראל. ובדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רכח) מפורט: "הודו לה' – ביחד בדרום צפון, כי – כלפי מזרח, טוב – כלפי מעלה, כי – כלפי מטה, לעולם חסדו – מערב...". **כג.** סדור בית אהרן וישראל. ובדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רכח) מפורט: "אנא ה' – דרום צפון,

(יג) איתא בפרי עץ חיים (שער הלולב פ"ג): "בהלל אנו מנענעין בארבע מקומות - בהודו ליי" פעם אחד, שלושה נענועים לכל רוח, לכל ששה רוחות... ובאנא יי" הושיעה, ב' פעמים, שכופלין אותו. ובהודו ליי" בסוף, פעם אחד, הרי ע"ב נענועין בכל יום בהלל...". ובמג"א (תרנא, יט) כתב: "יחלק הנענועים בהודו לה' כי טוב קצת וקצת בכי לעולם חסדו וכן באנא (מ"צ) ולא ינענע בשעה שאומר השם (כל בו הג"מ ד"מ) וא"כ בהודו יעשה בכל תיבה נענוע אחד ובאנא בכל תיבה ב' נענועים ובכל הנענועים יביא סוף הלולב נגד החזה".

(יד) ראה בהערה לעיל, והרמ"ע מפאנו (מאמר מעין גנים - חלק שני) הרחיב בטעם הדבר: "... וצ"ע למה כופלים הנענוע באנא ולא בהודו בתרא, ואיכא למימר דאפילו באנא לא היינו צריכים לכפול הנענוע והיה מספר הע"ב נשלם עם הנענוע הא' של ברכת הלולב אלא שראוי לחוש לדעת בית שמאי, אך לא כדבריהם שהם היו מנענעים אף באנא ה' הצליחה נא, ואנו מנענעים בהושיעה נא פעמיים, ועדיין צריכים אנו למודעי...". יעוי"ש המשך דבריו.

(יא) כן הוא דעת האריז"ל כמובא בשער הכוונות (דרושי חג הסוכות): "נענוע הא' הוא לצד דרום כנגד החסד ואח"כ נענוע הב' הוא לצד צפון שהוא בגבו' והג' במזרח שהיא בת"ה והד' והה' מעל' ומטה שהם שחקים נצח והוד זה על גב זה והו' הוא במערב שהוא היסוד שעליו אמרו שכינה במערב...". ובענין פניה לימין בנטילת לולב ראה מה שכתב בהרחבה ובטוטר"ד הרב נתן פערלמאן בקובאו"י (גל' קסז עמ' קו) ותמצא נחת.

(יב) דעות שונות כיצד מנענעין הלולב כלפי מטה. יש שסברו כי יש להפוך הלולב, וחכמי הקבלה כתבו לנענע כשהלולב דרך גדילתו, וכך כתב בספר מחברת הקודש (שער הלולב וד' מינין): "ונטילת לולב צריך לדקדק שתטלנו דרך גדילתו ובפרט כשאתה מנענע לצד מטה שהוא אחד מו' נענועים אל תנענע כדרך בני אדם שכופפים ראש הלולב לצד הקרקע אמנם יהיה ראש הלולב למעלה אבל הלולב כאשר הוא כן תשפיל לידך למטה ג' נענועים בהיותו דרך גדילתו כי הלא תמיד הלולב אפי' בהיותו יונק בצד מטה של הדעת תמיד ראשו למעלה כי מטה של דעת גבוה יותר מן הלולב א"כ איך תהפכהו לצד הקרקע...".

יב. בסדר ההושענות פותחין הארון ומוציאין ספר תורה, והחזן מקריא רק ארבע הושענות ראשונות¹² ומקיפין הבימה מאות צ"ב¹³. באמירת 'למען דעת' מגביהין (טו) הלולב¹⁴.

יג. בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד נהגו שהבחורים המקיפים הבימה התעטפו בטלית¹⁵.

יד. ביום טוב ראשון של סוכות מזמרים בארה"ק י"ה אלי', גם כשחל (טז) בשבת¹⁶.

טו. בקידוש ליל יו"ט שני מברכים 'לישב בסוכה' קודם (יז) ברכת שהחינו, כבליל ראשון¹⁷.

הושיעה – מזרח מעלה, נא – מטה מערב. כד. ברשימות האורח בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "השמש מוציא את ספר התורה מהארון, עומד ואומרים הושענות במהירות, הוא מתחיל רק את החרוז הראשון ודין...". כה. בדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רכח): "ההקפות מאות צ"ב...". כ"ה בסודר בית אהרן וישראל, מלבד בי'אדון המושיעי שמקיפין הבימה מאות פ', פותח יד ומשביע. כו. בדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רכח): "כשאומרים למען דעת וכו' צריך להגביה הלולב...". כ"ה בסודר בית אהרן וישראל. ובספה"ק בית אהרן לחג הסוכות: "ולזאת בכל עת שאנו אומרים למען דעת וכו' אנו מגביהים הלולב...". כז. ברשימות האורח בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "נתנו לכל הבחורים טליתים, כך הוא המנהג כאן, שכל מי שמקיף את הבימה חייב להתעטף בטלית. הרבי פוסע במהירות בעת ההקפה ומסיימה תיכף...". כח. בפסח ובשבעות אין מזמרים אם חל בשבת, מה שאין כן בחג הסוכות. והוא מתקנות המנהגים של הרב החסיד ר' אפרים סופר ז"ל בבית מדרשו 'בית אהרן' לחסידי קארלין בעיר העתיקה ירושלים ת"ו, שמרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א העמידו לעמוד על משמר המנהגים והגנינה. טעם הדבר כי בשונה מחו"ל בה יש שני ימים טובים בתחילת החג ובסופו, הרי בארץ הקודש בה יש רק יום אחד יום טוב ראשון ויום אחד שמחת תורה, אם לא יזמרו ביו"ט ראשון נמצא כל החג כולו עובר ללא זמרת י"ה אלי. (הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל). וכ"ה בסודר בית אהרן וישראל. כט. כ"ה ברשימות המנהגים של הרב החסיד ר' משה סופר ז"ל: "בשני ימים ראשונים אומרים הקידוש בלילה לישב בסוכה ואח"כ זמן...". וכ"ה במנהגי סודר בית אהרן וישראל: "בקידוש של ליל יו"ט מברכין ברכת לישב בסוכה לפני ברכת שהחינו, גם בליל יו"ט שני של גלויות". מרגניתא טבא מצאנו ברשימות הרה"ח ר' צבי יעקב בריזל ז"ל: "שמעתי מר' מנדל ציילינגולד נ"י בר"ה תשמ"א. חסידים האבין דערציילט אז ווען עקיבא דער שוחט האט גימאכט קידוש בא איהם אין סוכה איז אראפ גיפאלין דער

החסידים הראשונים שביו"ט סוכות יזמרו גם בשבת.

(יז) נחלקו רבותינו הראשונים אימתי מברכין זמן בקידוש ליל שני של סוכות. הרא"ש וסיעתו סבירי להו שמברכים זמן ואח"כ סוכה, כי ברכת שהחינו נסובה רק על הקידוש ולא על מצות הסוכה שכבר קיימהו בליל אמש. כדעה זו נפסק בשו"ע (תרסא). אמנם, דעת המרדכי ודעימיה היא שגם בליל שני של סוכות מברכים קודם על הסוכה ואחר כך ברכת הזמן. כן כתבו בשם רוב האחרונים שלעולם יברך סוכה ואח"כ זמן וכתב שכן משמע בגמרא. במשמרת שלום (קוידנוב) הביא כי מנהג אבותיו הק' היה כדעת המרדכי.

(טו) איתא בספה"ק בית אהרן: "...ולזאת בכל עת שאנו אומרים למען דעת וכו' אנו מגביהים הלולב. כי לולב רומז ג"כ להתפשטות הדעת. וזהו הפירוש למען דעת. היינו שיתפשט הדעת האמיתי בכל ישראל. ומהו הדעת ע"ז אמר כי י"י הוא האלקים אין עוד...".

(טז) פיוט י"ה אלי נתקן לשלש רגלים, ואין אומרים אותו בשבת או ביום שמזכירין בו נשמות. וכן כתב בליקוטי מהרי"ח: "והנה מנהגינו אחר ברכת הפטרה לומר בשלש רגלים פיוט י"ה אלי וגואלי... ואם חל יום טוב בשבת אומר יקום פורקן, מנהגים לבוש. אך המנהג שאז אין אומרים הפיוט י"ה אלי וגואלי". אמנם, כל זאת בחוץ לארץ אשר נוהגים שם ביום טוב שני של גלויות, אך בארה"ק קבעו

טז. בסעודת ליל יום טוב שני היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מתחיל בסדר אמירת שיר השירים^ל. שרים ומרקדים לכבוד החג^{לא}.

פרק כג / ימי חג הסוכות

א. בימי החג קיימו בסוכה תשבו כעין תדורו, והסתופפו בצל סוכה גם לעת (א) השינה^א.
ב. בסעודות החג מזמינין (ב) אושפיזין עילאין^ב בנוסח הנדפס^ב, ומרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה מהדר להביא אל הסעודה בסוכתו אורח (א) כשם האושפיזין של היום, והאורח היה נותן משקה^ג.

בעכער פון דעם יונגין רעביניס האנט...^ל. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "בליל ב' קודם ברכת המזון התחיל לומר שיר השירים...". וכ"ה ברשימות המנהגים של הר"מ סופר ז"ל, ומשם לדברי אהרן ביהוספות ושינויים במנהגי קארלין (עמ' רלד) ב"סדר אמירת שיר השירים שהיו אומרים בסטאלין בחג הסוכות". ברשימות מחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד שאמר קאפיטל ראשון בסעודה. לא. ברשימות זקני החסידים בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד: "...מוצאי שבת קודש [ליל ב' דסוכות] אחר הסעודה אמר אדמו"ר שליט"א שיר השירים קפיטל א', אחר כך זמרו זמר לכבוד שמחת בית השואבה והיה התעוררות גדול מאד, גם אדמו"ר שליט"א נכנס במעגל ורקד, מובן מעצמו שנולד רוח חדשה בלב כל אחד, והשמחה גדלה עד אין שיעור וקפצנו שלובי יד, ר' אהרן ואני [ר' מנשה כהן] באמצע ורקדנו באופן ירושלמי, אח"כ רקד עוד הפעם אדמו"ר שליט"א עמנו. שאבנו ב"ה רוח קדושה וטהרה...". וכ"ה ברשימות מחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד ששרו ורקדו.

א. על אף הקור השורר במדינות אירופא לא נפטרו מדין מצטער, גם לעת שינה. ברשימות החסיד ר' צבי פעטשעניק ז"ל מסטאלין: "במשך כל ימי חג הסוכות ישב הרבי [מרן אור ישראל זיע"א] על פי רוב בסוכה...". ברשימות זקני החסידים אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "אדמו"ר שליט"א ישן בסוכה כל החג...". וכן אמר פעם: "די גרויסקייט פון סוכות איז, מ'איז מקיים א מצוה מיט איטליכע זאך, מיט עסן, מיט טרינקען, מיט שלאפן" (ברכת אהרן עמ' קפט). ובישע אהרן (ח"ב): "סיפור הרה"ח ר' אלתר הלוי שיפמאן ז"ל כי כשרבינו מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א ישב בסוכה, היה מביט כל הזמן על הסכך. ער האט געווארפן די אויגן א גאנצע צייט אויף די סכך. ב. בספה"ק בית אהרן לחג הסוכות: בליל ג' ליל ש"ק דסוכות. דיבר מענין אושפיזא דיעקב ויעקב נסע סכותה...". מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד אמר פעם "בשם איזה צדיק שאמר: הצדיקים אומרים שרואים את האושפיזין קדישין, ואנו מאמינים אז די אושפיזין זענען דא, און מיר זאגן אז גלויבן איז גרעסער ווי זעהן...". ג. כמובא בסדור בית אהרן וישראל תשי"ב – תשד"מ. ובמנהגי הסדור: קודם הסעודה אומרים האושפיזין, וכן בכל שבעת הימים. ד. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן:

(ב) ביסוד ושורש העבודה כתב: "ונשמע קולו בבואו אל הסוכה מן הפתח לנפנים להזמין אושפיזין עילאין קדישין, לכולם יקרא בפה מלא... שיזמין אותם בכל עת לסעודת לילה או יום כנוצר בוורה הקדוש...".

(ג) כתב בספה"ק תורת אמת להרה"ק רבי יהודה לייב אייגר זיע"א מלובלין: "המנהג בין צדיקי הדור שהאנשים ששמש כשמות האושפיזין, מחשבין לשמש לקדושת היום בסוכות. והענין

(א) גם שינת עראי טעונה סוכה כנפסק בשו"ע (תרלט, ב): "אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה, בין ביום בין בלילה, ואין ישנים חוץ לסוכה אפילו שינת עראי...". ובפע"ח (חג הסוכות, ד) כתב: "וצריך לישן בסוכה, ואין לפטור עצמו כ"א באונס גדול". אמנם יש שהקילו לישן מחוץ לסוכה, והאחרונים המליצו עליהם זכות מכמה אנפי. יצויין מנהג צדיקי ליובאוויטש שלא לישן בסוכה, וכך נהג גם מהרי"ד מבעלזא זיע"א.

ג. ביום האושפיזא של אהרן היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א עושה משתה (ה) לאורחים^ה. וכך נהג מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א בימי האושפיזין שעל שם בניו הק"י.
 ד. בחצה"ק בסטאלין ובחצה"ק בלוצקא^א ערכו רבוה"ק סעודה לכבוד החג בכל ימי חוה"מ.
 ה. אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היו מנגנים בסעודה פזמון 'הושענא' מיום זה^ו, אך לא נהגו כן בחצה"ק בסטאלין^ז.

"בהסעודה היה מהדר לקבל אורח אשר שמו בשם האושפיזא לכל סעודה, והאורח נתן משקה...".
 ברשימות האורח בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד כתב שכל אלו ששם כשם האושפיזין מעמידים יין בשלחן הטהור, בקבוקים קטנים של ווישנאק או יין. ה. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "וביום אושפיזא שלו עשה משתה להאורחים...". ידוע בין החסידים על מאורע בקארלין בחצה"ק מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שם הוגשה תלונה למשטרה ביום הושענא רבא על ידי נגידה ממשפחת לוריא המתנגדת שדרה בשכנות ל'בתים הקדושים' על הפרעת המנוחה במשך ימים ולילות החג, ע"י חסידי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ששרו ושמחו בשמחת בית השואבה, והגדילו לעשות בליל האושפיזין של אהרן קדוש ה'...". (קובץ באו"י גל' כ"א עמ' קמה). ונשאר המנהג בחצה"ק בקארלין: "ליל חמישי אושפיזא של אהרן זמרו בקדיש של ערבית יהא שלמא רבא וכי ושמחו בשמחת בית השואבה זמן רב ואחר כך סעודה גדולה, כך המנהג בכל שנה". כן מובא ברשימות אלו בסעודת יו"ט בבוקר, אושפיזא דאברהם, מרן הרא"א זיע"א: "...אח"כ הביאו קוגלען כנהוג בכל ש"ק ועוד אחד נוסף על המנין בשביל האושפיזא...". ו. החסיד ר' צבי פעטשעניק ז"ל מתאר בזכרונותיו: "סוכות הייבט זיך אן די אושפיזין, אברהם יצחק יעקב משה אהרן יוסף ודוד, און ווער ס'איז גיווען פון די נעמען איז גיווען א גרויסע שמחה, דעם רבינס קינדער זענען גיווען ר' יעקב ר' משה ר' אהרן זצ"ל, די טעג פון זייערע אושפיזין איז גיווען זייער פרייליך...". ברשימות האורח בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "ביום טוב לאחר התפילה מקדשים על היין והולכים אל הרבנית הזקנה, הרבי הרבנית ובניהם, כי החתן הרב אברהם יעקב הוא אושפיזין שלו היום...". ז. ברשימות האורח בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "בכל יום מוכרחים לערוך שלחן הטהור, בכל יום נותנים סעודה, בכל חול המועד. בחורי הישיבה ועוד אורחים מגיעים כרגיל, וכן בעלי בתים שהוא יום אושפיזין שלהם, שרים טיש-ניגון, נותנים איזה מין תבשיל מסויים, מברכים על המזון, רוקדים ובוה סיימו...". ח. מזכרונותיו של הרה"ח ר' שמעיה ראבער ז"ל שמרן זיע"א היה עורך סעודה בכל יום בשעות אחר הצהרים. החסיד ר' דוב פרידמן ז"ל סיפר כשמרן זיע"א ישב בסוכה ור' דוב היה נוכח, סיפרה לו הרבנית שאמש היה אורח בסוכה, והיא לא יודעת מי זה. פנה ר' דוב למרן זיע"א ושאל "אפשר אפשר", וענה לו אדמו"ר "אפשר אפשר". ט. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "ובכל יום בחול המועד היו מנגנים בהסעודה הפזמון הושענא מיום ההוא...". נשמר הניגון שהיה מושר על כך, והביאו הרה"צ רבי דוד בידרמן זצוק"ל, מגדולי תלמידי מרן אדמו"ר זיע"א. הניגון מקובל להיכלו של מרן המגיד ממעזריטש זיע"א. הניגון היה מושר בין חסידי קארלין בארה"ק ובארה"ב. (בדברי אהרן עמ' רל: "ובכל יום מנגנים בסעודה ובשבת אחים הפזמון הושענא מיום ההוא...". וליתא בסבאו"י). י. מרן אדמו"ר זיע"א ייחד הדיבור על כך בהו"ר תש"ח בחצר קדשו בחיפה (כתבי קודש): "על מה שנהגו

לאותו לילה, כגון מי ששמו אברהם ידליק בלילה ראשון, יצחק שנית, וכן על זה הסדר על שמות ז' אושפיזין קדישין...".

(ד) מנהג נודע לעשות סעודה ביום האושפיזין אשר על שמו נקרא. ועובדא הוי בהרה"ק רבי אהרן מבעלזא זיע"א שהזמין את אחד הרבנים

בוה יש לומר על פי דאיתא בכתבי האריז"ל אשר כל שם שקורין לאדם יש לו שייכות לזה האיש בפנימיות שרשו...". ובמנהגי בית אל יכב"ץ (אות צא) מובא מנהג המקובלים מיסודו של הגה"ק רבי שלום שרעבי זצ"ל: "מכבדים היחידים להדליק הנרות בכל לילה, כל אחד בשמו הראוי

- ו. בברהמ"ז אומרים של 'הרחמן': הוא יקים לנו וכו', הוא יזכנו וכו', הוא יפרוס וכו'.".
- ז. אין מברכים 'לישב בסוכה' (ה) בהבדלה³³.
- ח. בלילי חול המועד בתפילת ערבית של שמחת בית השואבה נוהגים החסידים בארה"ק לנגן לפני 'תתקבל' בניגון הידוע³⁴. אחר הקדיש אומרים בארה"ק מזמור 'לדוד שמחתי'³⁵.
- ט. אחר תפילת ערבית היו עורכים בבית הכנסת סדר שמחת בית (ו) השואבה, מלבד במוצאי שבת וליל הושענא רבא³⁶.
- י. קודם שמחת בית השואבה היו רבוה"ק מחלקים בבית הכנסת פתיתי לעקח קטנים וכוסות קטנות של יי"ש³⁷ בעמידה³⁸ ולאחר מכן מנגנים המשוררים 'זיאתיו'³⁹.

לומר "ההושענות" אמר: דאס זינגען די הושענא'ס סוכות איז ניט קיין סטולינער מנהג!...". יא. בספה"ק בית אהרן (לשבת שובה): "ולוהו אנו אומרים בסוכות בברהמ"ז ג' הרחמן. הרחמן הוא יקים לנו סוכת דוד הנופלת. הרחמן הוא יזכנו לישב בסוכה של לוי'תן. הרחמן הוא יפרוס עלינו סוכת שלום...". בדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רח): "בחג הסוכות בברכת המזון אנו אומרים ג' הרחמן: הרחמן הוא יקים לנו סוכת דוד הנופלת, הרחמן הוא יזכנו לישב בסוכה של לוי'תן, הרחמן הוא יפרוס עלינו סוכת שלום". וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל. יב. דברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רח). וכ"ה במנהגי סדור בית אהרן וישראל. יג. בדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רח): "גם מארש בתתקבל". וכך הוא במסורת מאת הרב החסיד ר' אפרים סופר ז"ל (הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל, וראה לעיל בפרק כב ציון כח). וכ"ה במנהגי סדור בית אהרן וישראל: "בירושלים נוהגין לנגן אחר תתקבל במעריב בלילי חוה"מ סוכות שעושין בהם סדר שמחת בית השואבה, בניגון המיוחד". יד. דברי אהרן עמ' רל: בשמונת ימי החג - בא"י - אומרים במעריב שיר למעלות לדוד שמחתי לפני עלינו. סדור בית אהרן וישראל. טו. במנהגי הק' בסדור בית אהרן: "ובכל לילה מחול המועד מלבד מוצאי שבת קודש ומלבד הושענא רבא היו עושים שמחת בית השואבה...". בדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רח): "כך בכל לילה חוץ ממוצאי שבת קודש וליל הושענא רבא...". וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל. טז. במנהגי הק' בסדור בית אהרן: "ובחול המועד כאשר נכנס לשמחת בית השואבה לבית הכנסת התפלל מעריב והיה מחלק להעולם מיני מתיקה לעקאך. והמשוררים נגנו...". וברשימות זקני החסידים בקארלין: "שמחת בית השואבה בבית הכנסת, וכך הסדר, רבינו י"ג טיילט דעם עולם קליינער שטיקלאך לקאח, מען זאל קאנען עסן חוץ לסוכה...". בדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רח): ומחלקים מיני מתיקה וי"ש - בבית הכנסת, פחות מכשיעור...". ברשימת האורח בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "רק בלילה, בכל לילה, מתכנסים מכל העיר אל השולכל לערוך שמחת בית השואבה, וזה מתקיים על ידי שמחלקים לכולם זיתים קליינע לעקאכלאך, וחצאי כוסיות של י"ש...". (בכתבי רבי מאיר ברנשטיין ז"ל מובא הסיפור על מרן אדמו"ר בליל שמחת בית השואבה עם חסיד אחד שראה אותו ברחוב, ומה שהיה בעת חלוקת העקאח).. יז. בחג הסוכות תשי"ח בחיפה חילק מרן אדמו"ר זיע"א פתיתי מזונות (קטנים מאד) כשעמד על יד העמוד ולא ישב, ואמר: היינט טיילן מיר שטייענדיג, כדי סזאל זיין א היכר מיזאל ניט זאגן אז מיזעצט זיך אוועק און מייעסט חוץ לסוכה. (כתבי קודש). יח. ראה לעיל ממנהגי הק' בסדור בית אהרן שהמשוררים נגנו אחר חלוקת

בסוכה, וכ"ה מנהג ליובאוויטש ועוד צדיקים. מאידך יהיו שנהגו והורו שאין צריך לברך בעת ההבדלה, ובלוח א"י להגרי"מ טוקזינסקי זצ"ל כתב שיש שאין מברכין לישב בסוכה על שתיית הבדלה לפי שאינה קביעות אלא אוכלים אח"כ מזונות ומברכים לישב בסוכה ומכוונים גם על השינה וישיבת סוכה בלילה.

לסעודת אושפיזין של אהרן כהנא. ואמר הרה"ק זיע"א: "עס איז א מנהג ישראל אז אין א טאג וואס איינער האט א אושפיזא, צו געבן א סעודה לכבוד די אושפיזא...". (ביתו נאווה קודש עמ' שכ). (ה) נחלקו האחרונים האם לברך 'לישב בסוכה' בסיום ההבדלה. יש שנקטו לברך כי ההבדלה היא כסעודת קבע שיש לברך לפנייה על הישיבה

יא. אומרים פרק שיר השירים לפי הסדר ו'שיר למעלות אשא עיני'^ט. לאחר מכן [מנגנים מארש ו]מרקדים^ק זכר לשמחת בית השואבה^{כא}.

הלעקה. וכ"ה בדברי אהרן ב'הוספות ושינויים במנהגי קארלין' מחצה"ק בסטאלין ש'בליל ג' מחלקים מקודם לקח וי"ש ומזמרים ויאתיו, שיר למעלות ושיר השירים...". וכ"ה ברשימות זקני החסידים בקארלין: "שמחת בית השואבה בבית הכנסת... אחר כך מזמרים מארש ויאתיו, ואחר כך אומר אדמו"ר שליט"א שיר למעלות אשא עיני וגו', אחר כך קאפיטל אחד בשיר השירים על הסדר, ואחר כך מזמרים שירות ותשבחות...". יט. במנהגי הק' בסדור בית אהרן: "ואחר כך אמר שיר השירים ושיר למעלות אשא עיני כו'...". בדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רכת): "בליל ב' מתחילים לומר שיר השירים, בכל לילה קאפיטל אחד, ואח"כ שיר למעלות אשא עיני...". ברשימות המנהגים של הר"מ סופר ז"ל כתב שאומרים שיר למעלות ואח"כ שיר השירים, וכן גם ברשימות האורח בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"ם זיע"א הי"ד. מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א "בחול המועד סוכות לאחר שגמר שיר השירים כמנהגינו, הגביה את הספר ונענע ואמר: למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך...". (ברכת אהרן עמ' קמג). מרן אדמו"ר הר"ח מסטאלין זיע"א היה עובר לפני התיבה לאמירת סדר שיר השירים ושיר למעלות. כ. במנהגי הק' בסדור בית אהרן: "ורקד יד ביד עם בנו הרה"ק והעולם רקדו סביבם בעגול זמן רב...". ברשימות מחצה"ק בקארלין: "...ואחר כך מזמרים שירות ותשבחות, פעם שעה ושתיים ושלוש, וגם ארבעה ויותר. אלע נאכט איז מען נישט אהיים פריער פון זייגער צוויי אויף דעם נייעם זייגער, דאס הייסט דריי... רבינו י"נ טאנצט אלע נאכט מיטן עולם צוזאמען עס איז דא וואס צו זעהן...". החסיד ר' צבי פעטשעניק ז"ל מחצה"ק בסטאלין מתאר את שמחת בית השואבה בחצר הקודש, האחרונה בימי חייו הק' של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א: "שמחת בית השואבה אין יאהר תרפ"א איז גיווען זייער פרייליך. אין שול זייגען גיווען צוויי חסידים קאליקעס, איינער האט גיהייסן זעליג, און איינער האט גיהייסן אפרים גלייבערמאן פון באלאהוש. ווינטער איז גיווען גרייסע פרעסט האט ער האפ גיפרייכוון די פיס און האט גיקולעט. און זעליג איז גיגאנגען אויף קולעס פון לאנג. איז צו גיגאנגען צו זיי דער רבי צ"ל און האט זיי גיהייסן טאנצן, האבן זיי גיטאנצט אפרים מיט זעליגן ביידע קאליקעס, און דער עולם האט גיזונגען און גיפאטשט מיט די הענט, און דער נאך איז דער עולם גיגאנגען א ריקוד, און דער רבי איז אריין אין ריקוד...". ברשימות מחצה"ק בקארלין: "די לעצטע נאכט פון שמחת בית השואבה איז די שמחה געווען זייער גרויס, גם אנשי ירושלים ולא עצרו במילים, בכל לילה זמרנו זמר חדש וכו', אדמו"ר שליט"א איז געגאנגען אהיים... האט ער געזאגט: עס איז דא א טעם כמוס וואס מען דארף היינטיגן אווענט זיין פרייליך, וכן עשינו, מען האט געארבעט ביז זייגער 4, מען האט געבריינגט א שפילער... רבינו י"נ איז נאך אמאהל אריין געקומען און ער איז געשטאנען ביים טאנצן...". ב'חסידי קארלין בירושלים' (עמ' לז) מובא על הרב החסיד ר' זעליג (טאקער) מפאהוסט: "הרה"ח ר' עזרא זעליג ובניו נפתלי ואברהם, התפללו בבית מדרשינו, והיו רוח החי' בבית מדרשינו שברחוב המיידאן. בשמחת בית השואבה היה אחד מהם נושא את הרה"צ ר' דוד בידרמן על כתפיו, והשני היה מכה על התוף, והשלישי מרקד ומזמר לפניהם ברקידת אחוה...". בדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רכת): "ושרים מארש, ורוקדים לכבוד שמחת בית השואבה...". ובמנהגי סדור בית אהרן וישראל מובא שמנגנון מארש ורקידה אחר שיר השירים ושיר למעלות, ומרבים בשמחה זכר לשמחת בית השואבה. כא. "פעם בחול המועד סוכות נכנס [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] לשמחת בית השואבה, וכבר היה אחר

השירים... ולזמר ולרק זכר לשמחת בית השואבה שהיה במקדש. וכבר נדפס בסידור אור הישר הנדפס מחדש סדר המזמורים ופסוקי שיר השירים...".

(1) במשמרת שלום (קוידנוב) חיבר סימן בן סעיף אחד, "סימן מה, סדר שמחת בית השואבה", בו איתא: מנהג אבותינו הקדושים בלילי החג אחר ערבית לומר מזמורי תהלים ופסוקי שיר

יב. היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מדבר דברי תורה בעת שמחת בית השואבה²².
 יג. סדרים שונים היו אצל רבוה"ק בסדר חלוקת שיר השירים בשמחת בית השואבה²³.
 הראשון מזמן מרן אדמו"ר הזקן זיע"א²⁴, סדר נוסף מחצה"ק בסטאלין²⁵ וסדר אחר מחצה"ק בקארלין²⁶.

המשך מנהגי ירח האיתנים:

הושענא רבא, שמיני עצרת ושמחת תורה – במאמרים הבאים בעזה"י



חצות לילה, פתח ואמר: "קאק מייטע וועריבאטי שטיי ווי דיליאלי", אזא גרויסן אוונט! מ'האט מיר אפילו געזאגט אז איהר זענט געזעצן און גילערינט, האט איהר זיך עפיש אפגילערינט פון דעם לערינען, למה נקרא שמחת בית השואבה ששואבין בה רוח הקודש, ווי קומען מיר אזעלכע פראסטאקעס אין אזעלכע שמועסן פון רוח הקודש, נאר מיר טייטשין רוח הקודש א ווילין פון הייליגן, מיר ווילין זיך הייליגן, ודיבר מזה הרבה, ואחר שיר השירים רקדו עד עלות השחר בשמחה של מצוה אין לשער...". מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד "דיבר פעם הרבה מגדולתו של הרמב"ם, ואמר בשם הרמב"ם, שכל מי שאינו שמח בשמחת בית השואבה, הוא שוטה וגס רוח...". (ברכת אהרן, עמ' קפט). ברשימות מחצה"ק בקארלין: "...ר' אברהם יצחק אמר הענין שאנו כל כך שמחים בשמחת בית השואבה כי כל המצות מחודש תשרי תלוי באמונת חכמים, תקיעת שופר כל הדינים השייכים לתקיעת שופר, יום כיפור גם כן אמרו חז"ל במה לענות אם באכילה או בדבר אחר, גם בהסוכה שיעור הדפנות והסכך וגם האתרוג, מה זה פרי עץ הדר, הכל תלוי באמונת חכמים, ועל ידי האמונה יש לנו לשמוח...". **כב.** דברי התורה כונסו בספה"ק בית אהרן "לשמחת בית השואבה". בדברי התורה של סוכות ושל שמחת בית השואבה מוזכרים פסוקים הנאמרים בשמחת בית השואבה משיר השירים (אני לדודי ועלי תשוקתו, לכה דודי נצא השדה נלינה בכפרים, מי זאת עולה מן המדבר), ומשיר למעלות (אשא עיני אל ההרים, ה' שומרך). **כג.** בסדר בית אהרן וישראל (תדש"מ) נדפס הסדר כדלהלן: ליל א' – עד קול דודי (ב,ח). ליל ב' – עד מי זאת עולה (ג,ו). ליל ג' – עד באתי לגני (סוף פרק ד'). ליל ד' – מסיימים זה דודי וזה רעי בנות ירושלים. **כד.** סדר חלוקת שיר השירים שנהגו חסידי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בבית המדרש העתיק לחסידי קארלין בירושלים ת"ו: ליל ב' – עד קול דודי (ב,ח); ליל ג' – עד מי זאת עולה (ג,ו); ליל ד' עד 'שתו ושכרו דודים' (ה,א); ליל ה' עד 'מה דודך מדודי' (ה,ט). (ע"פ דברי אהרן, הוספות ושינויים במנהגי קארלין, עמ' רלד). אמנם ברשימות המנהגים של הרב החסיד רבי אפרים אהרן פריינקל ז"ל מקיוב נרשם: 'בליל ב' קודם ברה"מ היה מתחיל שיר השירים. בכל לילה קפיטל". **כה.** סדר חלוקת שיר השירים בסטאלין: ליל ב' – שיר השירים' (א,א) עד 'קול דודי' (ב,ח); ליל ג' עד 'וביום שמחת לבו' (סוף פרק ג'); ליל ד' עד 'באתי לגני אחותי כלה' (סוף פרק ד'), ליל ה' – עד 'מה דודך מדודי' (ה,ט) הנאמר בשמיני עצרת. (ברשימות המנהגים של הרב החסיד ר' משה סופר ז"ל, ומשם לדברי אהרן, הוספות ושינויים במנהגי קארלין, עמ' רלד). **כו.** בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד אמרו קאפיטל אחד בכל לילה על הסדר. (דברי אהרן, הוספות ושינויים במנהגי קארלין, עמ' רלה). וראה לעיל בסוף ציון כד.

נספח / פזמוני ושירי שמחת בית השואבה

לילי שמחת בית השואבה לילה יאיר בהם כיום. החסידים היו מתכנסים בצוותא בבית הכנסת שבמקומות מושבותיהם, נוטלים ידיים לסעודת חג לכבוד שמחת בית השואבה, שחים בספורי צדיקים וחסידים, וביני לבני משוררים ומזמרים לכבוד החג ולכבוד האושפיזין.

מקום מיוחד התבצר אצל חסידי קארלין בירושלים לפזמונים שמקורם מבתי מדרשות של ספרדיים. ניגונים חביבים אלו הושרו בחצה"ק מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד על ידי החסידים האורחים מארץ הקודש, כמסופר ברשימות זקני החסידים בקארלין: "וכל לילה זמרנו זמר חדש באופן ערבי, ז"א ראד עלענו יא שאבאב וכו' יבנה יבנה בית המקדש יבנה, כולו האדא משאן צדיק, מלך הרחמן, הללויה, פתחו לי שערי צדק, ואדמו"ר שליט"א יש לו מזה חיות ועונג. בליל ו' אמרנו ארבעה פזמונים כאלו..."

הפזמונים הנאים, הארץ-ישראליים, קנו להם שביתה גם אצל בתי המדרש של חסידי סטאלין באמריקה, אשר רצועה מארץ ישראל נמשכה במקומם, וגם שם הושרו בשמחה ובטוב לבב.

מה נהדר היה המחזה, בסעודת החג או בשמחת בית השואבה שנערכה בבית הכנסת, כאשר זקני החסידים היו שרים פזמונים אלו כשאבוקות של אור בידיהם, וסביב להם שרים ומכרכרים בהתלהבות פרחי החסידים, העונים אחריהם בחדוה ועלאת.

לכל יחסר המזג כונסו כאן פזמונים עתיקים אלו, סודרו באופן נאות עם ניקוד מאיר עיניים, למען יעמדו ימים רבים ויתענגו עליהם שוחרי טעם-זקנים וניחוח-ישישים.

אָדיר פּבּוֹדוּ

יש יש :	שְׁמַחַת זָפְאִים	חֶק נֶתֵן :	אָדיר פּבּוֹדוּ
יש יש :	שְׁמַחַת חֲסִידִים	חֶק נֶתֵן :	בְּרוּךְ פּבּוֹדוּ
חֶק נֶתֵן :	טְהוֹר פּבּוֹדוּ	חֶק נֶתֵן :	גְּדוֹל פּבּוֹדוּ
חֶק נֶתֵן :	יֵשֶׁר פּבּוֹדוּ	חֶק נֶתֵן :	דְּגוּל פּבּוֹדוּ
חֶק נֶתֵן :	כְּפִיר פּבּוֹדוּ	חֶק נֶתֵן :	בְּשֵׁמִים הוֹדוּ.
חֶק נֶתֵן :	לְמוֹד פּבּוֹדוּ	חֶק נֶתֵן :	מְלֵא כָל הָאָרֶץ פּבּוֹדוּ.
חֶק נֶתֵן :	בְּשֵׁמִים הוֹדוּ.	חֶק נֶתֵן :	נִתְנֵנִי בְּמִדְבָּר. הִיָּה לְבִי חֲמֻרְמֵר.
חֶק נֶתֵן :	מְלֵא כָל הָאָרֶץ פּבּוֹדוּ.	חֶק נֶתֵן :	וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר :
חֶק נֶתֵן :	נִתְנֵנִי בְּמִדְבָּר. הִיָּה לְבִי חֲמֻרְמֵר.	יש יש :	שְׁמַחַת אָדִירִים
חֶק נֶתֵן :	וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר :	יש יש :	שְׁמַחַת בְּרוּכִים
יש יש :	שְׁמַחַת טְהוֹרִים	יש יש :	שְׁמַחַת גְּדוֹלִים
יש יש :	שְׁמַחַת יֵשֶׁרִים	יש יש :	שְׁמַחַת דְּגוּלִים
יש יש :	שְׁמַחַת כְּפִירִים	חֶק נֶתֵן :	הַדּוֹר פּבּוֹדוּ
יש יש :	שְׁמַחַת פּבּוֹדִים	חֶק נֶתֵן :	וְחֵיק פּבּוֹדוּ
חֶק נֶתֵן :	מְלֶךְ פּבּוֹדוּ	חֶק נֶתֵן :	זְכָאי פּבּוֹדוּ
חֶק נֶתֵן :	נּוֹרָא פּבּוֹדוּ	חֶק נֶתֵן :	חֲסִיד פּבּוֹדוּ
חֶק נֶתֵן :	סוּמֵן פּבּוֹדוּ	חֶק נֶתֵן :	בְּשֵׁמִים הוֹדוּ.
חֶק נֶתֵן :	עֲנֵנוּ פּבּוֹדוּ	חֶק נֶתֵן :	מְלֵא כָל הָאָרֶץ פּבּוֹדוּ.
חֶק נֶתֵן :	בְּשֵׁמִים הוֹדוּ.	חֶק נֶתֵן :	נִתְנֵנִי בְּמִדְבָּר. הִיָּה לְבִי חֲמֻרְמֵר.
חֶק נֶתֵן :	מְלֵא כָל הָאָרֶץ פּבּוֹדוּ.	חֶק נֶתֵן :	וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר :
חֶק נֶתֵן :	נִתְנֵנִי בְּמִדְבָּר. הִיָּה לְבִי חֲמֻרְמֵר.	יש יש :	שְׁמַחַת הַדּוֹרִים
חֶק נֶתֵן :	וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר :	יש יש :	שְׁמַחַת וְחֵיקִים

יש יש :	שְׁמַחַת צְדִיקִים
יש יש :	שְׁמַחַת קְדוּשִׁים
חֶק נֶתַן :	שׁוֹמֵר כְּבוֹדוֹ
חֶק נֶתַן :	תּוֹמֵךְ כְּבוֹדוֹ
חֶק נֶתַן :	תִּקְיָף כְּבוֹדוֹ
חֶק נֶתַן :	תַּמִּים כְּבוֹדוֹ
חֶק נֶתַן :	בְּשָׂמִים הוֹדוּ.
חֶק נֶתַן :	מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ.
	נִתְנַנֵּי בַמִּדְבָּר. הִיְהִי לְבִי חֲמֻרְמֵר.
	וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר :
יש יש :	שְׁמַחַת רְחוּמִים
יש יש :	שְׁמַחַת שְׁמוּרִים
יש יש :	שְׁמַחַת תִּקְיָפִים
יש יש :	שְׁמַחַת תַּמִּימִים

יש יש :	שְׁמַחַת לְמוֹדִים
יש יש :	שְׁמַחַת מְלָכִים
יש יש :	שְׁמַחַת נוֹרָאִים
יש יש :	שְׁמַחַת סְמוּכִים
חֶק נֶתַן :	פּוֹדֶה כְּבוֹדוֹ
חֶק נֶתַן :	צְדִיק כְּבוֹדוֹ
חֶק נֶתַן :	קְדוֹשׁ כְּבוֹדוֹ
חֶק נֶתַן :	רְחוּם כְּבוֹדוֹ
חֶק נֶתַן :	בְּשָׂמִים הוֹדוּ.
חֶק נֶתַן :	מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ.
	נִתְנַנֵּי בַמִּדְבָּר. הִיְהִי לְבִי חֲמֻרְמֵר.
	וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר :
יש יש :	שְׁמַחַת עֲנוּיִם
יש יש :	שְׁמַחַת פְּדוּיִים

הַאֲדִיר בַּמְרוֹמִים

הַטְּהוֹר בַּמְרוֹמִים. טְהוֹרִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 טְהוֹר הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 הַיְחִיד בַּמְרוֹמִים. יַחֲדִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 יְחִיד הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 הַכַּבִּיר בַּמְרוֹמִים. כַּבִּירִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 כַּבִּיר הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 הַלְמוּד בַּמְרוֹמִים. לְמוֹדִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 לְמוֹד הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 עַל זֹאת אֲנוּ מַחֲפִים. עַל זֹאת אֲנוּ מִצְפִּים.
 שִׁיבָא מְשִׁיחַ צְדָקְנוּ. יְבֹא וַיִּגְאֲלֵנוּ :

הַמְּלֶךְ בַּמְרוֹמִים. מְלָכִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 מְלֶךְ הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 הַנוֹרָא בַּמְרוֹמִים. נוֹרָאִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 נוֹרָא הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 הַסְּגִיב בַּמְרוֹמִים. סְגִיבִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 סְגִיב הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 הָעֲנוּ בַמְרוֹמִים. עֲנוּיִם עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 עֲנוּ הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 עַל זֹאת אֲנוּ מַחֲפִים. עַל זֹאת אֲנוּ מִצְפִּים.
 שִׁיבָא מְשִׁיחַ צְדָקְנוּ. יְבֹא וַיִּגְאֲלֵנוּ :

הַאֲדִיר בַּמְרוֹמִים. אֲדִירִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 אֲדִיר הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 הַבְּרוּף בַּמְרוֹמִים. בְּרוּכִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 בְּרוּף הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 הַגְּדוֹל בַּמְרוֹמִים. גְּדוֹלִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 גְּדוֹל הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 הַדְּגוּל בַּמְרוֹמִים. דְּגוּלִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 דְּגוּל הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 עַל זֹאת אֲנוּ מַחֲפִים. עַל זֹאת אֲנוּ מִצְפִּים.
 שִׁיבָא מְשִׁיחַ צְדָקְנוּ. יְבֹא וַיִּגְאֲלֵנוּ :

הַהֲדוּר בַּמְרוֹמִים. הֲדוּרִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 הֲדוּר הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 הַחֲתִיק בַּמְרוֹמִים. וְחִיקִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 חֲתִיק הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 הַזִּכָּאי בַמְרוֹמִים. זִכָּאִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 זִכָּאי הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 הַחֲסִיד בַּמְרוֹמִים. חֲסִידִים עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל.
 חֲסִיד הוּא יִבְנֶה בֵּיתוֹ. בֵּיתוֹ יִבְנֶה :
 עַל זֹאת אֲנוּ מַחֲפִים. עַל זֹאת אֲנוּ מִצְפִּים.
 שִׁיבָא מְשִׁיחַ צְדָקְנוּ. יְבֹא וַיִּגְאֲלֵנוּ :

אֲדִיר כְּבוֹדוֹ. מוֹפִיעַ בְּשִׁירֵי זִמְרַת הַשְּׁלֹם. הוֹשֵׁר בַּבְּגָד וְאֶצֶל עֲדוֹת הַמִּזְרַח בִּירוּשָׁלַיִם. יֵשׁ שְׁשֵׁרוּ בַפּוֹמֹן "חַג נֶתַן" עַל מִשְׁקַל "חֶק נֶתַן". וּבַפּוֹמֹן: נִתְנַנֵּי בַמִּדְבָּר. הִיְהִי לְבִי חֲמֻרְמֵר. וְשִׁמְעָתִי קוֹל צְפָרַיִם. קוֹרְאִים זֶה אֵל זֶה וְאוֹמְרִים. הַאֲדִיר בַּמְרוֹמִים. נִיגוֹן עֲתִיק שֶׁמְקוּרוֹ בֵּין הַחֲסִידִים הַקְּדוּמוֹנִים בְּעִיּה"ק צֶפֶת ת"ו. הֵרֵב הַחֲסִיד ר' פִּיבֵל אוֹיֵרֶבךְ ז"ל לַמְּדוֹ לַפְּרָחֵי הַחֲסִידִים כְּשֶׁהִגִּיעוּ לַחֲצֵר הַקְּדוֹשׁ בַּחִפְּהָ אֶצֶל מֶרֶן אֲדָמוֹר זִיע"א, וְהִיא לִנְחַת רְחוּם הַק'.

חלי אחלי - יבנה בית היכלי

כביר אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 למוד אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלו נא פני אל. במיטב הגיון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 אולי יחוס אולי ירחם עם עני ואביון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 ציון משפן כבודך. חי חי יודוך
 ציון משפן כבודך. חי חי יודוך
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 מלך אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 נורא אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 סגיב אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 עזוז אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 טוב להודות לה. ולזמר לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 גם בני אדם. גם בני איש. יחד עשיר ואביון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 ציון משפן כבודך. חי חי יודוך
 ציון משפן כבודך. חי חי יודוך
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 פודה אתה את ציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 צדיק אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 קדוש אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 רחום אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 ישמיענו סלחתי יושב בסתר עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי

אדיר אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 ברוך אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 גדול אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 דגול אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 ישמיענו סלחתי יושב בסתר עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 בימין ישע להושע עם עני ואביון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 ציון משפן כבודך. חי חי יודוך
 ציון משפן כבודך. חי חי יודוך
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 הדור אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 ותיק אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 זכאי אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חסיד אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 גם בני אדם גם בני איש. יחד עשיר ואביון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 מקימי מעפר דל. מאשפת ירים אביון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 ציון משפן כבודך. חי חי יודוך
 ציון משפן כבודך. חי חי יודוך
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 טהור אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 יחיד אתה בציון נודה לשמך עליון
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלי אחלי יבנה בית היכלי
 חלי אחלי יבנה בית היכלי

חלי אחלי. ניגון עתיק בתנועה ייחודית. זקני החסידים היו שרים: יבנה בית אלאראלי.

תְּקִיף אֶתָּה בְּצִיּוֹן נֹדֵדָה לְשִׁמְךָ עֲלִיּוֹן

חלי אחלי יבנה בית היכלי

תָּמִים אֶתָּה בְּצִיּוֹן נֹדֵדָה לְשִׁמְךָ עֲלִיּוֹן

חלי אחלי יבנה בית היכלי

אוּלֵי יְחוּס אוּלֵי יִרְחַם עִם עֲנִי וְאֶבְיּוֹן

חלי אחלי יבנה בית היכלי

טוֹב לְהוֹדוֹת לַה'. וּלְזַמֵּר לְשִׁמְךָ עֲלִיּוֹן

חלי אחלי יבנה בית היכלי

צִיּוֹן מִשְׁכַּן כְּבוֹדְךָ. חֵי חֵי יוֹדוּךָ

צִיּוֹן מִשְׁכַּן כְּבוֹדְךָ. חֵי חֵי יוֹדוּךָ

חֲלֵי אֲחֻלֵי יִבְנֶה בַּיִת הַיְכָלִי

חלי אחלי יבנה בית היכלי

מְקִימֵי מַעְפָּר דָּל. מֵאֲשַׁפֵּת יָרִים אֶבְיּוֹן

חלי אחלי יבנה בית היכלי

צִיּוֹן מִשְׁכַּן כְּבוֹדְךָ. חֵי חֵי יוֹדוּךָ.

צִיּוֹן מִשְׁכַּן כְּבוֹדְךָ. חֵי חֵי יוֹדוּךָ

חֲלֵי אֲחֻלֵי יִבְנֶה בַּיִת הַיְכָלִי

חלי אחלי יבנה בית היכלי

שׁוֹמֵר אֶתָּה אֶת צִיּוֹן נֹדֵדָה לְשִׁמְךָ עֲלִיּוֹן

חלי אחלי יבנה בית היכלי

תּוֹמֵךְ אֶתָּה בְּצִיּוֹן נֹדֵדָה לְשִׁמְךָ עֲלִיּוֹן

חלי אחלי יבנה בית היכלי

חֲלֵי אֲחֻלֵי יִבְנֶה בַּיִת הַיְכָלִי

חלי אחלי יבנה בית היכלי

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. בַּיִת הַמְּקֻדָּשׁ. יְבֻנֶה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. לִינֵת הַצֶּדֶק יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. בַּיִת הַמְּקֻדָּשׁ. יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. מְכוֹן לְשִׁבְתְּךָ יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. נוֹה שְׂאֲנָן יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. סֶכֶת שְׁלֹם יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. עֲלִיַת שְׁבָטִים יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. בַּיִת הַמְּקֻדָּשׁ. יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. פֶּנֶת יִקְרַת יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. צִיּוֹן הַמְּצִינֵת יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. קִדְשׁ הַקִּדְשִׁים יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. רְצוֹף אֶהְבֶּה יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. שְׂכִינֵת כְּבוֹדְךָ יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. תֵּל תְּלִפְיּוֹת יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. אֶבֶן שְׂתִיָּה יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. בַּיִת הַבְּחִירָה יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. גֹּרֶן אֲרָנָן יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. דְּבִיר הַמוֹצָאֵעַ יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. בַּיִת הַמְּקֻדָּשׁ. יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. הַר הַמּוֹרִיָּה יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. וְהָר יִרְאֶה יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. זְבוּל תְּפָאֲרֶתְךָ יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. חֲנֵה דוֹד יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. בַּיִת הַמְּקֻדָּשׁ. יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. טוֹב הַלְּבָנוֹן יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. יָפֵה נוֹף מְשׁוֹשׁ כָּל הָאָרֶץ יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יְבֻנֶה יְבֻנֶה. כְּלִילַת יוֹפֵי יְבֻנֶה.

יבנה יבנה. בית המקדש. יבנה.

יבנה יבנה. מושר בתנועה הרומה לישמחו נא, המובא בהמשך.

מצמיח ישועתי

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

ביתו יבנה:	מלך הוא יבנה ביתו.	ביתו יבנה:	אדיר הוא יבנה ביתו.
ביתו יבנה:	נורא הוא יבנה ביתו.	ביתו יבנה:	ברוך הוא יבנה ביתו.
ביתו יבנה:	סומך הוא יבנה ביתו.	ביתו יבנה:	גדול הוא יבנה ביתו.
ביתו יבנה:	עוזר הוא יבנה ביתו.	ביתו יבנה:	דגול הוא יבנה ביתו.

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

ביתו יבנה:	פודה הוא יבנה ביתו.	ביתו יבנה:	קדור הוא יבנה ביתו.
ביתו יבנה:	צדיק הוא יבנה ביתו.	ביתו יבנה:	ותיק הוא יבנה ביתו.
ביתו יבנה:	קדוש הוא יבנה ביתו.	ביתו יבנה:	זכאי הוא יבנה ביתו.
ביתו יבנה:	רחמן הוא יבנה ביתו.	ביתו יבנה:	חנון הוא יבנה ביתו.

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

ביתו יבנה:	שדי הוא יבנה ביתו.	ביתו יבנה:	טהור הוא יבנה ביתו.
ביתו יבנה:	תמים הוא יבנה ביתו.	ביתו יבנה:	ישר הוא יבנה ביתו.
ביתו יבנה:	תומך הוא יבנה ביתו.	ביתו יבנה:	כביר הוא יבנה ביתו.
ביתו יבנה:		ביתו יבנה:	לעד הוא יבנה ביתו.

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

מצמיח ישועתי. מצמיח ישועה:

נהלל נודה ונהלל

נהלל נודה ונהלל:	הדור שמו. נודה ונהלל:	נהלל נודה ונהלל:	אדיר שמו. נודה ונהלל:
נהלל נודה ונהלל:	ותיק שמו. נודה ונהלל:	נהלל נודה ונהלל:	ברוך שמו. נודה ונהלל:
נהלל נודה ונהלל:	זכאי שמו. נודה ונהלל:	נהלל נודה ונהלל:	גדול שמו. נודה ונהלל:
נהלל נודה ונהלל:	חסיד שמו. נודה ונהלל:	נהלל נודה ונהלל:	דגול שמו. נודה ונהלל:

נהלל נודה ונהלל. נהלל נודה ונהלל

נהלל נודה ונהלל. נהלל נודה ונהלל

מצמיח ישועתי. ניגון זה, כעוד ניגונים מאסופה זו, הביא הרב החסיד ר' מאטיע סופר ז"ל, מבתי מדרשות של ספרדיים בעיר קדשנו. הרה"ח ר' משה אהרן הלוי הורביץ ז"ל היה מפליא את שירתו של ר' מאטיע כשהיה שר ניגון זה, בהשתפכות הנפש אשר אין בדומה לו. תנועת הניגון כעין 'ליהודים היתה אורה' שהושר בסטאלין בפורים.

ספונות

הרב יוסף נחמי' הכהן קוואדראט

ובונן לחקר אבותם - מאמר ה'

בירור ביחוסם של הג"ר שמעון וואלף אויערבאך אבד"ק פראג
והגאון הנודע בשם הויבער רבי ר' ליב להגאון מהרש"ל

יחוסו של הגאון המפורסם מוהר"ר ארי' אבד"ק קראקא,
הנודע בשם "הויבער רבי ר' ליב"

לאחרונה מובא בספרי היחס, שהג"ר ארי' אבד"ק קראקא, הנודע בשם 'הויבער רבי ר' ליב', או בכינוי ובתואר: 'ר' ליב הגדול', היה גם הוא בעצמו¹ נכד מהרש"ל. ויחוסו אליו אמור להיות ע"י הר"ר בינוש מפוזנא, המכונה 'ר' בינוש ר' מענדל'ס' - אבי אביו הג"ר זכרי' מענדל קלויזנער - שהיה חתן הר"ר דוד טעביל מווינא, שהיה חתנו של מהרש"ל. אולם כפי שנראה אין הדברים כן.

ראשית נפרוש כשמלה את מה שידוע לנו ממקורות מוסמכים, ואחרי כן, נראה להשלים החוליות החסירות ולהסיר את אלו שאינם מאבותיו של הג"ר ליב הגדול.

בחקירה זו עלינו להתבונן בזהותם ובתולדותם של אישים אלו:

א. הג"ר בנימין בינוש מפוזנא. / ב. הג"ר דוד טעביל אויערבאך מפוזנא. / ג. הר"ר דוד טעביל אויערבאך מווינא. / ד. הג"ר שמעון וואלף אויערבאך אבד"ק פראג. / ה. הג"ר זאב וואלף ר"מ לובלין. / ו. הגאון מהרש"ל.

הג"ר בנימין בינוש מפוזנא; הוא אבי אביו של הג"ר ליב הגדול, דבר זה יוצא מפורש מכמה מקומות, ונציין מקור עתיק שנתגלה רק לאחרונה, ופורסם ע"י כ"ק אדמו"ר מראדזין שליט"א בישורון קו' י"ג עמוד תשכ"ב: "הרב מו"ה זכרי' מענדל בן ר' בנימין ר' מענדל'ס מפוזנא אביהם של הרבנים ה"ה מו"ה אריה ליב אב"ד ור"מ דקראקא ומוה"ר הירש אב"ד לבוב וק"ק לובלין".

הג"ר דוד טעביל אויערבאך מפוזנא; בשנת שנ"ה לפ"ק הסכים ועד ארבע הארצות שק"ק פוזנא ישלחו שני דיינים לועד קודש דיריד גראמניץ ואחד מהם היה הג"ר טעביל, ההסכמה הודפסה במאסף האסיף (ווארשא תרמ"ו) עמוד 451: "אודות הדיינות לא נשתנו רק שבני פוזנין רשאים לשלוח לכאן אחד מב' הדיינים שנבררו משנה שעברה... או אחד מב' הדיינים שהיו מקדמת דנא או מוהר"ר טבל או מוהר"ר שמואל".

1 וזאת, מלבד היות זוגתו הרבנית אף היא נכדת מהרש"ל, והדברים ארוכים, ולא נתמקד בשלב זה בפירוט יחוס זוגתו

הר"ר דוד טעביל אויערבאך מווינא; מוזכר במימרא-בוך דק"ק ווינא: ² "יזכור אלקים את נשמת ר' דוד טעביל בר שמעון אויערבאך, ואת בנו ר' נפתלי בר דוד".

הג"ר שמעון וואלף אויערבאך אבד"ק פראג; לא נאריך אודותיו כאן, רק זאת נציין, שהוא היה אב"ד בכמה ק"ק, ומהם בק"ק לובלין ופוזנא, ובסוף ימיו היה אב"ד בק"ק פראג, ושם מנו"כ, על מצבתו חרותים מקומות כהונתו הרבים ³. שם אביו היה ר' דוד טעביל, כפי שיוצא הן מחתימותיו על כמה ספרים, והן ממה שחרות על מצבתו.

הג"ר זאב וואלף ר"מ לובלין; הוא מוזכר במג"י שכתב הג"ר שלמה יצחק היילפרין. חלק היחוס נדפס בקובץ שלומי אמוני ישראל (אודיסא תר"ס) חוברת שני': "הרב אא"ז הגאון מוהר"ר זאב וואלף אב"ד דק"ק אליק, הוא בנו של הגאון המפורסם הגדול מו"ה זאב וואלף שהיה ר"מ בק' לובלין, חתן הגאון מופת הדור בקי ככל התלמוד רבינו שלמה לוריא הנקרא רש"ל ז"ל ⁴. ושמעתי מאדוני אבי מ"ו הגאון ז"ל שבאותו זמן שהי' מהרז"ו ר"מ בק' לובלין הי' אב"ד מהר"ם מלובלין ז"ל דוד אמי הרבנית ז"ל, ומעשה המאורע בימיו מחמת הישיבה שלהם נרשם בדפים הקודמין". הסיפור לא הודפס שם, אולם הרב מסעראצק הדפיס סיפור זה, כפי שנראה להלן.

הגאון מהרש"ל; נודע בשערים שמו ותולדותיו לתהילה, ודבר שפתים בזה אך למחסור.



מה שעשו חוקרי היחסין בדורות עבר, הוא שהרכיבו ששת דמויות אלו, ועשאו למשפחה אחת.

ראשית, הרכיבו את הג"ר טעביל מווינא ואת הג"ר טעביל מפוזנא, והיו לאיש אחד, ומנו את הר"ר טעביל מפוזנא, שנפטר בווינא.

ואף גם זאת, הרכיבו את הג"ר שמעון וואלף ב"ר דוד טעביל אויערבאך שהיה האב"ד דק"ק לובלין ואת הג"ר זאב וואלף שהיה רק ר"מ בלובלין, ושם משפחת אבותיו לא נודע לנו, ועשאו לאחד, ומעתה קרי: הג"ר שמעון זאב וואלף אבד"ק ור"מ דק"ק לובלין. השלב הבא כבר נעשה מאלינו כמובן, ומעתה הג"ר שמעון וואלף אויערבאך זכה ונעשה לחתנו של המהרש"ל.

כמו כן, במקום אחר נכתב שהג"ר בינוש מפוזנא היה חתנו של הג"ר טעביל מפוזנא. אולם לא הסתפקו בזה, במקום אחד מצאו שהג"ר טעביל היה חתן המהרש"ל, וקבלו וסברו, ושינו את דעתם בעקבות כך, ומעתה, הג"ר שמעון וואלף לא היה הוא עצמו חתנו של המהרש"ל, אלא נכדו היה, בן בתו של המהרש"ל על ידי חתנו הג"ר טעביל.

והנה התוצאה:

הג"ר בינוש מפוזנא - אבי אביו של הג"ר ליב הגדול - היה חתן הג"ר דוד טעביל אויערבאך מפוזנא ומווינא - חתנו של המהרש"ל!

עתה נראה איך נעשה דבר זה.

2 נדפס בס' היובל 'ברכת אברהם' (פפד"מ תרס"ג).

3 גל עד (פראג תרט"ז) מס' 149.

4 מוזכר גם בעוד שתי מגילות יחסין ממשפחת היילפרין הנו"ל, האחד בראש ס' מנחם משיב נפש (לבוב תר"ס) אות ז', והשני במג"י יפה ענף (ירושלים תשל"ט) עמוד 10, ושם נזכר בתור הרב מו"ה זאב אבד"ק פוזנא, יתכן שחתנו של מהרש"ל ר"מ בלובלין היה גם אב"ד בק"ק פוזנא, אולם אינו בהכרח שהמדובר בהג"ר שמעון וואלף אבד"ק לובלין ופוזנא, בפרט שגם שם הובא שמו "זאב וואלף", ולא שמעון וואלף, ע"י להלן בדבריניו.

הג"ר שמעון וואלף אויערבאך חתן מהרש"ל

בשנת תרנ"ה, הדפיס הר"ר יוסף כהן צדק ס' ושמו שם ושארית (קראקא תרנ"ה), הספר הוא מקור לסדרי יוחסין רבים מפורסמים, שמקורם "הראשון" הוא שם. בסוף הספר יש טבלה של משפחת לוריא, ואצל צאצאי המהרש"ל, פורט בת אחת, והיא: "אשת הג"מ שמעון וואלף אבד"ק פראג".

אלא שלא מצאנו מקור קדום לדבר זה, הגם שמצאנו שזכרו של הג"ר שמעון וואלף נמצא בכמה וכמה מקומות קדומים, האחד הוא מגילת יוחסין מנכדו הג"ר צבי הירש אויערבאך מווירמייזא, אשר מתחיל את מגילת יחוס משפחתו המפורסמת⁵: "ראש משפחתנו היה הרב מו"ה דוד טעבלי אויערבך, היה מנכדי עיר ווינא בשנת של"ה... ובנו השני הגאון מו"ה שמעון וואלף א"ב (אויערבאך) היה אב"ד בק"ק שבפולין כמו טורבין, לובמלא, לובלין פרעמסלא, ופוזנא... מעיר הזאת נתקבל לווינא מקום רבנות של בעל תוספות יום טוב אשר נקרא שנת שפ"ח לפראג, וכאשר העבירו לתי"ט ע"י מלשינות מכסאו לתקופת השנה ההיא הושיבו לר' שמעון וואלף תחתיו בפראג, והיה אב"ד על כל מדינת פיהם עד יום מותו". הרב הנ"ל מרבה לפרט פירוט צאצאיו, וכמובן אינו יודע שזקינו הג"ר שמעון וואלף היה חתנו של המהרש"ל.

כמובן, ריכ"ץ חידש דבר חדש, ומאז נתקבל דבר זה כדבר פשוט בלי עוררין, והועתק בכמה מקומות, האחד הוא בס' כרם שלמה - תולדות מהרש"ל (דראהביטש תרנ"ז); הגרי"ל מסעראצק במאמרו 'תולדות מהר"ם מלובלין' בהגורן כרך א', (בארדיטשוב תרנ"ח), עמוד 40; לקורות היהודים בלובלין (לובלין תר"ס) עמוד 23, בערך הג"ר שמעון וואלף אויערבאך. בשנת תרס"א הגדיל ריכ"ץ וכתב מאמר בשם אכסניות של תורה במכ"ע 'היהודי' בלונדון, ושם כותב בין הדברים: "כ"ן חזיתי במגלות רבות למטה לוריא להתיחש: שאחד מחתני מהרש"ל לוקחי בנותיו היה שמו ר' שמעון וואלף ב"ר דוד טעבלי אבד"ק פראג (שם ושארית 70). - ולנו לא נשאר אלא לתמוה "חזיתי במגלות רבות"? הספר שם ושארית, הוא מה שכתב הוא בעצמו, ושאר המקורות העתיקו ממנו?!

הרב מסעראצק במאמרו הנ"ל מעתיק את הסיפור שזכר במג"י של הגרש"י היילפרין, ומוסיף הוספות אלו בסוגרים מרובעות בתור "תיקון": "סיפר לי אדוני אבי הגאון האדיר. בהיות אא"ז הגאון מו"ה [שמעון] זאב וואלף [אויערבאך] ר"מ אחר חתנו המהרש"ל... אמור מעתה: הג"ר זאב וואלף ר"מ לובלין, הוא הג"ר שמעון וואלף אויערבאך אבד"ק לובלין, וממילא נעשה זה האחרון חתנו של המהרש"ל".

הג"ר שמעון וואלף אויערבאך בן בתו של מהרש"ל

אולם, עברו כמה שנים, והנה נתגלה מהפנקס דק"ק פוזנא שהג"ר שמעון וואלף אויערבאך שהיה גם אב"ד בק"ק פוזנא, היה חתנו של איש אחר, כפי שמציין דבר זה הר"ר מרדכי וויץ הי"ד מקאליש במאמרו "תולדות גדולי ישראל" לתולדות הג"ר שמעון וואלף אויערבאך, במכתב עת 'דרכנו' משנת תרצ"ו, גליון ס"ז, עמוד י"ג, כותב על הג"ר שמעון וואלף: "בהיותו עוד צעיר לימים השיאוהו אשה משכלת, מרת רוזא בת אחד הקצינים מו"ה יוסף מפוזנא, ובספר הזכרונות שמה (ח"ג צד קט"ז) נזכרת בתוארי כבוד "הגבירה והצפירה הרבנית", אות שהיתה רבת השכל וצנועה".

5 נדפס לאחרונה בס' שומרי משמרת הקודש (פעלדהיים תש"ע) עמוד 24. אגב יש לציין שידי זרים מעלו במגילת יוחסין זו, וא"א להבחין, מה מקורו טהור, ומה נתוסף אח"כ.

דבר זה מטיל דופי בדברי ריכ"ץ הנ"ל, שהג"ר שמעון וואלף חתנו של מהרש"ל. לכן בחר לכתוב עליו שהיה בן בתו של מהרש"ל: "הרב רבי שמעון המכונה וואלף נולד בתחלת המאה הרביעית בעיר פוזנא הבירה... לאביו הרה"ג ר' דוד טעביל דיין מצוין שמה ממשפחת "אויערבאך" היא משפחה עתיקה ומיוחסת רמה ונשאה, ולאמו בת רב האי גאון אמתי מרנא ורבנא שלמה לוריא (מהרש"ל)".

ומעיר עלה מתחת לקו: "אחד מנכדי ר' וואלף הוא הג"מ שלמה יצחק היילפרין אבד"ק ברטשין, טרניפול, קרסטשוב, ובאר החי עוד בסוף המאה הה' וראשית המאה הו', היה גאון תלמודי, וגם חוקר קדמוניות, וכתב השתלשלות יחוסו וקורות חיי אבותיו (נדפס בשלומי אמוני ישראל אדעסי ח"ב), כתב, שזקנו ר' וואלף הי' חתן מהרש"ל. אך ידידי הרה"ג מו"ה חיים בעריש גדול⁶ מו"ץ במונקאטש, כתב לי דעתו שהר"ר טעביל מו"ץ חתן המהרש"ל ונפטר י"ז כסלו שכ"ז (הלולא דצדיקא) הוא אביו של ר' וואלף. וא"כ איפוא ר' וואלף לא היה חתן המהרש"ל⁷ רק נכדו בן בתו."

דבר זה היה ברור להרב ווייץ, שהג"ר שמעון וואלף אויערבאך לא היה חתנו של מהרש"ל כי אם של הקצין ר' יוסף. ואם תמצא לומר, הרי בדברי הגרש"י היילפרין - שחי במחצית הראשונה של המאה הששית - הכותב בפירושו שזקינו ר' וואלף היה חתן מהרש"ל, על כרחך שטעות הוא, ויש לקבל דברי חוקר היוחסין הג"ר חיים דוב גראס אבד"ק פעטריווא ומו"ץ במונקאטש - שחי בסוף המאה השביעית - ש'אביו של הג"ר שמעון וואלף, הי' הג"ר דוד טעביל 'הוא' שהיה חתן מהרש"ל.

ומנין לו דבר זה? מס' הלולא דצדיקא (לבוב תרפ"ט), מפרי עטו של הג"ר ראובן מרגליות, ובתוכו רשימות של ימי הלולא דצדיקא, כאשר יעיד שם הספר, ואכן בחודש כסלו, כתוב לאמר: "י"ז, הג"מ דוד טבלי מווינא חתן המהרש"ל, שכ"ז".

אמור מעתה: הג"ר שמעון זאב וואלף אויערבאך אבד"ק ור"מ לובלין, היה חתנו של הקצין ר' יוסף, ואביו הג"ר דוד טעביל הוא שהיה חתנו של מהרש"ל.

עת פטירת הר"ר דוד טעביל אויערבאך מווינא

ברם, להרב ווייץ היה עדיין קושי, כפי שמעיר: "אך זאת נראה לי ברור, שר' טעביל אביו הנ"ל לא נפטר שנת שכ"ז רק שנ"ז, כי בשנת שנ"ו עדיין חי הנה כדלקמן, ודאי על מצבתו הי' חרות נ' רחבה וסבר המעתיק שהוא אות כ'." באמת דבריו מוקשים, שכן צורה הדומה לנ' רחבה, הוא אות כ', ואם היה חרות על המצבה נ' רחבה, הרי שהיה חרות אות כ'!

במאמרו לא מצאתי שיזכר דבר מה אודות שנת שנ"ו, אולם כפי הנראה כוונתו למה שהזכרנו למעלה, מועד ארבע הארצות אודות הדיין ר' טעביל מפוזנא. הרי מזה אנו רואים שבשנת שנ"ה עדיין היה בחיים, אולם לפי דברי הרב מרגליות הרי שכבר נפטר כשלשים שנה לפני כן בשנת שכ"ז.

אולם באמת הרכיב כאן שני אנשים שונים, ה"ה ר' טעביל מפוזנא ור' טעביל מווינא, הרב מרגליות מדבר מר' טעביל מווינא שנפטר בשנת שכ"ז, ואילו ר' טעביל מפוזנא היה חי שנים רבות אחרי כן. אלא שאם נקבל ששני אנשים שונים הם, והג"ר טעביל מפוזנא הוא אביו של הג"ר שמעון וואלף, ור' טעביל מווינא הוא חתנו של מהרש"ל - מה הועילו חכמים בתקנתם,

6 תרגומו של גדול בידידי, הוא "גריוס" היינו "גראס" שם משפחתו המקורי.

7 כי כמובן שלא נשא אחות אמו האסורה לו לאשה!

הג"ר שמעון וואלף לא יהיה מעתה נכד מהרש"ל. א"כ התחכמו לאמר ששני ר' טעביל אלו איש אחד הוא והיה לאחדים בידם, מקודם היה גר בפונזא ונפטר בווינא.

ובכן, לא ידוע מתי נפטר ר' טעביל הדיין מפונזא בווינא, אולם ידוע מתי נפטר אביו של הג"ר שמעון וואלף, וגם ידוע מתי נפטר ר' טעביל מווינא.

הג"ר טעביל אבי הג"ר שמעון וואלף, נפטר בין שנת שע"ו - שפ"ו.

מאת הג"ר שמעון וואלף נמצא כמה הסכמות, נזכיר שנים: האחד הוא משנת שע"ו לפ"ק, בס' באר מים חיים (קראקא שע"ו): "דברי זעירא דמן חברייא שמעון וואלף בן לא"א מוהר"ר דוד טעבלה שלי"ט אווערבאך החותם ביום ו' כ"ח ניסן שלום לפ"ק פה ק"ק פרעמסליי"; והשני הוא משנת שפ"ז לפ"ק, בס' שיח יצחק (באזל שפ"ז): "דברי זעירא דמן חברייא הכותב יום י"ט שבט שפ"ז ל"ק שמעון וואלף בן לא"א מוהר"ר דוד טעבלה ז"ל אויערך", הוי אומר שהג"ר טעבל אביו נפטר בין שנת שע"ו לשנת שפ"ו!

הג"ר טעבל מווינא נפטר בין שנת שנו" - שס"א.

למעלה הבאנו נוסח היזכור במימרא-בוך דק"ק ווינא, הגם שלא מוזכר שם התאריך מתי נפטר, התאריך האחרון הנזכר שם לפני רישום זה הוא משנת שנו", והתאריך הראשון אחרי רישום זה הוא משנת שס"א. וא"כ נראה שהרב ווייץ צדק, בהערתו.

ברור הוא, שר' טעביל מווינא 'אינו' אביו של הג"ר שמעון וואלף אויערבאך.

אם כן הרי שהג"ר שמעון וואלף אויערבאך אינו, לא חתנו, ולא בן בתו של מהרש"ל! שהרי הרב מרגליות כותב שר' טעביל מ'ווינא' הוא שהיה חתנו של מהרש"ל.

הר"ר דוד טעביל אויערבאך מפונזא חתן מהרש"ל?

באמת אולי היה מקום לדחוק ולומר שהג"ר שמעון וואלף לא היה בנו של הג"ר טעביל מ'ווינא', כי אם של הג"ר טעביל מ'פונזא', ועכשיו הדרה יחוסיה לדוכתיה, שהיה בן בתו של מהרש"ל.

הנה המקור של הרב מרגליות הוא מס' דור ודור ודורשיו, מערכת ד' אות פ"ו: "הגאון ר' דוד טעביל מווינא חתן המהרש"ל, י"ז כסלו, ה"א שכ"ז"; ובמערכת ש' אות תס"ח: "הגאון ר' שמעון וואלף אב"ד דכל מדינת פיהם בהג"מ דוד טעביל חתן המהרש"ל, י"ז חשוון, ה"א שצ"ב".

לפי דברינו למעלה הרי ששני ציטוטים אלו סתרי אהדדי, אם ר' טעביל נפטר בשנת שכ"ז/שנ"ז, הרי שלא היה אבי הג"ר שמעון וואלף אויערבאך! אולם באמת אין ללמוד מס' זה בכלל שהרי הרב מסעראצק - מחבר הספר - כתב לימים בעצמו על ספר זה: "הס' דור ודור ודורשיו מלא טעותים לרובו", בפרט שבס' זה שינה דעתו, שהרי למעלה הבאנו שהרב מסעראצק בעצמו כתב שהג"ר שמעון וואלף אויערבאך בעצמו היה חתן מהרש"ל, והכא כתב שהיה בן בתו.

ובאמת חזר הרב מסעראצק מזה⁸. שהרי בקובץ שלומי אמוני ישראל אשר פורסם בשנת תר"ס, הוסיף המו"ל הערות מהרב מסעראצק, והנה הרב מסעראצק, "אינו" מעיר על הר"ר זאב וואלף הנ"ל שהמדובר בהג"ר שמעון וואלף אויערבאך - כפי שכתב במאמרו 'תולדות מהר"ם מלובלין' הנ"ל, או לחילופין שהמדובר באביו - כפי שכתב בדור ודור ודורשיו.

8 ע"י במאמרנו 'וכונן לחקר אבותם - מאמר ג', שהרב מסעראצק, לא דק לכתוב דווקא סדרי יוחסין בוורים, רק העלה השערות שונות, וכמה פעמים שינה דעתו, וא"א להסיק מסקנות מזה.

הג"ר זאב וואלף ר"מ לובלין חתן מהרש"ל?

נחזור לתחלת דברנו, הגרש"י היילפרין מזכיר יחוסו להג"ר זאב וואלף ר"מ לובלין, חתן מהרש"ל. באמת הוכחנו שהג"ר שמעון וואלף אויערבאך לא היה חתן מהרש"ל ולא בן בתו. והאיך יתקיימו דברי הגרש"י היילפרין? אולם למהרש"ל אכן היה חתן בשם וואלף אולם שמו הקודש היה "זאב" ולא "שמעון", גם היה "ריש מתיבתא" לובלין, ולא "אב"ד". ו'ממנו' התיחס הגרש"י היילפרין. הרי שאין כאן שום טעות. ואם כי 'הוסיפו' תיקונים ע"פ דברי ריכ"ץ, והרב ווייץ מצא בזה 'סתירה'⁹, אולם באמת אין כאן תיקון ולכן אין כאן סתירה.

הר"ר דוד טעביל אויערבאך חותן ר' בינוש מפוזנא

עכשיו נפנה להג"ר בינוש מפוזנא, בס' אבות עטרה לבנים (ווארשא תרפ"ז) עמוד קע"ב, כותב: "הג"מ ר' בנימין בינוש פרנס ומנהיג בפוזנא [ר' בינוש ר' מענדל'ס], חתן הג"מ ר' דוד טעביל אויערבאך מפוזנא."

הנה לע"ע לא ידוע מנין שאב פרט זה - שר' בינוש היה חתן ר' טעביל מפוזנא. יתכן שהיה לפניו מקור מוסמך, ויתכן שלא.

אבל להרחיק לכת ולומר, שהוא הוא ר' טעביל מווינא, והוא אבי הג"ר שמעון וואלף אויערבאך, הרי הוא בנין ע"ג בנין בלי יסוד ומקור כלל. וכ"ש שאין להתעקש ולומר שר' טעביל היה חתן מהרש"ל, שהרי הרב מסעראצק - אשר הוא המקור לפרט זה - חזר בו מהשערה זו, והרי הוא כאינו.

סוף דבר

כאשר הוכחנו, אישתרובי אישתרוב דרך 'בנין יוחסין' בהשערות ע"ג השערות, יש שעכ"פ חקרו וניסו לתת בים דרך, ויש אשר גם לזה לא הטריחו את עצמם.

היוצא לנו מכל הנ"ל, שהג"ר בינוש אבי אביו של הג"ר לייב הגדול, לא היה חתן חתנו של מהרש"ל. ושהג"ר שמעון וואלף אויערבאך גם הוא לא היה לא חתנו ולא בן בתו של מהרש"ל.

ונסיים במסקנת הרב ווייץ, בהערה למאמר הנ"ל: "וכל שאר ההשערות אשר כתבו בזה ישאו הרוח".



הערות

בענין תשלומי שכנים על תוספת בניה

כבוד חברי מערכת קובץ בית אהרן וישראל הנכבדים הע"י.

אחרי תת תודה על עבודת הקודש הנפלאה להגדיל תורה ולהאדירה, באתי בזה בענין מש"כ הרב יוחנן ברנדווין במכתבו בגליון קס"ח בענין תשלומי שכנים על תוספת בניה, ולמרות שעיקר דבריו בשו"ט בסוגיא רחבה זו דבריו נאמרים בטוב טעם ודעת, מ"מ מסקנתו ההלכתית כידוע סותרת המנהג הפשוט בכל בתי דינים שבישראל, ולא עלה על דעת אדם מעולם להתיר לשכן להשתמש בהשקעתו של שכינו מבלי לשלם כלל, וכל המו"מ בזה הוא רק בשיעור התשלום וצורת החלוקה, וזהו גם מה שכתבתי בספרי משכן שלום לבאר המנהג הפשוט בשכנים שבונים יחד שמחלקים ההוצאות שוה בשוה, כך שכ"א משלם את הבניה שלו, והוצאת היסודות והיציקה התחתונה מתחלק בין כולם, יעו"ש, והרב הכותב העתיק בשמי כאילו כתבתי דהעליון א"צ לשלם כלום להתחתון, ולא העתיק נכונה, כנראה להמעייין.

בברכת התורה

שלום מרדכי הלוי סגל

בענין הוצאה מרשות לרשות בנסיעה לפיקוח נפש

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

באתי לעורר בענין המצוי כשנוסעים בשבת קודש במקום פיקוח נפש מערי פרברי ירושלים לירושלים עיה"ק לביה"ח ונושאים עמם חפצים הצריכים להם ואפילו דברים שאינם לצורך פיקוח נפש ומטלטלים אותם שם ממקום למקום והא לכאורה חוץ מהשאלה של הוצאה חוץ לתחום, שעל זה כבר דן הגרשו"א בספרו מנחת שלמה ומבאר, דכל הכלים כרגלי הבעלים יעו"ש, ויש המצריכים את החפצים מבעו"י, דהדין הוא דחפצי הפקר אין קונין שביטה לחומרא, הרי יש כאן שאלה של הוצאה מרשות לרשות וכדלהלן ועל זה אין מועיל רגלי הבעלים אלא תלוי בשביטת הכלים בביה"ש כמבואר במסכת עירובין בכמה מקומות ומדברי הפוסקים.

והנה הכלים ששבתו בבית, ההלכה היא שאסור להוציאן לחצר שאינה מעורבת עם אותו בית, וכשמולכין מעיר אחרת לירושלים הרי מוציא מחצר לחצר אחרת שהרי שני הערים אינם מעורבים בעירוב אחד והכלים הרי שבתו בביה"ש בבית, אלא שאם הנכרי מסיע לכאורה אין איסור בזה, דהנכרי אינו מכוון לזה וגם הוא שבות דשבות במקום צורך גדול, אבל אם הישראל מסיע הרי הוא עושה את ההוצאה ואסור מדין ריבוי כשיעורין שמרבה בהוצאה שלא במקום פיקוח נפש.

ואם יקפיד שכל החפצים יהיו בביה"ש בחצר וכגון בחדר מדרגות שדינו כמבוי או כחצר, כמבואר בחזו"א (סימן צ' ס"ק מ"ב), ואין חולק עליו אלא במה שכתב ששאר החדרים של הבית כגון ביה"כ דינו כחצר, בזה סוברים הבית מאיר והגרע"א שדינם כבית כמובא במ"ב (סי' שנה"ס ס"ק ל"ד) מ"מ יהיה אסור להכניסו מחצר לבית דכן הוא הדין דאף דפסקינן הלכה כר"ש דגגים חצרות וקרפיפות רשות אחת הן ומותר לטלטל מזה לזה בלא עירוב [ומחצר לחצר לכו"ע מותר], אבל להכניסו לבית אסור אא"כ שבתו בחצר שמעורב עם אותו בית כדמשמע במסכת עירובין דף צ"א ע"א מאי למטה למטה לבתים, ומשמע דאפילו החצר מעורבת עם הבית, מ"מ אם אותו חצר ששבתו שם אינו מעורב עם אותו בית אסור

להכניסו לבית, וכך משמע בתוס' (דף צ"א ע"א ד"ה ושמואל אמר, ובגיטין דף ע"ט ע"ב ד"ה והא דאמר) דמשמע שם דמירי בחצר של יחיד שדינו כמעורב עם הבית מ"מ כיון שקולט גשמים מגג של חבירו שאינו מעורב עם ביתו אסור להכניסו לביתו וכן משמע בתוס' דף צ"ט ע"ב (ד"ה לא יעמוד), וכך כתב הרמב"ם להדיא בפ"ג מעירובין הל' י"ט דכדי להכניס מחצר לחצר ומשם לבית, צריך שיהא ב' החצרות מעורבין בעירוב אחד, וכן כתב בשו"ע הרב (סי' שע"ב סעיף א' ובסימן שפ"ח), וא"כ יהיה איסור להכניסם לחדר שהחולה מונח שם שדינו כבית ובפרוודור דינו כחצר, וכ"ש לטלטלם למקום אחר ולהכניסם לבית.

שוב מצאתי מובא שהגאון יעקב נסתפק בזה, שאולי כיון שהחצר שהובא לשם הוא מעורב עם הבית מותר להכניסם לבית שדינו כדין הבית והבית מאיר פשיטא ליה דמותר, אבל העומד כנגדם הוא הרמב"ם שכתב להדיא שצריך שכל החצרות יהיו מעורבין בעירוב אחד ואז יהיה מותר להכניסם לבית, וצריך לומר דהרמב"ם מדבר להכניסם בכת אחת מאותו החצר לחצר שאינה מעורבת עמה ומשם לבית, אבל אם יניח את החפצים בחצר ומשם לבית מותר אבל הוא חידוש ובשו"ע הרב משמע להדיא דאף שהניח בחצר אסור דזה לשונו: וכן כלים ששבתו באחת מרשויות אלו אסור להכניסם לבית אחר שלא עירב עם רשות זו ששבת הכלי בתוכו, ואפילו הכניסם דרך מלבוש לרשות שעירבה עם הבית כגון לחצר מעורבת של בית זה אסור לטלטלם משם לבית, כיון ששבתו ברשות שאינה מעורבת עם הבית. עכ"ל. משמע שהשבתה היא האוסרת, ובטעם הדבר כתב בציור ששבתו בבית והוציאן לחצר המעורבת שאסור להוציאן משם לחצר שאינה מעורבת עמה, לפי שהכלים ששבתו בבית בכל מקום שהם דינן כאילו הם בבית, שאסור לטלטלם ממנו למקום אחר שלא עירבו עמו. ונכון הדבר גם בציור דלהיפך, שהכלים ששבתו בחצר שלא עירב עם הבית והכניסם לחצר המעורבת עם הבית, שאסור להכניסם לבית, לפי שדינם כאילו הם בחצר הראשונה, וכן דעת החזו"א (סי' ק"ד ס"ק כ"ח) וקשה לסמוך על הבית מאיר שהוא יחידאה כנגד פשטות הפוסקים דלעיל, אף שהולכים בעירובין לקולא, וגם בדבריו יש קושי שמדמה מחצר לבית לבית עצמו, הרי בבית עצמו מותר לטלטל כשכבר הכניסו להדיא ומחצר לבית הרי ודאי אסור להכניסו להדיא כמבואר ברמב"ם ואם כן אף אם יניח אין ראייה להתיר.

ובר מן כל דין יש איסור לכמה פוסקים בכלים ששבתו בבית והוציאן לחצר שאינה מעורבת לטלטל בו ד' אמות כמבואר בביה"ל סי' שע"ב ד"ה שמא שמביא כן בשם האבה"ע שמביא כן בשם הרשב"א בעבוה"ק, וכן משמע קצת מהרמב"ם וכן נקט הגרע"א בפשיטות לאיסור וא"כ יהיה איסור לטלטלם ברחובות העיר ובחצרות יותר מד' אמות אם שבתו בבית אלא שברש"י בשבת ק"ל מבואר להיתר וכן בתוס' עירובין (צ"א ע"ב ד"ה וכלים) ואפשר להקל בזה; וכך נקט החזו"א וגם הגרע"א חזר בו וגם הבית מאיר מקיל בזה, וכ"כ בשו"ע הרב בסימן שפ"ח.

וחשבתי שאפשר שכל האיסור הוא מחצר לחצר הסמוכים אבל בחצר שאינו סמוך לו לא גזרו חז"ל בזה דכיון דיש כרמלית או רה"ר מפסיקין בין הרשויות לא גזרו כיון דלא שכיח שיכנסו חפצים אלו מרשות לרשות דכמו שאם שבתו הכלים ברה"ר לכאורה אין בזה איסור אם נכנסו לחצר להכניסם עתה לבית, כמו כן אם מפסיק רה"ר או כרמלית בין החצרות לא יהיה איסור בזה וא"כ כיון דמעיר לעיר עוברים דרך רה"ר אין בזה איסור כלל במה ששבתו בחצר ואולי דרך ברה"ר יש היתר זה ולא בכרמלית ורה"ר דידן דינו ככרמלית לכמה פוסקים ואין לילך בזה להקל דינו כרה"ר דא"כ סותר את עצמו דאם דינו כרה"ר יהיה אסור לטלטל ד' אמות דלרה"ר אין מועיל צורת הפתח וחוף מזה הרי כשהעביר את החפצים הרי העבירו ברכב שדינו כרה"ר המטלטל שאין בזה כלל איסור מן התורה להעבירו ברה"ר כמבואר בשבת דף ח' ע"א בזרק כוורת, אלא דמ"מ אפשר לומר דכיון דעברו דרך רה"ר אין גזירה זו ודינו כמו שהעבירו דרך מלבוש.

וגם לענין אם שבתו בבית יועיל היתר זה, דכיון דצריך לעבור דרך רה"ר לא גזרו בזה להוציא מבית לחצר אחרת, אלא דעל זה יש היתר בלא זה, כיון שהוא בהוצאה אחת והוא רק ריבוי בשיעורים בדרבנן שיש מחלוקת בזה עיין בפמ"ג סי' ש"ח (א"א סק"ו).

אלא דמ"מ יש לעיין האם יהיה מותר להוציא מן הרכב ישיר לבית, דהוי כהוצאה מחצר שאינה מעורבת עם הבית לבית, אלא דבזה ודאי יועיל מה שמניח בחצר, כיון דאין האיסור מדין שביתה, אלא דיש איסור להוציא מחצר לבית שאינה מעורבת עמו, ובזה ודאי לכו"ע יועיל מה שמניח, וכן כתב בשו"ע הרב (שם) לענין אם שבתו ברשות המעורבת עם הבית והוציאם ממנה לרשות אחרת שאינה מעורבת עם

הבית, אסור להכניסם מאותו רשות לבית או להיפך, אם לא שיניחם תחילה ברשות המעורבת עמו ומשם יכניסם לבית, וכן להיפך, אבל מסתברא לומר דכיון דהרכב מונח בין מחיצות החצר הגדול דאין דינו כהוצאה מרשות שאינה מעורבת, דהוי כמו שעשה ד' מחיצות באמצע השבת בתוך החצר, דלא יהיה איסור להוציא מתוכו לבית, אלא דבהך גרע טפי כיון דהוי חצר גמורה שבאה מבחוץ, אבל מהיכי תיתי לחלק. וכל זה צ"ע.

שוב מצאתי בבית יוסף סימן של"א (ס"ו) וזה לשונו: ומשם יתבאר לך דהא דשרי להביא סכין דרך גגות חצרות וקרפיות כששבת בהן היינו כשהתינוק עומד בבית חצר שאין בה דירורין או שיש בה דירורין ועירבו אבל אם עומד בבית חצר שיש בה דירורין ולא עירבו לא הועילו כלום בהבאת הסכין שהרי אסור להכניסו לתוך הבית וכן אסור להוציא התינוק לחצר זו. עכ"ל. הרי שסובר הב"י דאם עירבו מותר להכניסם בבית, ואין לדחוק ולומר דמיירי שעירבו כל החצירות, דזה אפשר לומר על עירבו, אבל הרי כתב עוד היתר, דמיירי בחצר שאין בה דירורין, והיינו שבחצר זו יש רק דיור אחד, ובזה מותר להכניס את הסכין מחצר לחצר זו ומשם אל הבית, והרי בזה לא עירבו כל החצירות, אלא שחצר זו מותרת עם הבית, ומ"מ מותר להוציא מחצר אחת לבית זה, והוא נגד הרמב"ם דלעיל, ולומר דמיירי שמניחו בחצר הוא דוחק בדברי הב"י, דמשמע דלא הצריך אלא שיהא מעורב, או שאין בה דירורין, ולא הזכיר שצריך להניחו בחצר, ובאמת הדמחבר בסימן שע"ב לא כתב בפירושו שאסור להכניסם מחצר לבית אחר, אלא שכתב בכללות שכל החצירות והגגין רשות אחת הן, ומותר לטלטל מזו לזו, ואפשר דאם חצר האחר מעורב עם הבית מותר גם להכניסו לבית, דאם היה אסור היה צריך לכתוב כן בפירושו כמש"כ הרמב"ם דהרי הוא דבר מחודש, וצ"ע בדעת הב"י.

כתבתי כל זה למעיינים, בפרט אלו שלמדו זה עתה מסכת עירובין במסגרת לימוד הדף היומי ליישב מנהג העולם שאין חוששין לחששות שכתבתי ולמצוא פתרון על פי הלכה.

הכותב לכבוד התורה ולומדיה

מרדכי צבי שמעיה

ביתר עילית

בדין שינוי מקום כשהיה דעתו לכך

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל" שלום רב.

הנה בשו"ע או"ח סימן קע"ח סעיף א' ב' פליגי המחבר והרמ"א בדין שינוי מקום בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, דלהמחבר הוי בזה הדין דשינוי מקום צריך לברך דפסק כרב ששת, והרמ"א פסק כרב חסדא דלא אמרינן בהם דין שינוי מקום, רק בדברים שאין טעונין אמרינן בהם דין שינוי מקום צריך לברך, ובקובץ באו"י כסלו טבת תשע"ג (קס"ד) כתב שם הרה"ג ר' נתן פרלמן שליט"א דנראה לומר דהביאור במחלוקת המחבר והרמ"א דלהמחבר הוי שינוי מקום סילוק וגמר סעודה, ולהכי טעון ברכה אפי' בדברים הטעונים, משא"כ הרמ"א ס"ל דשינוי מקום הוי רק היסח הדעת ולהכי בדברים הטעונים א"צ ברכה, ולפי"ז יצא הרב הנ"ל לחדש דלדעת הרמ"א דפסק כר"ח מהני בהיה דעתו לכך שא"צ לחזור ולברך אפי' בדברים שאין טעונים ואפי' מבית לבית, והא דכתב הרמ"א בסעיף א' דבהיה דעתו לכך לא מהני רק מחדר לחדר ולא מבית לבית היינו דוקא לשיטת המחבר, אבל לדעת הרמ"א עצמו שפסק כר"ח אף בדבריו שאין טעונים מהני דעתו ואפי' מבית לבית עי"ש באריכות, וראיתי לעורר על דבריו כדרכה של תורה.

א) תחילת דבריו נסתייע מדברי הב"ח שכתב דמ"ש הרמ"א בסעיף א' על דברי המחבר שם שכתב דאפי' דברים הטעונים הוי ביה דין שינוי מקום, כתב הרמ"א דדעתו לאכול במקום אחר לא הוי ביה דין שינוי מקום והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד, וע"ז כתב הב"ח דלא כתב הרמ"א כן אלא לדעת המחבר דפסק כר"ש דשינוי מקום צריך לברך אפי' בדברים הטעונים, אבל לר"ח דדברים הטעונים א"צ לברך כלל בשינוי מקום לא למפרע ולא להבא אפי' לא היה דעתו לאכול במקום אחר כלל וכו' ע"ש, ומזה הוציא הרב הנ"ל דכל דברי הרמ"א דמבית לבית צריך לברך היינו דוקא לשיטת המחבר, אבל לדעת הרמ"א עצמו דפסק כר"ח לא הוי שינוי מקום כלל כשהיה דעתו לכך ואפי' מבית לבית.

ולענ"ד אין מדברי הב"ח ראייה כלל וכמו שכתב הרב הנ"ל שם בעצמו, דכל דברי הב"ח הוא לבאר לך דהא דכתב רמ"א דמבית לבית לא מהני בדעתו היינו רק לדעת המחבר דפסק כר"ש, אבל לדידיה דפסק כר"ח לא אמרינן בהם שינוי מקום כלל ואפי' בלא דעתו א"צ לחזור ולברך דאמרינן בהם לקיבעא קמא הדר, אבל זה פשוט דאין כוונת הב"ח כדבריו, דהא בדברים שאין טעונים הרי אפי' לר"ח הוי הדין כמו לר"ש, ולהכי כמו לר"ש אמרינן דלא מהני בהם דעתו מבית לבית, ה"נ לר"ח בדברים שאין טעונים לא מהני בהם דעתו מבית לבית.

וכן נראה מדברי הב"ח בהמשך דבריו שכתב שם שאע"פ שלכתחילה אין לעקור ממקומו אפי' בדברים הטעונים, מ"מ אם בתחילה כשקבע לאכול במקום הראשון היה דעתו לאכול במקום אחר רשאי לכתחילה לילך למקום אחר ולגמור סעודתו אפי' בשני בתים, וכן נוהגין עכשיו שקובעין לאכול בליל שבת ובשבת בשחרית ובמנחה ובאמצע הסעודה עוקרים רגלם לילך לנשואין למקום אחר ואין מברכין כלל לא למפרע ולא בתחילה עיי"ש. ומשמע מדבריו דמהני דעתו מבית לבית רק בסעודות דהוי דברים הטעונים, ולפי דברי הרב הנ"ל היה לו לחדש יותר דלעולם מהני דעתו ואף בדברים שאין טעונים, ומשמע שרק בדברים הטעונים כיון שאם עקר אין חוזר ומברך דאמרינן ביה לקיבעא קמא הדר, אלא דלכתחילה צריך לברך במקומו, וע"ז מהני דעתו דיכול לעקור לכתחילה, אבל בדברים שאין טעונים דלא אמרינן בהם לקיבעא קמא הדר ולהכי כשעוקר מבית לבית צריך לחזור ולברך לא מהני בהם דעתו כלל.

וכן נראה מדברי המג"א סק"ח שהביא את דברי הב"ח הנ"ל שבדברים הטעונים מהני דעתו שיהא מותר לעקור לכתחילה, ומשמע שבדברים שאין טעונים לא מהני דעתו כלל, כיון דלא אמרינן בהם לקיבעא קמא הדר, וכל האחרונים העתיקו את דברי הב"ח והמ"א הנ"ל ולא אישתמיט אחד מהם לומר רבותא טפי דאפי' בדברים שאין טעונים מהני בהם דעתו אף דלא אמרינן בהם לקיבעא קמא הדר, אלא פשיטא בדברים שאין טעונים לא מהני דעתו מבית לבית.

(ב) עוד יש להביא ראייה דלא מהני דעתו בדברים שאין טעונים מבית לבית, דהנה המחבר כתב בסעיף ג' שמגן לגן צריך לחזור ולברך ואפי' כשברך היה דעתו על הכל ע"ש, ולא נחלק שם הרמ"א על המחבר, ומשמע דאף לדעת הרמ"א צריך לחזור ולברך כיון דמגן לגן הוי כמבית לבית כמבואר בפוסקים, ואיירי שם בדברים שאין טעונים ולהכי לכו"ע לא מהני בהם דעתו מבית לבית.

(ג) וכן מבואר בפירוש בדברי הט"ז סק"ח שכתב על דברי המחבר הנ"ל וז"ל לדעה הראשונה דין זה הוא אפי' בפת ולהיש חולקין הוא דוקא בפירות עיי"ש, והדברים מפורשים דהא דכתב המחבר דלא מהני דעתו מגן לגן, להיש חולקין דהיינו שיטת רמ"א דפסק כר"ח היינו דוקא בפירות ולא בפת ובוזה לא מהני דעתו לכו"ע.

והט"ז כפל את הדברים האלו בסק"ט בסוף דבריו וז"ל שם ולענין הלכה למעשה כיון דקיי"ל כהתוס' ורשב"ם ורא"ש והמהג ביינו לעשות כן בסעודת מצוה כגון סעודת נשואין והולכים לסעודת נשואין לאחר הסעודה וזהו בהיה דעתו מתחילה ללכת עכ"ל, ומשמע מדבריו דדוקא בסעודת נשואין מהני דעתו כיון דהוי דברים הטעונים, אבל בדברים שאין טעונים לא מהני דעתו.

ובסוף דברי הט"ז שם כתב יותר מפורש וז"ל ובדין פירות של הגן תליא מילתא אם הוא בגן אחד אז מועיל דעתו על כל מה שבגן ונראה שאפי' אם היה בגן אחד ואינו מוקף מחיצות סביב הוי כמגן לגן וכו' עיי"ש, וקאי שם הט"ז לענין הלכה למעשה דפסקינן כתוס' ורשב"ם ורא"ש כמו שכתב למעלה מזה ואפי' לשיטתם כתב דלא מהני דעתו מגן לגן ואפי' בגן אחד כשאינו מוקף מחיצות, ופשוט לפי דבריו דלא מהני דעתו כלל מבית לבית דהוא דומיא כמגן לגן.

וכן כתב המשנ"ב בהקדמתו לסימן זה וז"ל ענין שינוי מקום הוא לא מיבעיא אם הלך באמצע הליכתו מבית זה לבית אחר בודאי הוי שינוי מקום ואפי' אם יצא רק לפתח ביתו בתוך אכילתו ג"כ בכלל שינוי מקום הוא ואינו מועיל אפי' היה דעתו לזה בשעת הברכה שישנה מקומו וכו', ובאיזה דברים שייך שינוי מקום איתא בזה פלוגתא בגמרא דרב ששת סבר בין אם אכל פת ובין שאכל פירות ושאר משקין דינם שוה בזה דצריך לחזור ולברך, ורב חסדא סבר דדוקא אם אכל דבר שאין טעון ברכה במקומו ר"ל כגון פירות ומשקין וכו' וע"כ אמרינן דכיון שעקר ממקומו נתבטל קביעותו וצריך לחזור ולברך כשיצא לאכול עוד, אבל אם אכל פת וכו' א"צ לברך עליו המוציא, ונחלקו הפוסקים בזה הרמב"ם וסייעתו פסקו כר"ש דבכל גוונא צריך לברך וזהו טעם שני הסעיפים הראשונים, והרא"ש וסייעתו פסקו כר"ח וזהו דעת הגהת הרמ"א שהובא בסוף סעיף ב' עיי"ש, הרי מבואר להדיא מדבריו דדין שינוי מקום לר"ח בדברים

שאינן טעונים הוא כמו לר"ש, ומבית לבית לא מהני דעתו כלל וצריך לחזור ולברך, והמחלוקת בין המחבר להרמ"א הוא דוקא בדברים הטעונים, והמחבר פסק כר"ש והרמ"א פסק כר"ח, ובדברים שאינן טעונים ליכא פלוגתא כלל.

(ד) וכ"כ בשו"ע"ר להדיא שם בסעיף א' וז"ל אבל מבית לבית או אפי' מבית לחצר אין דעתו מועלת כלום וכו' עיי"ש, וקאי שם על דברים שאינן טעונים לדין דפסקינן כר"ח, והנה הרב הנ"ל הביא את דברי השו"ע"ר וכתב ע"ז דהשו"ע"ר אזיל לשיטתיה דס"ל דאף לר"ח הוי שינוי מקום גמר וסילוק סעודה, משא"כ לדעת הרמ"א דהוי היסח הדעת מהני דעתו עכ"ד, הנה הרי הודאת בע"ד דלדעת השו"ע"ר לא מהני דעתו מבית לבית, אך הרב הנ"ל עשה מחלוקת בין הרמ"א לשו"ע"ר, וקשה מאד לעשות מחלוקת בין הרמ"א והשו"ע"ר בזמן שאינן השו"ע"ר מזכיר כלל את דעת הרמ"א, ואין דרך השו"ע"ר באף מקום לחלוק על דברי רבינו הרמ"א בלא להזכיר את שיטתו, ולא מצינן ג"כ לאחד מהאחרונים שיאמרו שיש כאן מחלוקת בין הרמ"א לשו"ע"ר, אלא דאף דכתב הרמ"א דהטעם דצריך לחזור ולברך משום דהוי כהיסח הדעת מ"מ לא מהני דעתו מבית לבית, כיון דהוי דברים שאינן טעונים ולא אמרינן בהם לקיבעא קמא הדר, ורק בדברים הטעונים כיון דאמרינן בהן לקיבעא קמא הדר, אלא דלכתחילה אסור לעקור ממקומו, ורק ע"ז אמרינן דדעתו מהני שיהא מותר לו לכתחילה לעקור ממקומו.

ומה שהעיר שם בתחילת דבריו דלמה בהולכי דרכים מהני דעתו אף בדברים שאינן טעונים, כבר כתב מ"א סק"א בשם הרמב"ם דכיון דלא קבעו מקום לאכילתם להכי מהני בהם דעתו עיי"ש, והכוונה בזה דבאופן שאין לו קביעות כלל כמו בהולכי דרכים בזה מהני דעתו לכו"ע, אבל באופן שיש לו קביעות אלא שמשנה מקומו בזה לא מהני דעתו בדברים שאינן טעונים מבית לבית.

(ה) עוד הביא שם ראייה מדברי הדרישה בסימן זה שכתב לתרץ על הא דפסק המחבר כאן כר"ש בדברים הטעונים יש בהם דין שינוי מקום, ובסי' קפ"ב סעיף ב' פסק המחבר דהא דצריך לחזור למקומו בדברים הטעונים הוא דוקא כשאין לו פת עוד, אבל אם יש לו פת עוד יאכל במקום השני מעט ויברך והוא מדברי הר"פ שהביא הב"י בסימן זה, וכתב עליו הב"י דזהו דוקא לר"ח אבל לר"ש צריך לחזור למקומו ולברך בכל גוונא, ותירץ הדרישה שלקמן מיירי שהיה דעתו לאכול במקום השני, וכאן מיירי שלא היה דעתו לאכול במקום השני, ולפי"ז כתב הרב הנ"ל דחזינן דדעת הדרישה דדעתו מהני אף לר"ש, א"כ גם לר"ח מהני דעתו אפי' בדברים שאינן טעונים, עכ"ד.

וקשה מאד לדבריו דאין אפשר להביא ראייה מדברי הדרישה לדעת הרמ"א דס"ל בפירושו דלדעת ר"ש לא מהני דעתו מבית לבית וכמו שכתב בסעיף א', והדרישה פליג עליו וס"ל דמהני דעתו לר"ש מבית לבית, א"כ עכ"פ לדעת הרמ"א כיון דס"ל דלא מהני דעתו לר"ש מבית לבית אפי' בדברים הטעונים, א"כ הה"נ לר"ח בדברים שאינן טעונים לא מהני דעתו, דהרי ר"ח בדברים שאינן טעונים מודה לר"ש, דהוה ביה דין שינוי מקום, א"כ לדעת רמ"א פשיטא דלא מהני דעתו מבית לבית.

ולענ"ד דאף לדעת הדרישה בדברים שאינן טעונים לא מהני דעתו מבית לבית, דאין הדרישה חולק על הרמ"א לגמרי אלא דס"ל כדעת הט"ז סק"ט וכמו שיתבאר, דהנה הט"ז כתב שם דאף לדעת המחבר מהני דעתו בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אבל בדברים שאינן טעונים ברכה לאחריהם במקומם לא מהני דעתו כלל עיי"ש, ונראה דהסברא בזה דאף דלר"ש ליכא חילוק בין בדברים הטעונים לדברים שאינן טעונים ובשניהם לא אמרינן בהו לקיבעא קמא הדר, מ"מ לגבי היה דעתו מתחילה לכך בדברים הטעונים עדיפא טפי, כיון דאיכא תרתי לטיבותא כיון דהוי דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן, וגם היה דעתו מתחילה לכך ולהכי מהני, משא"כ בדברים שאינן טעונים לכו"ע לא מהני דעתו לכך, ונראה דזה כוונת הדרישה בדברים הטעונים דוקא מהני דעתו לדעת המחבר, אבל בדברים שאינן טעונים לכו"ע לא מהני דעתו מבית לבית, ונמצא דאף להדרישה בדברים שאינן טעונים צריך לחזור ולברך מבית לבית.

אך דעת הרמ"א סעיף א' וכן דעת המ"א (סק"ח) ושאר פוסקים אינו כן, אלא דלדעת המחבר לא מהני דעתו כלל אף בדברים הטעונים.

(ו) עוד הביא מדברי הביה"ל בסימן זה שהרבה ראשונים ס"ל דלא בעינן דעתו אף מחדר לחדר, ולפי דבריהם נמצא שלא מצינו מקום שיועיל דעתו, ואפושי פלוגתא לא מפשינן א"כ מסתבר שדעתו מהני עכ"פ מבית לבית עכ"ד. והוא תמוה מאד דהרי לפי דבריו יש יותר מחלוקת לדינא, שהרי אם נימא דלא כדבריו המחלוקת הוא דאנן פסקינן דמהני דעתו רק מחדר לחדר, ובזה נחלקו הראשונים הנ"ל שא"צ דעתו מחדר לחדר, ומבית לבית ליכא מחלוקת כלל ולכו"ע לא מהני דעתו, ולפי דבריו איכא ב' מחלוקת

האחד אם מחדר לחדר בעיני דעתו דאנן פסקינן דבעיני דעתו, ולהראשונים הנ"ל לא בעיני דעתו, והב' דאנן פסקינן דמבית לבית לא מהני דעתו וכמ"ש הרמ"א ס"א, ולדעת הראשונים הנ"ל מהני דעתו, א"כ הרי לפי דבריו מפשינן מחלוקת, וטפי מסתבר דלא נחלקו רק מחדר לחדר אם צריך דעתו, ולכו"ע לא מהני דעתו מבית לבית, ומה שכתב דא"כ לא יועיל דעתו לדעת הראשונים הנ"ל בשום מקום, אין זה קושיא דאין שום מקור בש"ס דמועיל דעתו, רק זה חידוש מהראשונים, ובאמת לדברי הראשונים הנ"ל אין שום דין דדעתו מועיל.

מכל מה שכתבתי פשוט שהמשנה מקומו בדברים שאין טעונים לא מהני דעתו לכך מבית לבית, וצריך לחזור ולברך ואין בה בית מיחוש כלל.

ז) עוד כתב בסיכומי הלכות אות ז' דאם אכלו מקצת חברים דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם ומקצת אכלו דברים שאין טעונים ושינו כולם מקומם כיון דלאותן שאכלו דברים הטעונים אמרינן בהם לקיבעא קמא הדר, זה ג"כ מהני לאותן שאין טעונים כדין הניחו מקצת חברים עכ"ד, וזה חידוש גדול שלא מצינו בפוסקים ולא מסתבר כן, דהרי פשוט הסברא דמועיל מקצת חברים שלא נקרא שעקר את מקומו כיון שרוצה לחזור אליהם, אבל בכה"ג שעקרו כולם ממקומם ונתבטל לגמרי הקביעות ולא יחזור אליהם בודאי לא מהני בזה דין מקצת חברים שלא יעקר מהם דין שינוי מקום, וראיה מדברי מ"א סק"ז והעתיקו דבריו כל האחרונים דאם הניח מקצת חברים והולך למקום אחר לאכול ואינו חוזר לדבריו לא מהני ביה דין מקצת חברים וצריך לחזור ולברך, א"כ ה"ה בהא נמי כיון דנתבטל הקביעות בפועל ואינו חוזר אליהם, בודאי לא מהני מקצת חברים וצריך לחזור ולברך.

ח) ומה שכתב בסיכומי הלכות דדעתו מהני אף דאכל פחות מכשיעור, מבואר מדברי מ"א סימן ר"י סק"א דאם אכל פחות מכשיעור אפי' פת והלך למקום אחר וחזר למקומו דצריך לברך שנית בתחילה דהא אין טעון ברכה אחרונה ודינו כשאר דברים עיי"ש והביאו המשנ"ב בסימן זה ס"ק כ"ח, וא"כ פשוט דג"כ דעתו לא מהני בהם, דהרי זה כדברים שאין טעונים ופשוט.

בכל חותמי הברכות
שמואל דוב גומליב

בענין הנ"ל

ראיתי להעיר כמה הערות על מש"כ הר' נתן פרלמן בגליון קס"ד. מה שכתב ביסוד דבריו דמחלוקת הראשונים אם צריך ברכה למפרע לעיכובא אם לאו זהו מחלוקת רב חסדא ורב ששת ג"כ, דלרב ששת צריך ברכה למפרע משום דהוי סילוק וגמר הסעודה ולרב חסדא אין צריך לברך למפרע אפי' בפירות דלא הוי רק היסח הדעת.

אמנם בדברי הב"י ד"ה וכתב עוד הרא"ש מבואר דאפי' בדעת רב ששת פליג הרא"ש והתוס' על הרמב"ם וס"ל דאפי' לרב ששת אין צריך ברכה למפרע אלא רק עצה טובה קמ"ל וכן מוכח מכל דבריו שם דאליבא דכו"ע כתבו כן דהוי רק היסח הדעת ואי"צ ברכה למפרע דלא כדבריו שלרב ששת צריך ברכה למפרע לכו"ע משום דהוי גמר סעודה, הרי מפורש דלא נחלקו ביסוד זה ר"ח ור"ש אם הוא היסח הדעת או סילוק וגמר סעודה ולכו"ע הוי רק היסח הדעת. א"כ כמו שלא מועיל דעתו מבית לבית להרמב"ם מבית לבית ה"ה להרמ"א לא מועיל דעתו מבית לבית.

וכן מהרמ"א בעצמו שלא כתב בסעי' ד' דין זה שמועיל לשיטת רב חסדא דעתו אפי' מבית לבית וכן הוא לפי שיטתו שהלכה כרב חסדא, מוכח שלא סבר שמועיל דעתו ואין לומר כלל שסמך על מה שכתב בסעי' א' דדעתו מועיל רק מחדר לחדר דזהו רק לשיטת המחבר אבל לשיטתו מועיל גם מבית לבית דהרי לא כתב שם שהוא רק להרמב"ם וכרב ששת, ובוודאי היה לו לכתוב בסעי' ב' ששיטת הרא"ש הוא דמועיל דעתו מבית לבית. וכן בסעי' ג' במה שכתב המחבר דלא מועיל מגן לגן אפי' היה דעתו על כך א"כ היה לו להרמ"א לכתוב דמועיל דעתו מבית לבית.

אבל אין להוכיח מזה ששאר האחרונים בסי' קפ"ד המג"א סק"ג מהריק"ש בערך לחם שם שלא תי' כהדרישה דמועיל דעתו מבית לבית מוכח דלא ס"ל דמועיל דעתו מבית לבית די"ל בדעת המחבר לא ס"ל דמועיל דעתו אבל בדעת הרמ"א אפשר דג"כ ס"ל דמועיל דעתו.

וכן מדברי המחזה"ש על מג"א סק"ז ד"ה מיהו מהני דעת משמע דרק בדברים הטעונים ברכה במקומן ס"ל לרמ"א דמועיל דעתו מבית לבית כיון דפסקינן כב"ח דדברים הטעונים ברכ"מ לא הוי שינוי מקום הפסק, א"כ מעלינן דרגא כשהיה דעתו לכך דמותר לעקור אפי' לכתחילה.

אבל בפירות דהוי שינוי מקום הפסק וודאי דלא מועיל דעתו לעקור מבית לבית דמעלינן דרגא דמועיל דעתו מחדר לחדר אבל לא מבית לבית.

מה שכתב במחלוקת הראב"ד והרא"ש אם שינת ארעי הוי הפסק והיסח הדעת דהראב"ד סובר דהוי הפסק וגמר סעודה משום דאסח דעתיה וטעון ברכה למפרע וברכה לכתחילה, אבל הרא"ש חלק ע"ז וכתב דשינת ארעי לא הוי הפסק והיסח הדעת ועוד דקיימ"ל כרב חסדא דדברים הטעונים ברכה במקומן דלקיבעיה קמא דר ור"צ ברכה למפרע ולכתחילה וכו' כ"ש שינת אונס שנשאר בקביעות ואי"צ ברכה למפרע ולכתחילה. י"ל דהראב"ד סבר דהלכה כרב ששת ומדמה שינה לשינוי מקום לר"ש שצריך ברכה למפרע ולכתחילה ה"ה שינה שהוא ג"כ גמר וסילוק סעודה המצריך ברכה למפרע על מה שאכל וברכה לכתחילה על מה שיאכל, ולכן לא שאני ליה בין שינת ארעי לשינת קבע שהרי אף בשינת ארעי הרי הפסיק באכילתו והרא"ש סובר דשינוי מקום אינו אלא כהיסח הדעת וכרב חסדא ולכן איכא חילוק בין שינת ארעי שאין בו היסח הדעת ממש אין צריך ברכה אבל שינת קבע הוי היסח הדעת.

ובהערה ל"ג כתב דכן הוא בהשגת הראב"ד בהל' ברכות פ"ד ה"ז וד"ל: לא אמרו לענין אכילה אלא לענין שתיה בלבד אבל לענין אכילה לא הוי הפסקה אלא במים אחרונים או בשניה או בנמנום עכ"ל. ויעויין בהערה ל"ה מה שכתב בזה. ובהערה כ"ה כתב לדייק מזה שהראב"ד לא השיג על הרמב"ם ברכות פ"ד הל' ג' ד' ה' בדיני שינוי מקום ראייה מזה דסבר כהרמב"ם.

אמנם נראה לי דערבב כאן שני סוגיות נפרדות, דבאמת מצינו שני סוגיות: א) סוגיא דשינוי מקום שנחלקו בזה רב חסדא ורב ששת ונחלקו הראשונים אם הלכה כרב ששת אי כרב חסדא ונחלקו הראשונים אליבא דרב ששת אי צריך גם ברכה למפרע אם לאו, סוגיא אחרית הוא (2) בדין נטל ידיו מים אחרונים או הב לן ונברך דלכו"ע הוי היסח הדעת וחייב ברכה ראשונה, ונחלקו הראשונים אם יכול לאכול עם ברכה ראשונה או שחייב לברך למפרע ואח"כ לברך בתחילה והמחבר נקט להלכה דבהב לן ונברך מברך רק ברכה ראשונה ולא למפרע ברהמ"ז ורק בנטל ידיו חייב לברך תחילה רק מסברא מחודשת דחשוב כמי שכבר התחיל לברך ברהמ"ז והט"ז ומג"א חלקו עליו בזה. אבל שיטת רש"י ורשב"ם ורשב"א הוי דצריך בכל אופן לברך ברהמ"ז תחילה ואח"כ לברך תחילה.

ועתה לכאורה דברי הראב"ד הכתוב בהשגות הראב"ד מפורש קאי על הסוגיא דנטל ידיו והב לן ונברך כמפורש בדבריו ולא כתב כן כלל לגבי הסוגיא דשינוי מקום ולא דימה זה לשינוי מקום אלא דימה זאת לנטל ידיו וסבר כשיטת רש"י ורשב"ם דצריך לברך למפרע ואח"כ בתחילה.

והרא"ש שתמה עליו על הראב"ד מדין רב חסדא הוי דהרא"ש סבר דיש לדמותו לשינוי מקום לכל היותר ולא לנטל ידיו, ואפשר דלכן הביאו המחבר בסי' קע"ח דהוא סוגיא דשינוי מקום ולא בסי' קע"ט דהוא סוגיא דנטל ידיו דפסק המחבר כהרא"ש דהוא דומה לכל היותר לשינוי מקום ולא לנטל ידיו, אע"פ שפסק כהרמב"ם כרב ששת בשינוי מקום, אבל זה עדיף משינוי מקום, כטענה הראשונה של הרא"ש. וכן מדברי הרא"ש שתמה על הראב"ד מדקיימ"ל כרב חסדא ראייה דלא ס"ל דהראב"ד סובר כרב ששת דא"כ מה שייך להקשות על הראב"ד מר"ח אם הוי פסק כרב ששת.

משה גומשמיין

מודיעין עילית

תגובת הכותב

א. הראיה מדברי הב"ח [וט"ז ומ"א] איננה אלא שהגהת הרמ"א בסעיף א' לא נאמרה לדעת הרמ"א עצמו [המבוארת בסעיף ב'] אלא רק לדעת המחבר. ואי אפשר לעשות פלגין דיבורא ולומר שלענין דברים שאינם טעונים בלאב"מ דברי הרמ"א אמורים אף לשיטתו. וממילא, אין לנו שום מקור בדברי הרמ"א לומר שדעתו לא מהני מבית לבית.

ב. ומה שהב"ח נקט בדבריו לענין סעודות גדולות, כבר כתבתי, שהב"ח דיבר בהווה ובנחון לו למעשה. וכיון שזה היה דבר רגיל ומצוי אשמועינן הב"ח דשפיר דמי לעשות כן. משא"כ לשנות מקומו באמצע אכילת פירות שאינו דבר מצוי כלל, לא דיבר מזה הב"ח.

ג. ומה שהקשה מדברי הט"ז כבר נזהרתי מזה בהערה מ"ה שם, עיין שם. [ובט"ז ס"ק ח' כשכותב דלהיש חולקין דין זה הוא דוקא בפירות, אין כוונתו לדברי הרמ"א, אלא לשיטת ר"ח שעליה מבוסס היש חולקין שברמ"א, שהרי הט"ז שם איירי בדברי המחבר. ודוק"ה. ובכלל, דברי הט"ז והפמ"ג שם צריכין תלמוד הדק היטב.]

ד. מה שכתב מדברי המשנה ברורה בהקדמתו לסימן קע"ח, היא הערה נכונה.

ה. ומה שביקשתי לחדש שלשיטת הרמ"א י"ל שדעתו מהני אף מבית לבית, לא כתבתי כדברים בעלמא אלא לאחר ליבון הסוגיא ע"פ הראשונים. ובעה"י הדברים מתיישבים כמין חומר מצד הסברא, ומדוייקים היטב הן בלשון הראשונים והן בדברי הרמ"א עצמו, כמו שהארכתי בדברי שם. ובכל זה לא מצא דופי. ויש עוד ידים מוכיחות לדברי, דבזה אתי שפיר כפתור ופרח מה שהרמ"א כתב הגהה זו שדעתו לא מהני מבית לבית בס"ב, ולא בס"ב, ואילו שיטתו להלכה בכל פרטי העניינים כתב בס"ב, כמש"כ בהערה ט"ל. ואילו דבריו הרי זה צ"ע. אמנם, רבינו הרמ"א גם לא כתב בפירוש, בסעיף ב' או בסעיף ג', שלדידיה כן תועיל דעתו אפילו מבית לבית. אך מדסתם ולא פירש הדין לסברין שלשיטתו תהני דעתו אף מבית לבית.

ו. אמנם כן, הדברים אינם מתיישבים עם דברי ש"ע הרב, כמו שכתבתי שם. [ולא עשיתי מחלוקת בין הרמ"א לש"ע הרב, ויתכן שבעל ש"ע הרב יכול ליישב דברי הרמ"א כשיטתו.] ודאי מובן שלענין הלכה למעשה יש לפסוק כדברי ש"ע, ואף אני לא כתבתי לפסוק שלא כדבריו אלא לענין דיעבד ועם כמה וכמה צירופים, אך הרשות נתונה ללמוד בדברי הרמ"א שלא כהוראת האחרונים להלכה. וגם בזה דייקתי היטב בשינוי לשונם לגבי ההגדרה של שינוי מקום. שהרמ"א והראשונים שפוסקים כר"ח כתבו דשינוי מקום הוי כהיסח הדעת, וש"ע הרב כתב דשינוי מקום הוי הפסק וגמר סעודה, בדומה לדברי המחבר והראשונים שפוסקים כר"ש. הלא דברים בגו.

ז. הקושיא מהולכי דרכים איננה אלא מצד הסברא, דכמו שהולכי דרכים משנים מקומם כמה וכמה פעמים ושפיר דמי מפני שאין להם קביעות, מדוע נחייב למי שהתחיל אכילתו במקום מסוים לקבוע עצמו שם בעל כרחו, אף כשעומד וצווח שאינו רוצה בקביעת אכילתו אלא דעתו לשנות מקומו ורוצה להיות כהולך דרכים.

ח. אין הכי נמי שלדעת המחבר שפוסק כר"ש בעל כרחו צ"ל כן, שמי שהתחיל אכילתו במקום אחד נקבע התם הגם בעל כרחו, וכמו שהבאתי שם מהמ"א ס"ק י"א. ולדידהו בלאו הכי יש בענין זה חידוש גדול, שהמשנה מקומו צריך לא רק לברך מחדש קודם אכילתו השנייה אלא אף לברך על המזון שאכל לפני ששינה מקומו בטרם ימשיך אכילתו. אך להרמ"א שפוסק כר"ח שאין שינוי מקום אלא כהיסח הדעת הלא אין שום הכרח לומר כן, והדרא סברא לדוכתה שאם אינו רוצה בקביעות לא נכריחנו לכך ותועיל דעתו.

ט. מה שביקש לדחות ראייתי מדברי הדרישה בס"ק ב' שאף להמחבר מהני דעתו מבית לבית כמו בהולכי דרכים, דהיינו דוקא בדברים הטעונים בלאב"מ, הוא דיחויא דחיקא ביותר. דא, דאין לזה שום רמז בדברי הדרישה. וכי היה סומך הדרישה שנבין חילוק זה מדעתנו על פי דברי הט"ז [או הב"ח] אף לו אלה כבר נכתבו בזמנו. ותו דהדרישה כתב שחילוקו מוכרח מדברי הסמ"ק שמביא הבי"י, שמדמה להדיא שינוי מקום ההולכי דרכים, עש"ה. [וזהו ממש כדברינו דלעיל, שמן הסברא אין לחלק בין דעתו ההולכי דרכים.] הרי ברור שכן הדין אף בפירות, כמו בהולכי דרכים.

י. ומה שכתב שקשה מאוד להביא ראייה מדברי הדרישה לדעת הרמ"א, אינו מובן. לא באתי להביא ראייה מדברי הדרישה לדעת הרמ"א, אלא להראות שמלבד מה שאפ"ל שלדעת הרמ"א מהני דעתו אף מבית לבית, כ"ה להדיא דעת הדרישה עצמו, ואפילו להפוסקים כרב ששת. [ועיין בהערה מ"ז בדברי שם, שכדברי הדרישה כצ"ל להלבוש, שתירוציהם של המ"א והערך לחם לא אי"ש בדבריו. וכן עיין בהערה מ' שם, ודוק.]

יא. ואף מצד הסברא קשה להלוטם שדעתו תהני מבית לבית בדברים הטעונים בלאב"מ ולא בדברים שאינם טעונים בלאב"מ. דאם דעתו לא מהני אלא מחדר לחדר ולא מבית לבית, הרי הסברא בזה היא שדעתו עושה לשני המקומות כמקום אחד, ומבית לבית שיש שינוי מקום גמור אין דעתו יכולה לעשותם מקום אחד. [מה שאין כן אין דעתו מהני אף מבית לבית, שאז הסברא היא מפני שכשהיה דעתו לכך לא הסיח דעתו מאכילתו הראשונה.] ולפ"ז אינו מובן מדוע בדברים הטעונים בלאב"מ כן תועיל דעתו אף מבית לבית. ומה שרצה לומר שבדברים הטעונים איכא תרתי לטיבותא, לא אתי שפיר לע"ד. כי איך יצטרפו שני אלה יחדיו לאלומי כוחה של דעתו שתועיל אף מבית לבית. אין בזה אלא חשבון ללא סברא. אם באכילת פירות אין דעתו יכולה לעשות שני מקומות כמקום אחד אלא בשני חדרים ולא בשני בתים כיון שהם מקומות חלוקים ושונים בהחלט, מאי רבותיה דפת שתועיל בו דעתו אף מבית לבית, ומה בכך שהפת הוא דבר חשוב הטעון בלאב"מ ושבדיעבד אין בו שינוי מקום אף בלא דעת.

יב. ובשלמא לפי הסברא שכתב הרמ"א, דחיישינן שמא ישכח מלחזור ולאכול, עוד איכא למימר דכשהיה דעתו לכך אין לחוש לזה. [ועיין בהערה ט"ז שם, שאין זו הסיבה הגמורה לדין זה.] אך הוא בא לומר כן בדברי הדרישה, שכתב שדעתו מהני מבית לבית אפילו להפוסקים כרב ששת, וזה לא ניתן להיאמר כלל. והרי לרב ששת אין נפקא מינה בין דברים הטעונים בלאב"מ לדברים שאינם טעונים, ומאי תרתי לטיבותא איכא הכא.

יג. מה שהקשה על מה שכתבתי שלהראשונים שמביא בביאור הלכה דאין שינוי מקום מחדר לחדר מסתבר לומר שדעתו מהני אף מבית לבית, אינו מובן לע"ד. הרי יש בענייננו שיטת ראשונים דיש דין שינוי מקום אף מחדר לחדר אך דעתו מהני לזה אף שדעתו לא מהני מבית לבית, ויש שיטת ראשונים שדעתו מהני אף מבית לבית [רבנו נסים גאון וסייעתו]. ואם נאמר דהני ראשונים ס"ל דמחדר לחדר ליכא כלל דין שינוי מקום ומבית לבית לא מהני דעתו, אנו עושים כאן שיטה שלישית ומחלוקת חדשה שלא לצורך, לדדידהו ליכא כלל דין שדעתו מהני. ולכן עדיף לומר שהם סוברים בזה כשיטת רבנו נסים וסייעתו שדעתו מהני אף מבית לבית, כדי שלא להגדיל מחלוקתם עם שאר הראשונים. וכי היכי דמעלינן לדידהו דרגא שמחדר לחדר הוי כמו מפניה לפניה לדין, הכי נמי נעלה לדידהו דרגא לענין דעתו שלדין מועיל רק מחדר לחדר ולדידהו אף מבית לבית. ודוק. וא"כ כמו שהבה"ל מסיק בזה שאין למחות ביד המיקל ושבדיעבד בודאי אין להצריך ברכה כיון דמידי ספיקא לא נפקא וסב"ל, דלא כמו שנפסק להדיא בש"ע וכל נושאי כליו, כמו כן הוא לענייננו.

יד. ואף שא"ז מוכח, גם אם לא יהא זה אלא ספק אם הני ראשונים סוברים כשיטת רנ"ג שדעתו מהני אף מבית לבית או כשיטת הפוסקים שדעתו מהני רק מחדר לחדר, לכל הפחות יש לנו כאן עוד סיעת ראשונים שיכולים לסבור שדעתו מהני אף מבית לבית, מלבד רבינו נסים גאון ודעימיה שכתבו כן בפירושו. ועכ"פ מידי ספיקא לא נפקא ויש כאן עוד צירוף לענין דיעבד וסב"ל.

טו. מה שכתבתי לחדש בהערה י"ז דבני חבורה ששינוי מקומם ומקצתם אכלו דברים הטעונים, שקביעותם תועיל אף להמקצת שאכלו פירות, הוא אכן דבר חידוש שלא מצאתי בפוסקים. אך אין בכך שום קושיא, כיון שזו היכי תימצא רחוקה. ומצד הסברא הדברים נכונים ביותר למעיין. ועכ"פ אין מזה נ"מ לעיקר דברינו שם שתועיל דעתו אף מבית לבית.

טז. ומה שכתב שמקצת חברים מועיל משום שרוצה לחזור אליהם אינו מספיק. שהרי דעתו בלבד לא מהני, וכן לא מהני אם יניח שם טליתו או תינוק וכדומה, אף שודאי רוצה ומוכרח לחזור לשם. אלא זהו דין מיוחד בקביעות של חבורה שכל השייכים לה קשורים זה לזה עד סיומה, ולכן די בכך שאחד מבני החבורה לא שינה מקומו אף לכל האחרים ששינוי מקומם. וא"כ מאי שנא אם אותו אחד לא שינה מקומו, או ששינה מקומו יחד עם כל החבורה אך לא נתבטלה קביעותם ואמרינן ביה דליקבעא קמא דר. והלא גם כאן לא נתבטלה קביעות החבורה ולא נתפרדה החבילה. ולמשל, בני חבורה שמקצתם אסור להם לאכול פת ואוכלים רק פירות, וב"ה כולם בריאים וחזקים ויצאו כולם לקראת חתן ושוב חזרו לסעודת הנישואין, מדוע לא יוכלו המקצת שאכלו פירות להמשיך אכילתם מפני שהם חבורה אחת עם אוכלי הפת, והלא קביעות החבורה לא נתבטלה כלל וכלל.

יז. וגדולה מזו מצינו למהר"א אזולאי והזכ"ל דהניחו מקצת מהני אף אם הנשאר אינו אוכל בסעודה כלל, כמו שכתבתי בהערה י"ג. ונראה דענייננו הוא כל שכן מדבריו. דאם זקן או חולה מציל כל החבורה משינוי מקום אף שהוא אינו נוטל חלק באכילת הסעודה כלל, כיון שהוא עכ"פ חלק מקביעות החבורה

שבה היא נאכלת, כל שכן שתועיל קביעות החבורה של מי שכן אוכל בסעודה אף ששינה מקומו, שהרי לקביעה קמא הדר וקביעותם לא נתבטלה.

יח. ועוד מצינו להמאמר שמקצת חברים מהני לבני החבורה האחרים אף באכלם במקום אחר, כמו שכתבתי בהערה ל' ע"ש. ואם במקומם השני הריהם עדיין קשורים לחבורתם אף שאין לה כל שייכות התם, מכל שכן שתוכל החבורה כולה לשנות מקומה למקום אחר באופן שקביעותה אינה מתבטלת כיון שמקצתם אכלו דברים הטעונים בלאב"מ. [ואף שאר האחרונים דפליגי על המאמר שפיר יודו לדברינו].

יט. מה שהעיר על דברי בהערה ס"ג שדעתו מהני אף בפחות מכשיעור, היא הערה נכונה. ודברי שם נמסרו לדפוס בהשטמה, והיה צריך להיות שם מראה מקום להערה ט'. דאם דעתו מהני מבית לבית רק בדברים הטעונים, ודאי שא"ז מהני לפחות מכשיעור לפי דברי המ"א שדברים הטעונים דינם כפירות בפחות מכשיעור. ודברי שם נאמרו רק לפי מה שבאתי לחדש שדעתו תהני מבית לבית אף בפירות, או החולקים על המ"א שם. ולא באתי שם אלא להדגיש דלעצם הדין של דעתו אין צריך כשיעור.

כ. ובהערה ס"ג שם יש עוד ראייה לדברי מדברי האשל אברהם תנינא סי' תע"ה, ששמע מדבריו שדעתו מהני אפילו מבית לבית, ע"ש ובמה שכתבתי בקובץ קי"ד.

כא. עוד הבאתי בהערה ס"ג מה שמבואר בפוסקים דהאידינא אין דרכנו לקבוע עצמנו לאכילה כבימיהם, ולא שייך כל כך כמקדם הדין דשינוי מקום, ע"ש. וג"ז חזי לאצטרופי שיועיל לנו תנאי אפילו מבית לבית. ודוק.

כב. עוד יש לשים לב לדברי הערך לחם והלבוש שהבאתי בהערה מ"ב, דמוכח בדבריהם דדבר רגיל כיצאיה לבית הכסא או יציאה מן הסוכה בעת הגשמים ליכא דין שינוי מקום, והוי כעין שכיון לכך מעיקרא. והלא התם איירי בשינוי מקום גמור מבית לבית. ע"ש ודוק.

כג. מה שהביא מהסוברים דגם לרב ששת א"צ ברכה למפרע אלא ברכה ראשונה על המשך אכילתו, עיין בהערה ל"א בדברי בקובץ קס"ד.

כד. לא הבנתי מש"כ שהראב"ד לא דימה שינה לשינוי מקום וכו'. ופירושו בדברי הרא"ש דחוק מאוד, וברור בדבריו שהוא מדמה הסוגיות זה לזה. וכן פשוט מצד הסברא. ומה שכתב שמדברי הרא"ש שתמה על הראב"ד מדקיימא לן כרב חסדא יש ראייה שהראב"ד אינו פוסק כרב ששת, ג"כ אינו מובן, כי הרא"ש שם איננו מתמיה על הראב"ד אלא טעמא דנפשיה קאמר להסביר מדוע לא סבירא ליה כן. [ובדעת הראב"ד ע"ע בהערה יו"ד בדברי, ודוק].

כה. סוף דבר הכל נשמע, לא נמצאה סתירה מהותית לעיקר דברי, וגם לא השיבו על כמה וכמה מן הראיות שכתבתי. אלא שקשה לקבל הדברים אחר שמורגלא בפומייהו דיושבי בית המדרש שדעתו לא מהני אלא מחדר לחדר ולא מבית לבית. ובאמת מובן מאוד שהדברים קשים לקבל ממי שאמרם, ואף אני אינני תוקע עצמי לדבר הלכה ולמעשה לומר קבלו דעתי, ובודאי לענין לכתחילה.

ועם כל זה על משמרת אעמודה לענין דיעבד עכ"פ. דמי שכבר שינה מקומו באכילת פירות כשמעיקרא היה דעתו לכך, אין להורות לו לחזור ולברך, שהרי יש כאן כמה וכמה צירופים וספק ברכות להקל. ואף אם תמצא לחלק בין הסב"ל שעשה המ"ב בבה"ל לבין ענינו, ותאמר שמצד שיטת רבנו נסים גאון וסייעתו לבדה עדיין אין כאן ספק ברכות להקל, הלא הוספנו בזה שלכל הפחות יתכן שגם הראשונים הסוברים דאין שינוי מקום מחדר לחדר סוברים כנ"ג בזה, ושבררשה מבואר להדיא שדעתו מהני אף מבית לבית כמו בהולכי דרכים, ושאין הכרח שלהרמ"א עצמו ל"מ דעתו מבית לבית, ושיש עוד כמה ראיות וצירופים להקל בזה [עיין אות כ' כ"א כ"ב לעיל]. וא"כ בודאי מידי ספיקא לא נפיק עכ"פ, וסב"ל.

ביקרא דאורייתא,

נתן פערלמאן

תיקוני סופרים

כמה הערות במנחת חינוך בעניני סדר זרעים

א

מצוה קמה אות ג' במהדורת מכון י-ם. ולכאורה קצת צ"ע דמבואר בשבת שם (כה עא) דממנו דגבי מעשר ממעט תרומה (טמאה) דשרי ליהנות בשעת שריפה ומקשה הש"ס דילמא למעט קודש (טמא) דמותר ליהנות ותירץ דילפינן ממעשר הקל ולמה לא אמר דכתיב (בקודש טמא) לא יאכל דמשמע איסור הנאה. ע"כ.

לפמש"כ במנח"ח להלן מצוה תר"ט מתוס' פסחים כ"ב ע"ב ד"ה מנין דכל איסורי הנאה אינן אסורין בהנאה בשעת שריפה, דדרך ביעורו לא אסר רחמנא לבר מהיכא שריבה הכתוב בפירוש כגון בערלה דמרבינן שלא ידליק בו. ולפי"ז כתב המנח"ח שם דאפי' נאמר דמע"ש טמא אסור בכל הנאות מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך בהנאת הדלקה לא נאסר מההוא קרא אלא מקרא מיוחד דלא בערתי ממנו בטמא. א"כ, לק"מ הכא, דאע"ג דכתיב בקודש טמא לא יאכל אכתי שרי ליהנות בשעת שריפה דדרך ביעורו לא אסר רחמנא, וא"כ בהנאה זו שוה קודש לתרומה טמאה דבתרווייהו לא כתיב לאיסורא אלא דילפינן להו ממעשר מק"ו לאיסורא ומשו"ה מקשה הגמ' מנ"ל דלמעט תרומה טמאה דמותר בהנאה בשעת שריפה דילמא למעט קודש טמא שמותר ליהנות ממנו בשעת שריפה.

ב

שם. תרומה טמאה דהאיסור אכילה הוא מלאו הבא מכלל עשה וכו' זה לא משמע איסור הנאה כמו שכתבו תוס' פסחים, (ד) כי כל אוכל וגו' לא ילפינן מלא תאכל עיין בסוגיא דחזקיה שם. [כ"א ע"ב] ע"כ.

לא מצא המנח"ח גילוי לדין זה דהיכא דאיסור האכילה הוא לאו הבא מכלל עשה אינו נאסר בהנאה, אלא בדברי התוס' פסחים כ"א ע"ב ד"ה כל מקום, ולפי"ז תוס' בקושיהם דהו סברי דכל אוכל וכו' משמע הנאה ג"כ. והנהנה מחמץ הוא בכרת, ה"ה דהו סברי דכל איסור אכילה הבא מלאו הבא מכלל עשה, יש בו איסור הנאה ג"כ. וכה"ג כתב המנח"ח במצוה י"ז אות י"ח במהדרו מכון י-ם ד"ה ואפשר לומר.

ויעויין שם כ"ב ע"א דאמרינן דאיצטריך קרא מיוחד לאסור חולין שנשחטו בעזרה בהנאה אע"ג דכבר אסירי באכילה מדכתיב כי ירחק ממך המקום וזבחת ואכלת, בריחוק מקום אתה זובח ואוכל ואי אתה זובח ואוכל בקירוב מקום דהיינו בעזרה, הסביר לה רש"י [בד"ה ור"מ] דמשום דאין מפורש בהן לאו בהדיא באכילה איצטריך למילף להו איסור הנאה מקרא מיוחד.

הרי דמוכח בגמ' דבלאו הבא מכלל עשה לא אמרינן דאכילה דכתיב בה כוללת הנאה ג"כ, ולדברי המנח"ח הי"ל להם להתוס' להביא ראיה מגמ' זו ליסודם דכי כל אוכל וכו' לא ילפינן מלא תאכלו.

ומוכרח דאפי' להתוס' בקושיהם דסברי דכל אוכל וכו' ילפינן מלא תאכלו, מודו דלאו הבא מכלל עשה לא ילפינן מלא תאכלו. והטעם דבלאו הבא מכלל עשה אכילה הנאמר בו עיקרו להיתר הוא דאתא, ולא לאיסור, ופשיטא דאכילה דכתיב להיתר לא ילפינן מאכילה דאיסור. אבל כל אוכל חמץ ונכרתה וכו' דהאי אכילה לאיסור הוא דאתא, הו סברי התוס' בקושיהם דילפינן לה מאכילה דאיסור דכתיב בקרא דלא תאכלו, ובתירוצם תי' דלא ילפינן כל אוכל, דבגופיה דאכילה לא כתיב איסורא אלא שענינו בהמשך הכתוב לאיסורא הוא, מלא תאכלו דבגופיה כתיב איסורא. [ועי' בחי' הר"ן דלא ס"ל חילוק זה].

אלא דהמנח"ח לא נזכר בגמ' זו להקשות על התוס', דמטעם זה לא הביא ראיה ליסודו אלא מדברי תוס' ולא מדברי הגמ' ורש"י.

ג

מצוה שכ"ו אות ד' במהדו' מכוון י-ם. הביא משם רש"י (מכות כ"א ע"ב) בזה"ל דלהאי תנא (דמחייב מקיים בכלאים) חייב בשביעית משום חורש דסובר דחורש בשביעית לוקה. ע"כ.

הנה ז"ל רש"י שם: אמינא (אנא ריש לקיש) טעם דמתניתין משום מקיים דמקיים בכלאים לוקה לרבי עקיבא וכן בשביעית משום חורש מחייב ליה תנא דמתניתין. ע"כ. והפי' הוא דלמאי דס"ל לר"ל דמחפה לא מחייב משום זורע קאמר דתנא דמתניתין דמחייב בחורש תלם בשביעית משום חורש מחייב לה דסובר החורש בשביעית לוקה. ולא כמו דאיתא במנח"ח דהאי תנא דמחייב מקיים בכלאים מחייב חורש בשביעית. אלא דהמנח"ח בטר השער המלך שציינ בתוך דבריו שם, אזיל, שפי' כן ברש"י דס"ל, דהאי תנא דס"ל מקיים בכלאים לוקה ומאן ניהו ר"ע, מצאנו לו דס"ל חורש בשביעית לוקה, לפמש"כ תוס' במו"ק ג: ד"ה שהרי בתי' השני.

וגם מש"כ שם המנח"ח דאע"ג דהר"מ פסק דהחורש בשביעית אינו לוקה מוקים למתניתין דמכות כ"א ע"ב כתנא דס"ל חורש בשביעית לוקה, בטר האי תי' דתוס' אזיל, דלפי"ז איכא תנא דס"ל הכי, ומאן ניהו, ר"ע.

ד

מצוה שכ"ז אות ג' במהדו' מכוון י-ם. ופשוט דזריעה וזמירה הם שני שמות כי הם שני לאוין מחולקין. והנפקא מינה כתבתי לעיל פרשת אמור. [מצוה רח"צ] ע"כ.

וכוננו דכיון דהוו שני שמות, אף בהתראה אחת חייב שתי מלקיות כמבואר שם.

ולכאורה הוא דלא כהראשונים מכות כ"א ע"ב [רמב"ן, ריטב"א, (ומש"כ במצוה רח"צ במהדו' מכוון י-ם הערה מ"ו שנחלקו בזה ב' דיעות בריטב"א, אינו נכון כי לא נחלקו הדיעות בריטב"א אלא לפי הס"ד בגמ' שם, אבל לפי המסקנא דאין חילוק מלאכות ביו"ט ה"נ דאין חילוק מלאכות בשביעית). תור"פ, תוס' שאנן בחד תירוץ] וכ"ה בחי' רבינו דוד פסחים מ"ז ע"ב דאין חילוק מלאכות בשביעית.

מיהו עי' באבנ"ז או"ח סי' ע"ח אות ג' שכתב דזריעה וזמירה לכו"ע חייב שתיים ולא כתבו הראשונים כן אלא בזריעה וזמירה דליכא בחרישה לאו בפני עצמו אבל בזמירה דאיכא עלה לאו בפ"ע ודאי דחייב עלה מלקות בפ"ע.

אך לפי"ז הא דאמרו הראשונים דאין חילוק מלאכות בשביעית סתמא (ולא פי' דמיירו בזריעה וחרישה דוקא) צ"ל דהיינו משום דכל הנידון דחילוק מלאכות הוא רק במקום שיש לאו אחד על כמה מלאכות אבל במקום שיש לאו בפ"ע לא שייך האי נידון נידון דחילוק מלאכות.

ובמנח"ח מצוה רח"צ, במהדו' מכוון י-ם ד"ה ודע דאין חילוק כתב בזה"ל ולענין אי יש חילוק מלאכות ביום הכיפורים ושמיטה יבואר כל אחד במקומו. ע"כ.

ולכאורה נתכוין למש"כ כאן לענין זריעה וזמירה ולזה קרי חילוק מלאכות והיינו דס"ל דלא כהאב"ג אלא דאף היכא דאיכא לאו בפ"ע שייך לענין חילוק מלאכות וס"ל דיש חילוק מלאכות בשביעית, וא"כ הדרא למש"כ דהרי"ז דלא כהראשונים.

אך י"ל דמש"כ במצוה רח"צ שכתב במקומו על ענין חילוק מלאכות לשון מושאל הוא ול"ש לנידון דחילוק מלאכות, או אולי כתבו לנידון דחילוק מלאכות במקו"א ואינו לפנינו.

ה

מצוה שפ"ח ד"ה לעיל הבאתי וכו' ואתרוג (טבל) של כהן, לשיטתם (של תוס') יוצאים. (יד"ח בחיוב ד' מינים) ע"כ.

פי' באינו טבול רק לתרומה, דהיינו בהופרש עליו ממקום אחר מעשר ראשון ומעשר עני, או מע"ש אי ממזן גבוה הוא.

ו

מצוה שצ"ו אות ב' במהדורת מכוון ירושלים. ד"ה ותרומת מעשר ומעשר וכו' ועיינ בתוס' גיטין שם (ל"א ע"א) שכתבו דבכל המעשרות הדין כן (דניטלים במחשבה) אע"פ דונחשב

גבי תרומה כתיב, עי"ש שמביאין ראיות לדבריהם. וגם הר"מ מודה לזה וסמך על מה שכתב בפ"א ממעשר דכל מה שאמרנו בתרומה וכו' הוא הדין במעשר, עי"ש. ע"כ.

ויעוי' קובץ בית אהרן וישראל גליון קמ"ט שכתבתי להוכיח דכונת המנח"ח הוא לדברי תוס' שם בד"ה, במחשבה שכתבו וז"ל "ולענין לאכול בלא הפרשה אין קפידא לכ"ע אפילו בכל המעשרות דלא כתיב בהו ונחשב דשרי בכל מקום אע"פ שעתה אין מפריש כלום. כדמוכח ההוא דהלוקח יין מביין הכותים וכו' ובמעשר שני שרינן כשאומר בצפוננו או בדרומו. ע"כ. ולישנא דהמנח"ח יראה כל רואה דבתר לישנא דהאי תוס' אזלא.

וראיית המנח"ח היא דהא דין זה דמותר לאכול בלא הפרשה דתרומה מן החולין חזינן ברש"י דמדיני מחשבה הוא ומשום דתרומה ניטלת במחשבה לכך מותר לאכול בלא הפרשה וכמו שהביאו תוס' דיבור זה דברי רש"י וז"ל במחשבה, פי' בקונטרס שנותן עיניו בצד זה לשם תרומה ואוכל בצד זה ואע"פ שלא הפריש, משמע שרוצה לומר משום דכתיב ונחשב שרי לאכול בלא הפרשה ושרינן נמי בשתיקה עי"ש שנותן עיניו בצד זה וכל זה נפקא מונחשב. ע"כ. והיינו דמונחשב נפקא לן שני דינים חדא דאפשר להחיל תרומה בלא דיבור, ועוד, דא"צ להפריש תרומה מן החולין.

וכיון דדין זה דאפשר לאכול בלא הפרשה נמי מדיני מחשבה הוא וכתבו תוס' דדין זה נוהג בכל המעשרות ש"מ להמנח"ח דדיני מחשבה כולם דהיינו אף להחיל בלא דיבור נוהג בכל המעשרות.

ומש"כ המנח"ח דאף הר"מ מודה לזה היינו דמודה לכלל זה דמחשבה מהני בכל המעשרות, אבל מ"מ לדידה לא איקרי מחשבה אלא להחיל בלא דיבור אבל לאכול בלא הפרשה לא נכלל להר"מ אליבא דהמנח"ח בדיני מחשבה, וכמש"כ לעיל שם דאף בתרומה לא מהני וכ"ש בשאר מעשרות.

אולם דברי המנח"ח לפי"ז צ"ע, דלפי דבריו יוצא דאפשר להחיל בלא דיבור כל המעשרות אע"פ דלא כתיב בהו ונחשב, והיינו דד"ז להחיל בלא דיבור לא בעינן שיכתוב רחמנא מש"ה ונחשב בכל מעשר ומעשר אלא בלא"ה ידעינן לה.

וקשה דא"כ התוס' גופייהו שם בד"ה כך כשהוכיחו דלא פליגי רבנן אבא אלעזר בן גמלא לענין מחשבה בתרומת מעשר אלא מודו ליה דתרומת מעשר ניטלת במחשבה, אע"ג דלענין מאומד פליגי וסברי דאינה ניטלת מאומד, אמאי לא הוכיחו זאת בהוכחה אלימתא דע"כ מודו רבנן דתרומת מעשר ניטלת במחשבה, דהא אשכחן מעשר שני דניטל במחשבה אע"ג דלא כתיב ביה ונחשב, א"כ ה"ה תרומת מעשר אפי' אם נאמר דפליגי רבנן על אב"ג וס"ל דלא כתיב ונחשב אתרומת מעשר מ"מ ניטלת במחשבה מידי דהוה אמעשר שני דלכו"ע לא כתיב בהו ונחשב ואפי"ה אשכחן דניטל במחשבה.

ואשכחן להתוס' גופייהו שהוכיחו כה"ג דאף אם נאמר דרבנן חולקים על אב"ג לענין מחשבה בתרומת מעשר מ"מ מודו דאפשר לאכול תרומת מעשר בלא הפרשה. דז"ל התוס' שהובא לעיל: ולענין לאכול בלא הפרשה אין קפידא לכ"ע אפילו בכל המעשרות דלא כתיב בהו ונחשב. ע"כ. הרי שכתבו דלאכול בלא הפרשה מותר לכו"ע והאי "לכו"ע" נתכוננו לומר אפי' שלא אליבא דאב"ג [ובספר דבר אברהם ח"א סי' ט"ז אות י"ב פי' דהאי לכו"ע ר"ל אפי' אליבא דאב"ג דפליג על ר' יוסי ברבי יהודה וס"ל דמעשר לא ילפינן מתרומה. ומה שפירשנו נראה טפי דלפי פירושו דלאב"ג נתכוננו אמאי קאמרי התוס', לכו"ע, דמשמע אפי' למאן דלא עסקינן ביה השתא, הא באב"ג עסקינן דעליה דידיה אסקו תוס' דבריהם] והיינו אפי' אם נאמר כרש"י שהובא בתוס' ד"ה כך שלענין מחשבה נמי פליגי רבנן אב"ג, מ"מ אינהו נמי מודו דאפשר לאכול בלא הפרשה, והוכיחו זאת מהא דמעשר שני אע"ג דלא כתיב ביה ונחשב מ"מ מותר לאכול בלא הפרשה.

ולהמנח"ח דשוה דין דלאכול בלא הפרשה לדין דלהחיל בלא דיבור ה"ג בד"ה כך עדיפא הוה להו להוכיח, דע"כ ליכא חולקים על אב"ג בהא דתרומת מעשר ניטלת במחשבה דהא אפילו מעשר שני ניטל במחשבה ומדלא הוכיחו התוס' כן בד"ה כך, אלא אדרבה בד"ה במחשבה כתבו דאפילו אם יהיו חולקים על אב"ג דס"ל דתרומת מעשר אינה ניטלת במחשבה, מ"מ יודו דאפשר לאכול תרומת מעשר בלא הפרשה, ש"מ דאין שני הדינים תלויין זה בזה והיינו דאין ד"ז דאפשר לאכול בלא הפרשה תלוי בדין דאפשר להחיל בלא דיבור. וא"כ אזלא ראיית המנח"ח.

[אלא דלפמש"כ בס' דבר אברהם שם אות ד' אפשר לומר דהתוס' בד"ה כך ס"ל דאליבא דאב"ג כל המעשרות ילפינן להו מתרומה לענין מאומד ומשו"ה איכא למימר דה"ה לענין מחשבה ילפינן להו אליביה

מתרומה, וא"כ כל הני מקומות דשרינן לאכול בלא הפרשה אליבא דאב"ג אזלי ולכך לא הוכיחו דרבנן מודו לענין מחשבה דמהני בתרומת מעשר מדחזינן בכמה מקומות דבכל המעשרות מהני, דאפשר דכל הני מקומות אליבא דאב"ג הם ורבנן חולקים בתרומת מעשר ולא מהני מחשבה וכ"ש בכל המעשרות.

והתוס' בד"ה במחשבה שהוכיחו מדמהני בכל המעשרות ש"מ דמהני לאכול בלא הפרשה לכו"ע, וה"ה להחיל בלא דיבור להבנת המנח"ח, והיינו אפי' להחולקים על אב"ג, משום דס"ל דמעשרות לא ילפינן להו מתרומה אפי' אליבא דאב"ג לא לענין מאומד ולא למידי, ולכך שפיר הוכיחו דאם מהני מחשבה בכל המעשרות ה"ה דמהני אפי' להחולקים על אב"ג. אלא שדבר זה א"ש רק אם נאמר דמע"ש שוה למעשר ראשון לדינא דמאומד וממילא דה"ה לענין מחשבה. וא"כ הריהו נסתר ממש"כ תוס' מנחות נד ע"ב ד"ה ניטלת דמעשר שני חלוק ממעשר ראשון לענין מאומד. ומרש"א על תוס' ד"ה כשם פי' כן אף בדעת תוס' בסוגיין].

וטעמא דחלוק דין דלאכול בלא הפרשה מדין דלהחיל בלא דיבור והיינו דאפשר שיהא מותר לאכול בלא הפרשה, ואפי' להחיל בלא דיבור אי אפשר, כבר ביאר יפה בס' אפיקי ים ח"ב סי' כ"א, דהתוס' ס"ל דהאי דינא דמותר לאכול בלא הפרשה לאו מקרא דונחשב נפקא ואפי' בתרומה גופא הא דמותר לאכול בלא הפרשת התרומה מן החולין לאו מקרא דונחשב נפיק אלא מסברא ידעינן לה דסברא הוא שהפירות ניתרין בקריאת שם לחוד ואפי' בלא הפרשה, משא"כ להחיל שם במחשבה לחוד בלא דיבור, ד"ז מסברא לא ידעינן לה דדברים שבלב אינן דברים, ובעינן קרא דונחשב ללמוד ד"ז, ומשו"ה במעשרות דלא כתיב בהו ונחשב להחיל להו בלא דיבור לא מהני אבל לאכול בלא הפרשה מותר דסברא הוא דלא בעינן הפרשה. וכמו"כ אי קיימי חולקים אב"ג וס"ל דמקרא דונחשב לא ילפינן אלא תרומה גדולה ולא תרומת מעשר, וכ"ש מעשרות דלא ילפינן, דוקא לענין מאומד ולהחיל במחשבה ס"ל דלא יהני אבל לענין לאכול בלא הפרשה לכו"ע מהני.

וחלוקים הם התוס' על רש"י שפי' דגם לענין לאכול בלא הפרשה ילפינן לה לתרומה מונחשב ומה דקאמר אב"ג כשם שתרומה גדולה ניטלת במחשבה כך תרומת מעשר ניטלת במחשבה, האי במחשבה ר"ל שני דיני מחשבה, א' דאפשר להחילם בלא קריאת שם בפה אלא במחשבה לחוד מהני. ב' דאפשר לאכול בלא הפרשתם מהחולין. אלא ס"ל להתוס' דלא כן הוא אלא מאי דקאמר אב"ג כשם שתרומה ניטלת במחשבה כך תרומת מעשר ניטלת במחשבה האי מחשבה ר"ל להחיל בלא דיבור אבל לאכול בלא הפרשה לאו מדיני מחשבה הוא ובלא"ה ידעינן לה מסברא דמותר.

והכי פירוש דברי התוס' בד"ה במחשבה. דאפירוש הקונטרס שפי' הא דקאמר אב"ג דבמחשבה מועיל דהיינו שנותן עיניו בצד זה לשם תרומה ואוכל בצד זה ואע"פ שלא הפריש והיינו דכל זה נפיק מונחשב בין מה דמחיל דין תרומה במחשבה בין מה דאוכל בלא הפרשה, כתבו התוס' וכן ודאי כדברי רש"י דמחשבה מועיל ומותר לאכול בלא הפרשה, אולם הא דבלא דיבור הוי תרומה הריהו כדברי רש"י דמונחשב נפיק לה, אבל לענין לאכול בלא הפרשה הא בלא"ה ידעינן לה ואפי' להחולקים על אב"ג ואפי' בשאר מעשרות, דהאי דינא לאו מונחשב לכם נפיק כמו דס"ל לרש"י אלא מסברא ידעינן לה. ולא נכלל במחשבה דמיירי מיניה אב"ג. והיינו דהסכימו עם פירש"י להלכה בתרומה אבל לא בטעמא.

ומש"כ בכ"מ פ"ד תרומות הט"ז עמ"ש הרמב"ם הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זו תרומה. וכתב הכ"מ עלה וז"ל בס"פ כל הגט פירשו כן רש"י והתספות על הא דתניא שהתרומה ניטלת במחשבה מדכתיב ונחשב לכם תרומתכם, ע"כ. לא נתכוין להשוות תוס' לרש"י לענין פי' במחשבה אלא דשניהם שוים להרמב"ם שפסק דמהני בתרומה בשתיקה ובלא הפרשה אולם כ"א מטעמא דיליה ובש"י הרמב"ם אין הכרע כמאן הוא סובר.

ואילו היו דברי המנח"ח נאמרים בשיטת רש"י היו הדברים מובנים שפיר דלרש"י שניהם מונחשב נפקי ומדמותר לאכול בלא הפרשה בכל המעשרות ש"מ דלא בעי דליכתוב קרא ונחשב אכל מעשר ומעשר וא"כ ה"ה דאפשר להחיל כל המעשרות במחשבה. והתוס' כשהקשו על רש"י דס"ל בבכורות דרבנן לא ס"ל דתרומת מעשר ניטלת במחשבה היו יכולים להקשות עליו מדידיה אדידיה דהא לדידיה יוצא דאשכחן דאפי' בכל המעשרות מהני מחשבה (לכה"פ אליבא דאב"ג) ולהכי נאכלין בלא הפרשה, א"כ מוכח לדידיה דאע"פ דלא כתיב בהו ונחשב אפי' מהני בהו מחשבה, א"כ ה"ה לרבנן אע"פ דלא ס"ל אליביה דרש"י דונחשב קאי אתרומת מעשר מ"מ לא גרע משאר מעשרות אליבא דאב"ג. אלא דעדיפא להו להקשות מה שמוסכם גם לשיטתם.

ז

מצוה תמ"ב אות ז' במהדרו' מכוון י-ם. ד"ה והנה אנו קי"ל כר' אבהו וכו' א"כ מעשר שני חוץ לירושלים אסור בהנאה וכו' והנה לענין מכירה ונתינה תלוי אם ממון גבוה הוא, אך לענין שאר הנאה כגון להריח בפירות מע"ש וכדומה הנאה שאין בה חסרון לא ראיתי בר"מ דיכתוב דאסור בהנאה. ע"כ.

מ"ש דלענין מכירה ונתינה תלוי אם ממון גבוה הוא, הכי פי' דאם ממון גבוה הוא ל"ש לאסור מכירה ונתינה כיון דבין כך לא חלה המכירה והנתינה והרי הוא כלא נהנה כלום ובודאי דשרי.

וצ"ע דהא איסורי הנאה דאינו ברשותו של אדם למוכרו ולתתו במתנה ואפ"ה אמרינן בפסחים כ"ב ע"א והרי גיד הנשה דרחמנא אמר על כן לא יאכלו בני"א את גיד הנשה ותנן שולח אדם ירך לנכרי וגיד הנשה בתוכו. ע"כ. והיינו דמהא שמותר לתת לנכרי מוכח דמותר בהנאה דאי הוה אסור בהנאה אסור לתת לנכרי אע"ג דלאו מתנה הוא והיינו משום דמ"מ הוא נהנה בזה שנותן לנכרי כדרך מתנה.

וכמו"כ אמרינן שם כ"א ע"ב דמזה שהתירה תורה ליתן נבילה לגר ולמכור לנכרי ש"מ דמותרת בהנאה והיינו דאי אסורה בהנאה אסור ליתנה לגר ולמכרה לנכרי ואע"ג דהמכירה והנתינה לא חלה מ"מ נהנה הוא במכירה ונתינה שעושה.

ומפורש כ"כ במנח"ח מצוה רמ"ו אות י"ד במהדרו' מכוון י-ם ד"ה והנה לשון, יעו"ש דהוכיח כן מהא דפסחים כ"א ע"ב.

וא"כ ה"ה מע"ש אפי' אם ממון גבוה הוא ואינו ברשותו למוכרו ולתתו במתנה, מ"מ אי מע"ש חוץ לירושלים אסור בהנאה אסור למוכרו ולתתו במתנה. וצ"ע.

והיה מקום לפרש כונה אחרת בדבריו. דה"ק דמכירה ומתנה אם ממון גבוה הוא בלאו קרא דלא תוכל לאכול וכו' אסור מטעם שזולזל הוא במע"ש. והיינו שפי' מתני' דריש מס' מע"ש דתנן התם מע"ש אין מוכרין אותו דאיסור למוכרו קאמר (ולא דאינו יכול למוכרו) ופיר"ש דאתיא כמ"ד מע"ש ממון גבוה וכמו שפי' הרע"ב שם וס"ל דאף מתנה אסור. ומאי דתנן שם אבל נותנין זה לזה מתנת חנם פי' כמש"כ הרע"ב שם דהיינו במזמינו לאכול על שולחנו אבל מתנה ממש אסור, (ודלא כמש"כ מהר"י קורקוס על הרמב"ם פ"ג מע"ש הי"ז) ונצטרך לומר דס"ל להמנח"ח דזה הוי איסור דאורייתא. וזה דוחק גדול.

ועוד שלשונו לא משמע הכי שכתב דלענין מכירה ונתינה תלוי אם ממון גבוה הוא, דמשמע דהאיסור תלוי ועומד, דלחד מהנך צדדי (או דממון גבוה הוא או דממון הדיוט הוא) ליכא איסור. ולא דבלא"ה איכא איסורא אחרינא אלא אדרבה דאפי' איסור זה אינו, וצ"ע.

ח

מצוה תקע"ה במהדרו' מכוון י-ם. עוד הקשו בתוס' וכו' אך הלאו (דבל תאחר גבי ביכורים) עובר תיכף אחר חנוכה לדעת רש"י ותוס' שכתבנו לעיל (דכל שזמנו קבוע, עובר על כל תאחר תיכף אחר הזמן ולא בשלש רגלים), וכו' והר"מ לא הביא זה בפירוש אך זה בכלל מה שכתב כל מה שחייב וכו' אך מ"מ זה אינו בשלש רגלים והיה להר"מ לפרש בפני עצמו, וצע"ק. ע"כ.

לעיל במצוה צ"א הובא במנח"ח שיטת הר"מ שהזמן דעד חנוכה אינו לענין שאין מביאין ביכורים מחנוכה ואילך, אלא הזמן הוי לענין פירות שביכרו אחר חנוכה שאין מביאין אלא מעצרת הבא. אבל כל שביכרו לפני חנוכה נתחייב בהבאתם אף אחר חנוכה. ונמצא לפי"ז דאין להבאת ביכורים שנתחייב, זמן קבוע, ושפיר הוי כל תאחר שלהם בג' רגלים לשי' הר"מ. ומיושב קושית המנח"ח.

חיים יצחק מרבילו

יעמדו על הברכה
ידידינו אשר תרמו להוצאת והפצת הקובץ

הר"ר דוד אריה שפר הי"ו

לעילוי נשמת אביו

הרה"ח ר' ישראל ז"ל

בהרה"ח ר' יוסף ז"ל

נלב"ע י"א תשרי תשנ"ו

הר"ר שמואל גור אריה ומשפ' הי"ו

לעילוי נשמת חותנו

הרה"ח ר' ישראל שפר ז"ל

בהרה"ח ר' יוסף ז"ל

נלב"ע י"א תשרי תשנ"ו

ולעילוי נשמת זקניו

הא' הצוה"ח הינדא מינדל ע"ה בהרה"ח ר' שמואל ז"ל

הרה"ח ר' יעקב לייב ז"ל בהרה"ח ר' חיים יוסף ז"ל

נלב"ע י"ח תשרי תשנ"ו

נלב"ע י"א תשרי תשמ"ד

למשלוח חומר, לתרומות והנצחות ולכל עניני הקובץ

מכון בית אהרן וישראל

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

02-5370106

EMAIL: beisaron@zhahv.net.il

הופיע ויצא לאור עולם

בעוהש"ת

ספר

יד דוד

להגאון רבי דוד אופנהיים זצ"ל

ונלוה אליו ספרו

ירקוט דוד



מ"א

מופיעים לראשונה מעצם כתב יד קדשו על ידי

מכון בית אהרן וישראל

פעיה"ק ירושלים תובכ"א

שנת גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך ע"ק

להשיג בחנויות הספרים המובחרות ובמשרדי המכון

בשורה טובה לשוחרי תורה והלכה הופיע ויצא לאור עולם

ספר

דמי יוסף

והוא ביאור יפה בלשון קצרה על הלכות ריבית

לפי סדר השולחן ערוך ונו"ב



חובר בעזרת ה' יתברך שמו

על ידי

יוסף באאמו"ר הרה"ח ר' אברהם שלמה שליט"א הכהן גוטשטיין

עיה"ק ירושלים ת"ו

סיון ה' אלפים תשע"ג לפ"ק

להשיג בחנויות הספרים המובחרות

ואצל המחבר - 02-5383022