

ב"ה  
שנה 70  
גליון א (צא)  
תשרי - חשון תשס"א

העתק והוכנס לאינטרנט  
[www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org)  
ע"י חיים תש"ט

# קובץ בית אהרן וישראל

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

כתובת המערכת:  
רח' אבינועם ילין 11  
ת.ד. 50197 ירושלים 91053  
טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

# קובץ בית אהרן וישראל

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

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

- 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 "סטאלין קארלין" - בני ברק
- 
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
- 
- כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - ירושלים
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
- 
- כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- 
- כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
- 
- כולל ללימוד הוראה "סטאלין קארלין" - ביתר
- 
- כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - קרית ספר
- 
- כולל אברכים ללימוד חו"מ - קרית ספר
- 
- כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - גבעת זאב
- 
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
- 
- כולל אברכים "קארלין סטאלין" - תל אביב



## התוכן

### עמוד

ה	רבי שבתי גארמיואן זלה"ה מרבני ירושת"ו (ת - ת)	אם מותר לקצוץ ארבעת המינים משדה של עכו"ם
ח	רבינו יהונתן אייבשיץ זצ"ל בעל "אורים ותומים" (ת"ג - תקכ"ד)	בעניני סוכה וארבעת המינים איסור הנאה מאתרוג של מצוה / הקנאת לולב לקטן / לישב בסוכה ושהחינו
טו	רבי שלום יוסף פייגענבוים זצ"ל אב"ד לאקאטש (תרכ"ב - תרח"צ)	חידושים והערות על ירושלמי שביעית (א) פרקים א-ב

### חידושי תורה

יט	הרב אליהו גרינצייג אוצר מפרשי התלמוד, ירושת"ו	בענין איסור מלאכה ביום הכיפורים
כו	הרב יחיאל יוסף דוד טויסיג מתיבתא דרבי יוחנן, טבריה	בענין דין שמיטה אי הוי מצוה על הארץ או על האדם
לד	הרב משה ירושלמסקי עיה"ק ירושלים תיכב"א	בדין פרוטה דרב יוסף והמסתעף (א)
מא	הרב יעקב קאפל רייניץ עיה"ק ירושלים תיכב"א	בענין אין קטיגור נעשה סניגור
מה	הרב שניאור זלמן דישון מח"ס "זכרון צבי" בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין איסור אמירה לנכרי

### בירורי הלכה

נא	הגאון הרב יחיאל וילנסקי זצ"ל אב"ד תל אביב	בענין הקפת חנות לענין שביעית
סד	הרה"ג ר' אהרן יוסף בריוול ר"מ בישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין שיעור לולב
סז	הרב שלום הלוי בר"א סגל מח"ס "מצות תוספת שבת", בני ברק	בענין שש תקיעות בערב יום הכיפורים וערב יו"ט
ע	הרב דוד אריה צייניורט מח"ס "ידי קדוש", ביתר נו"ג בישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בגדרי חיוב ונוסח הבדלה וברין שכח להכדיל בראש השנה שחל בשבת
עד	הרב ישראל ברונשטיין מח"ס "אבני גזית" ירושת"ו	בעניני צדקה

פא	הרב שלמה זלמן שמעיה מח"ס "עיונים בהלכה" בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	שמיעת ברכת הלל מפי החזן ושמיעת ברכת נטילת לולב מפי אחר
פז	הרב שלמה שרייבר מח"ס "סוגיא דמוקצה", ביתר ת"ו	בענין השתמשות במי מזגן בשבת
צה	הרב שלמה זלמן מרק מח"ס "מתנה טובה" בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	השותה מים כדי שלא יצמא אח"כ אם חייב בברכה

## לשון חכמים

קא	הרב יואב רוזנטל קארליץ סטאלין ירושת"ו	בענין אני והו הושיעה נא
קה	הרב יחיאל גולדהרבר קארליץ סטאלין ירושת"ו רו"כ דגל ירושלים	ניקוד ה'בי"ת' בברכת להתעטף בציצית

## מנהגי ישראל

קיג	יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין בעניני החורש ומועדיו (ג)
-----	---	---

## קכא

## הערות

בענין אם ראש חודש איקרי מועד - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב עיר העתיקה, ירושת"ו / הערות שונות - הרה"ג ר' יעקב חיים סופר, ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו / תוספת יו"ט בחג השבועות - הרב יצחק רלב"ג, חבר מועצת הרבנות ירושת"ו / בענין הנ"ל - אברהם שמעון פולק, ירושת"ו / בענין חשיבות השינון והחזרה בלימוד התורה - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס מכת"ם ליעקב, ירושת"ו / בענין אכילת בשר בליל שבעה עשר בתמוז ובענין ההבדל בית תיבת לא לאל - הרב יעקב קאפל רייניץ, ירושת"ו / בענין פינני דייר בדמי מפתח - הרב מרדכי א. היילר, בני ברק / בענין עקירת שן לנוי - הרב דוב גוטליב, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב אברהם דורי, מח"ס שו"ת אדרת תפארת, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / בענין הנ"ל - אהרן מינסקי, ירושת"ו / בענין טבילת כלי שפיו צר - הרב יצחק שמואל שווארץ, בני ברק / בענין הנ"ל - דניאל קרסנטי, בני ברק / בענין כישול ביו"ט סמוך לצאת החג - הרב שלום בר"א סגל, מח"ס מצות תוספת שבת, בני ברק / הערות על המנחת חינוך בעניני יבום וחליצה - הרב עמנואל מנחם רייניץ, ירושת"ו / בענין צירוף בתפילה בציבור - הרב יחיאל לנדה, פתח תקוה / שכרים תרועה בנשימה אחת או בשתי נשימות - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס עיונים בהלכה, ירושת"ו / הערה בדניני שאלה ושמירה - הרב מתתיהו שווארץ, מח"ס משפט הצוואה, ירושת"ו / בענין שאלת תפילין מהאומן - הרב שניאור זלמן דישון, מח"ס זכרון צבי, ירושת"ו / בענין שייירי לחם שנאכל עם חלב - הרב יהושע קרנברג, בני ברק / בענין שאל קורה להעמיד עליה סכך והשאלה לאחר - הרב אפרים סגל, ביתר / בכיבוד דברי התוס' קידושין דף ז' - דוב ב. הלוי רוזנבוים, ירושת"ו.

## קנו

## תיקוני סופרים

אבות פ"ה וספר מעדני יו"ט ודברי חמודות הרב יוחנן בר"ג בריזל, ירושת"ו

# גנוזות

רבי שבתי גרמזיאן זלה"ה\*

מחכמי ירושת"ו

## בענין אם מותר לקצוץ ארבעת המינים משדה של עבו"ם

שאלה

אם מותר לקצוץ ד' מינים משדה של גוי למצות לולב<sup>1</sup>, ותשובתו מהרה תצמת, ושכמ"ה.

תשובה

גרסינן בפרק לולב הגזול דף ל' ע"א אמר רב הונא להנהו אוונכרי כי זבניתו אסא מגנייס לא תגזו אתון אלא ליגזוהו אינהו ויהבו לכו מאי טעמא סתם גנייס גולני(ם) ארעתא נינהו וקרקע אינה גזולת הילכך ליגזוהו אינהו כי היכי דליהוו יאוש בעלים בידייהו ושינוי הרשות בידיכו, ומקשינן סוף סוף כי גזו אוונכרי ליהוו יאוש בעלים בידייהו ושינוי הרשות בידן לא צריכא בהושענא דאוונכרי גופייהו ע"כ.

והנה מסוגיא זאת משמע דמותר לישראל לקצוץ משדה של גוי אלא דאם קצץ ישראל צריך שינוי רשות כדי שיהיה יאוש ושינוי רשות דהרי הלכה רווחת היא דיאוש כדי לא קני, נמצא דצריך גם שינוי רשות, ומה שהיה מזהיר רב הונא התם הוא מפני דאסא היה לגופייהו הא לאו הכי אלא דהיו מוכרים לאחרים דהרי יש כאן שינוי (מעשה) [רשות] הוי מותר מפני דיש יאוש ברשותם ושינוי הרשות בידייהו דישראל וכו'.

וכן יש להוכיח מההיא דאמרינן בפרק הגזול בתרא דף ק"ג רב אשי כי הוה אויל באורחא חזי להנך שבשא דגופנא דתלו לבר מפרדיסא ותלו ביה קיטפי דעינבי אמר ליה לשמעיה זיל חזי אי דגוי נינהו אייתיי לי אי דישראל נינהו לא אייתיי לי וכו', והנה טעם זה דאין לברך על לולב הגזול הוא מפני וכרצע ברך נאץ ה' וקיימא לן כמאן דאמר גזל הגוי אסור ואין זה מברך

1 מתוך התשובה נראה שכונת השאלה היתה כך, דהנה כתב הרמ"א באו"ח סי' תרמ"ט ס"א ח"ל: יש לזוהר שלא יקצץ הישראל בעצמו אחד מארבעה המינים שבלולב לצורך לולבו דקרקע אינה גזולת וסתם עבו"ם גזולי קרקע הם ויבא בגזולה לידו, אלא יקצצנו עכו"ם ויקנה מהם, ואין חילוק בזה בין א"י או חוצה לארץ עכ"ל, והכוננה היא דכיון דבעינן יאוש ושינוי רשות כדי לקנות לכן יקצוץ העכו"ם בעצמו משדהו וימסרנו להישראל כדי שיהיה יאוש בידו של העכו"ם ושינוי רשות בידי הישראל, ומה שמסיים דגם בחז"ל הדין כן פירושו דאע"פ ששם גזלה מעכו"ם אחר ולא מישראל אפ"ה אסור.

והנה מדברי הרמ"א משמע לכאורה דאיסור יש בדבר דאם יקצצנו הישראל עצמו יש עליו איסור גזל דכיון שקרקע אינה גזולה נמצא שעתה כשהישראל קוצצה מהשדה של הגוי הרי עתה גזולה מהבעלים הראשונים, וע"ז באה השאלה כאן אם אכן יש איסור לקצוץ משדה עכו"ם ד' מינים או שאין איסור בדבר ויכול לקוצצה, ואי משום הקנין יכול למסרה לישראל אחר שיהיה שינוי רשות בידי האחר או שיעשה שינוי מעשה וכדומה.

אלא מנאץ, וא"כ אך יתכן דרב אשי היה אוכל ומכ[ר] על גזל הגוי<sup>2</sup>, ואין לומר דאיתתי לי הוא כלומר ברמים במעות מה ששוה דא"כ למה אמר ואי דישאל ניהו לא איתתי לי וכו', אלא ודאי משמע דסוכר ג"כ רב אשי דכיון דיש יאוש ביד גוי ושינוי מעשה ביד [הישראל] שמן[גיע] לידו מותר לכרך ואין זה אלא מברך כההיא דאמרין נמצא דכיון דיש יאוש ושינוי מעשה מותר לכולי עלמא לקצוץ ישראל עצמו משרה של גוי.

הן אמת דאחרי ראותי דברי הרשב"א [בתשובה] בס' תתנ"ב נראה דאין מסוגיא זאת דרב אשי כ"כ ראייה דהוא מוקי לה להא דרב אשי בהפקר, וכתב דכן פירשו רבותיו דבהפקר מיירי וכו', ולא משמע הכי מדברי הרא"ש פרק הגזול בתרא ע"ש דכתב דכוונתו היא ליתן מעות כדמסיק ולא משמע הכי מתוך דברי הגמ' ההכרח הוא מה דכתבתי... וכן כתבו... התו'... פ' ה'... ע"ש, ופסק הוא דאפי' דמרבירי רש"י ז"ל משמע דגזולי שדות מישראל דוקא דכן כתב רש"י גזולי שדות מישראל וכו' כתב הוא דה"ה גזולי שדות מגוי עצמו דהרי בן נח מצווה על הגזל ודין גזל נוהג בהם וכו' או איפשר דמשנים קדמוניות גזל מישראל ואין להקל בדבר אלא ישכור הגוי לקוץ כי היכי דליהוו בידיה יאוש ושינוי רשות וכו', וכן כתב הגהות אשירי ריש פרק לולב הגזול שכתב רבינו אבי"ה בשם רבינו יואל אביו שצריכין ליהדר שלא לקוץ וכו' משרה הגוי אפי' ברשות הגוי דסתם גויים גזולי שדות הם וקרקע אינה נגזלת אלא משכיר הגוי לקוץ כי היכי דליהוו יאוש ושינוי הרשות בידו וכו', ובדאי דדין הגהות אשירי והרשב"א כ[ול]ם מודים לנדרון דא[מרין] דלעולם מותר הישראל לקוץ משרה גוי והטעם ריש ליהדר הוא מפני דהוי גזל הגוי וגזל הגוי אסור [כשאיין] יאוש ושינוי רשות והוא דברי בעל המפה ס' תרמ"ט שהביא משם הרשב"א והגהות אשירי, הן אמת [שבמקום] שאמרו להאריך אינו רשאי לקצור הרב בעל המפה קיצר בדבריו כמ"ל... וכן כתב ריא"ו והוא ריש פרק לולב הגזול אשר סביב הר"ן הלוקח עצמו אחד מן המינין הללו משרה של הגויים הרי זה לא יתלשנו הוא עצמו לפי שסתם גויים חמסים גולנים משיגי גבול הם ושמא הוא או אבותיו גזלוהו לאותו אילן וקרקע אינה נגזלת אלא הרי היא בחזקת בעליה לעולם ונמצא זה התולש כאלו הוא בעצמו גזלו מן הבעלים הראשונים והרי הוא גזול בידו ופסול, תלשו הגוי ונתנו לישראל אחר כך הרי זה המקבל קונה אותו ביאוש ובשינוי רשות וקורא אני בו לכם ביד המקבל ע"כ, והמדקדק יראה בפ' בדבריי מה דפי' דלא נאסר לישראל ליקצץ כי אם כדי שיהיה יאוש ושינוי בידו של גוי וכוה מותר אבל בלאו הכי דאין כי אם יאוש יאוש כדי לא קני או שינוי רשות בלא יאוש לא קני אלא צריך כדי לקנות יאוש ושינוי רשות, והם הם דברי בעל המפה אלא דנראה דלא ראה דברי ריא"ו ז"ל, וכן הסכים הרב יעקב קאסטרוב בהגהותיו שם ס' תרמ"ט דצריך יאוש ושינוי רשות וכו'.

2 נראה כוונתו דאף דמסיק בגמ' דכוונת רב אשי היה לשלם לגוי, וכתבו תוס' והרא"ש דזה היה כוונת רב אשי בתחילתו כמ"ש רבינו בסמוך, מ"מ הא צריך לחשוש שהגוי גזלו מאחר וקרקע אינה נגזלת, אלא ע"כ דמותר להמשרת לקצוץ וימסרנו לרב אשי ואז יהיה יאוש ושינוי רשות.

3 חסר כאן תכתי שורה, אך כוונת דבריו הם שהרמ"א קיצר ולא כתב דזהו דוקא כשהקוצץ רוצה לקחת הלולב בשביל עצמו, אבל אם ימסרנו לאחר או שיעשה שינוי מעשה כשר ומותר לעשותו דאין שום איסור בדבר, אלא דכל שאין שינוי רשות או מעשה בהרי יאוש יש חסרון של לכם אבל איסור ליכא בדבר. ובטעם הדבר שאין איסור גזל בזה, י"ל דבתנ"ל במקום שהחשש הוא שגזלו מעכו"ם כתבו כמה אחרונים דליכא כאן איסור שהרי ליכא חילול ה' שאין כאן מעשה גזילה שהרי קנהו מעכו"ם אלא שהעכו"ם גזלו מעכו"ם אחר, וגם לרש"י דהחשש הוא שמא גזלו מישראל והיינו במקום שיש רוב ישראלים מ"מ ליכא איסור לקצוץ אף שבזה נעשה הגזל משום דודאי ניחא ליה לאותו ישראל שגזלוהו ממנו שיקח הישראל משרהו הדם למצוה שאם לא יקחנו הוא יאשר בידי העכו"ם הגזלן.

ומעתה אין להקשות כלל מהדיא דאמרינן פרק הגזול בתרא גופא אמר שמואל דינא דמלכותא דינא אמר רבא תדע דקטלי דיקלי וגשרי גישרי ועברינן עליהו, אמר ליה אביי ודילמא משום דאייאוש להו מנייהו מרייהו, אמר ליה אי לא דינא דמלכותא דינא היכי מייאשי והא לא עבדי כדאמר מלכא, שלוחא דמלכא כמלכא וכו', דמשמע מהתם דאפי' דקוצצים אותם דיקלי הגויים דאיכא יאוש היה אסור ליהנות מהם אי לא היה דינא דמלכותא דינא דשאני התם דאין שינוי רשות דהרי הם ברשות הרבים, ואעפ"י דאיכא יאוש כדי לא קני דכן פ' הקונטרס היכי מייאשי כלומר מי הוי יאוש הא יאוש כדי לא קני ואין כאן שינוי רשות שברשות הרבים הם וכו', משמע הא איכא שינוי רשות ודאי מותר אעפ"י דאין דינא דמלכותא דינא, אבל עכשיו דאין שינוי רשות אי לא היה דינא דמלכותא דינא היה אסור דשינוי מעשה ג"כ ליכא התם כדפ' הקונטרס, ואפי' לדברי התו' דכתבו היכי מייאשי היה להם לתבוע בדין את כל העוברים וכו' לאו משום דפליג על [ד] כרי רש"י דסובר דיאוש כדי לא קני, אלא כלומר אפי' יאוש ליכא וכו' אי לא דינא דמלכותא דינא וכו'.

נמצא דשאני התם דאין יאוש ושינוי מעשה על זה היה אסור ליהנות מהם אי לא דינא דמלכותא דינא וכו' אבל כל היכא דאיכא שינוי מעשה או שינוי רשות ויאוש מותר ליהנות ומותר לקון הישראל עצמו לישראל חבירו משדה של גוי דכן משמע מהא דהביא בעל כנסת הגדולה משם ריא"ז הובאו [רב] ריו בשלמי הגיבורים [פר] ק לולב הגזול דאם גזל או גנב מגוי ולא נתייאש הגוי ממנו הואיל ויכול להוציא ממנו כדדיינין אין אנו קורין לכם ופסול וכו', משמע דוקא דליכא יאוש הא איכא יאוש קני, ומ"מ אין דבריו נראים [דהרי] בבית יוסף פסקינן [ד] בין לפני יאוש בין לאחר יאוש לא קני משמע ריאוש לחד לא קני אלא צריך גם שינוי [רשות], וכן נראה מדברי ה...ש פרק לולב הגזול דכתב ומיהו כי אמרינן לולב הגזול פסול כי לא קנהו עדין וכו'... לה' יוחנן דיאוש כדי לא [קני] כדמוכח במרוכה וכו' וסמכינן כגמ'<sup>4</sup>, וכן ה[בית יוסף] בס' תרס"ד הביא משם מ"כ הא דהרשב"א ולא ידעתי איך נעלם ממנו דהם דברי הרשב"א בס' התנ"כ<sup>5</sup> ופסקם בש"ע שם [והג"א כתב] דברים סתומים וחתומים דכתב יש מי שאומר שיש לזוהר שלא יקון ישראל ערבה למצוה משדה גוי אפי' ברשות הגוי וכו'.



4 כאן חסר כחצי שורה.

5 עיין בשו"ת הרשב"א שם דלאו הרשב"א תתום על התשובה אלא רבי יואל בר יצחק הלוי, ותשובה זו נמצאת גם בשו"ת מהר"ם מרונטבורג ד"פ סי' מ"ד.

רבי יהונתן אייבשיץ וצ"ל\*

## בעניני סוכה וארבעת המינים

## בענין איסור הנאה באתרוג של מצוה

במס' סוכה דף מ"ו ע"ב א"ר יוחנן אתרוג בשביעי אסור בשמיני מותר ע"ש עד סוף העמוד, תוס' בד"ה אתרוג בשביעי אסור אפי' לאחר שיצא בו כו', ותימה ר"ח דאמר בפ' לולב הגזול דמטביל ביה ברישא והדר נפיק ביה כמאן דלא כר' יוחנן ולא כר"ל, וי"ל כיון דלא אכל ליה כוליה ומשייר בה כשיעור דמצי נפיק ביה שרי אפי' לר' יוחנן, ואע"ג דממ"נ נאסרה כולה כיום ראשון דחסר כל שהוא פסול כו', הא אמרינן החם אתרוג דמפסקי לילות מימים כל חד וחד באנפי נפשיה, סוכה דלא מפסקי לילות מימים כו', ומיהו קשה דלעיל פרק לולב הגזול גבי מי שבא בדרך ואין בידו לולב דתני לכשיבא לכיתו יטול על שולחנו משמע בגמ' דמפסיק מעודתו בשביל לולב וכל שכן שלא יתחיל א"כ רבי תנינא היכי מטביל בה ברישא, וצריך לומר דהכי קאמר מטביל בה היום ונפיק בה למחר ע"כ דברי תוס' ע"ש.

ומקשין העולם מאי שייכות ודכיות לקו[ן] שיא] זו [ד]ומיהו קשה דמי שבא בדרך כו' אהא דלעיל, ועוד קשה דתוס' לא מקשין מירי, דטעימה בעלמא מותר קודם נפילת לולב וגבי ר"ח לא היה אלא טעימה בעלמא, ועוד קשה דמאי מקשו תוס' לעיל ואע"ג דממ"נ נאסרה כולה כיום ראשון דחסר כל שהוא פסול וכו', דלמא היה לר"ח ליום ראשון אתרוג לחוד, ואותו אתרוג שמיכל ביה ונפיק לא אתקצאי כלל כיום א'.

[ואמר] ארמ"ו לתרין דאיתא בש"ס דביצה דף למ"ד ע"כ והאמר רב ששת משום ר"ע מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה', ותניא ר' יהודה בן בתירא אומר מנין שכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה' וכו', ואם התנה עליהם הכל לפי תנאו ע"כ, ואיכא ב' דעות<sup>1</sup> בהך דאם התנה, חד דעה ס"ל דאם התנה קודם י"ט להשתמש מעצי סוכה<sup>2</sup> לצורך חול אפי' בעודה קיימת מהני תנאי, וחד דעה ס"ל דתנאי לא מהני אלא אם התנה שאם יפול הסוכה שישתמש מעצים לצורך חול, אבל כל זמן שקיימת הסוכה לא מהני תנאי ואסור להשתמש ממנה, וכתב הר"ן דלאותו דעה דס"ל דמהני תנאי אפי' בעוד הסוכה קיימת, א"כ גם בהפריש ו' אתרוגים לו' ימים דקיי"ל דכל אחד אסור להשתמש ולהנות בו כיום לרב, ולרב אסי אסור קודם שיצא בו, אבל אם התנה עליה לאכול ממנה מהני תנאי, אבל לא יצריך דעה דס"ל דתנאי לא מהני אלא כשיפול הסוכה א"כ זה לא שייך גבי אתרוג ולא מהני תנאי כלל.

והנה התוס' (ביצה סו) מקשין בד"ה אבל עצי סוכה וכו', וקשה דמשמע בשבת (מה) דמה שעצי סוכה אסורין מטעם הואיל והוקצה למצותו הוקצה נמי לאיסורו, וכאן קאמר מה חג לה' אף סוכה לה' אלמא דאסורין מדאורייתא, ותירץ ר"ת דמה דקאמר מה חג לה' אף סוכה לה' היינו לפי שיעור סוכה כגון שני דפנות ונ' אפי' טפה, אבל אי עכיד דפנות שלמות יותר משיעור סוכה לא נפיק מקרא, ועל היותר קאמר שאסור מטעם מוקצה וכו' ע"ש, ולפ"ז קשה על התוס'.

\* מתוך חיבור דרושים ע"ס פרשיות התורה כח"י תלמידי הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 674.

1 כ' דיעות אלו הובאו בסור סי' תרל"ח לגבי נויי סוכה ע"ש.

2 אוזיל בשיטת הר"י ע"פ גירסתו דמהני תנאי גם על עצי הסוכה, אבל הפוסקים נקטו להלכה כגירסת שאר ראשונים דרק על נויי סוכה מהני תנאי ולא על עצי סוכה.

ממ"ג, דמקשי מהא דר"ח דמטביל ברישא והדר נפיק ביה כמאן כו, אי ס"ל להתוס' כהך דעה דתנאי מהני אפי' קודם נפילת סוכה א"כ גם באתרוג מהני ולק"מ מר"ח דלמא ר"ח התנה עליה, ואי ס"ל תוס' כהך דעה דלא מהני התנאי אלא לאחר נפילת הסוכה וא"כ באתרוג לא מהני תנאי כמ"ש הר"ן א"כ לא מתרצים תוס' מידי דכיון דלא אכל ליה כוליה ומשייר בה כשיעור דמצי נפיק ביה שרי דמה בכך דמ"ש מעצי סוכה דאסורים כל שכעה אפי' ביותר משיעור סוכה ממעם מוקצה כמ"ש תוס' הנ"ל, א"כ גם באתרוג אתקצאי כולה אע"ג דאין צריך כולה, וצ"ל דודאי תוס' ס"ל דתנאי לא מהני בלא נפילה כלל, וא"כ מקשי שפיר ואפ"ה מתרצים שפיר דלא דמי כלל לסוכה בשלמא גבי סוכה שאין צריך יותר מב' דפנות ושלישית אפי' טפה והאי עביד יותר מכשיעור, א"כ מסתמא מקצי כולה ואסור שפיר משום מוקצה, אבל אתרוג לא אתקצאי כלל דהא דנקט אתרוג שלם משום יום ראשון דחסר כ"ש פסול בו, אבל כיום שני דלא היה לו ליקח יותר משיעור וא"כ לא אתקצאי כוליה, וא"כ לפ"ה מוכח דלא היה לו אתרוג אחר ליום א' דאי דהיה לו אתרוג אחר ליום א' קשה האיך מטביל ביה ונפיק הא אתקצאי כולה, ול"ל כנ"ל דלא דמי אתרוג לסוכה דהא לפי סברא דהשתא דהיה לו אתרוג אחר ליום א' א"כ ל"ל דהא דנקט אתרוג שלם משום יום א' דפסול בו חסר הא היה לו אתרוג אחר, א"ו אתקצאי כולה וא"כ האיך נפיק ביה, א"ו דנפיק ביה גם כיום א', וא"כ שפיר לא אתקצאי משום דאיכא למימר הא דלקח אתרוג שלם משום יום א', לפ"ה מקשו תוס' שפיר ואע"ג דממ"ג נאסרה כולה כיום א', ולכך תירצו משום דמפסקי לילות מימים כו, אך כל זה א"א דבי"ט שני ליכא מצוה כלל ואפי' לכתחלה יכול ליקח אתרוג החסר, כמו שהוכיחו כמה פוסקים מהא דר"ח מטביל וכו' דאפי' מצוה ליכא, א"כ שפיר י"ל כנ"ל דמשום י"ט שני לא היה צריך ליקח שלם רק משום יום א' וא"כ שפיר לא אתקצאי כלל, אבל א"א כשאר פוסקים דמצוה מן המובחר איכא ליקח אתרוג שלם אפי' בי"ט שני רק בדיעבד כשר ויצא בחסר, והא דמטביל ר"ח ונפיק הא אתקצאי כולה גם כיום ב' דלכתחלה מצוה מן המובחר ליקח שלם, וצ"ל דתוס' הוכיחו דע"כ מצוה מן המובחר ליחא דאל"כ אלא עשה כדי להורות לתלמידיו הלכה דחסר כשר קשה היה לר"ח לצאת בה תחלה ולהטביל ביה אח"כ דבוה יורה הלכה לתלמידיו דחסר כשר דאל"כ האיך אכיל מיניה הא אסור בו כיום כולה אע"כ משום דחסר כשר, ול"ל דבוה לא היה מורה הלכה לתלמידיו דהיו התלמידים סבורין דר"ח ס"ל כרב דס"ל לאחר דנפיק ביה יכול לאכול תיכף ומיד לכך היה צריך לאכול ממנו להורות דחסר כשר, ז"א דהא קי"ל הא דאמר רב יוצא בה ואוכלה לאלתר היינו כהה"מ דוקא, אבל בי"ט שני אפי' לאחר שיצא בו [אסור] משום מינו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולה יומא.

ואיתא בגמ' (סוכה לו:) על הא דר"ח מטביל בה, ופר"ך הגמ' הא קי"ל חסר פסול, ומשני כאן ביו"ט ראשון כאן ביו"ט שני, וכתב רבינו זרחיה הלוי<sup>3</sup> הא דקאמר הש"ס בי"ט שני לא מיירי בב' י"ט של גליות, דבשני י"ט של גליות בשני נמי חסר פסול משום ספיאק דיומא, רק דבי"ט ב' קאי אחול המועד, והרשב"א חולק עליו וס"ל דהש"ס מיירי בי"ט של גליות מדלא קאמר הש"ס לישנא כאן כהה"מ, א"ו בי"ט שני מיירי וחסר כשר בשני, וא"כ מוכח שפיר דאפילו מצוה מן המובחר ליכא, דאלת"ה רק דעשה להורות כו' קשה היה לו לצאת תחלה ולאכול אח"כ דל"ל כנ"ל דמשום הכי אכל משום דיצא בו, הא היה בי"ט וכנ"ל ובי"ט אסור אפי' לאחר שיצא בו, אע"כ משום דחסר כשר ויהיה ככה"ג שפיר מורה הלכה, ולמה לא עשה כן

3 עיין בר"ן ריש לולב הגזול במחלקת זו לגבי יו"ט שני של גליות, ושמות בעלי השיטות כאן אינו מדוייק.

א"ו דאפי' מצוה מן המובחר ליכא ושפיר לא אתקצאי כולה כנ"ל, ולפ"ו יובן המשך בתוס', דבלא זה לא היה מקום לקושיית תוס' מהא דמי שבא בדרך כו', דהייחתי אומר בקושיית העולם דמעימה בעלמא מותר קודם נטילת לולב, אבל השתא דמקשו תוס' על ר"ח תחלה האיך מטביל ונפיק כמאן, ומתריצים כיון דחסר כשר לא אתקצאי כלל וקשה מ"ש מעצי סוכה וצ"ל משום דגבי אתרוג לא צריך כלל אפי' שלם לכתחלה בי"ט שני, אך מאן יימר דלמא ר"ח לא עשה אלא להורות הלכה וכו', וצ"ל מדלא נפיק ביה ר"ח ברישא ואח"כ אכיל אלא ודאי דליכא מצוה כלל, אך דלמא בזה לא יהא מורה הלכה כלל די"ל דס"ל כרב הג"ל, וצ"ל דתוס' ס"ל כהרשב"א וא"כ היה בי"ט שני וליכא ה"א כלל דמשום שיצא בו אכל דהא בי"ט אסור אפי' לאחר שיצא בו, אע"כ דלא עשה כדי להורות כלל רק דאפי' מצוה ליתא, וא"כ לפ"ו דמוכת דמיירי בי"ט ומקשו תוס' שפיר אימתי מטביל ר"ח דהא בי"ט מיירי וקיי"ל דקודם קידוש אפי' מעימה בעלמא אסור, אע"כ לאחר קידוש ואין קידוש אלא במקום סעודה וע"כ דישב לאכול סעודה קבע וזה ודאי אסור קודם נטילת לולב מכת מתני' דמי שבא בדרך וכו', ומתריצים תוס' דהכי פ' מטביל היום היינו בלילה ונפיק למחר דבלילה יכול לאכול אחר קידוש דליכא זמן לולב כלל, אבל בלא הג"ל הייתי אומר כהרו"ה דמיירי בחה"מ דליכא קידוש כלל ולא היה קשה לו מהך מתני' דמי שבא בדרך כלל דבחה"מ ליכא קידוש, ודוק היטב.

### בענין הקנאת לולב לקמן

בש"ס דסוכה דף מ"ו ע"ב א"ר זירא לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא טבא קמא, מאי טעמא דינוקא מקנא קני אקנויי לא מקני ואשתכח דקא נפיק כלולב שאינו שלו, וא"ר זירא לא לימא איניש לינוקא דהייבנא לך מידי ולא יהיב ליה, משום דאתי לאנמוריה שיקרא שנאמר למדו לשונם דבר שקר, ולבאר האיך תליא הנך תרי מימרות דר"ו להדדי, ונקדים מה דאיתא שם דף מ"א ע"ב מעשה בר"ג ור' יהושע וראב"ע ור"ע שהיו באין בספינה ולא היה לולב אלא לר"ג בלבד שלקחו באלף זוז, נטלו ר"ג ויצא בו ונתנו לר"י במתנה כו' והחזירו לר"ג, ופריך הגמ' למה לי למימר החזירו, ומשני מלתא אנב אורחיה קמ"ל דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה כי הא דאמר רבא הא לך אתרוג זה ע"מ שתחזירוהו לי נטלו ויצא בו החזירו יצא לא החזירו לא יצא דאנלא מלתא למפרע דמעיקרא גזל הוי בידו, ופריך הגמ' למה לי למימר שלקחו באלף זוז להודיעך כמה מצות חביבות עליהן.

ויש להבין למה לא מקשי הש"ס בלא זה דלמה לי למימר שלקחו באלף זוז, ונראה לאמ"ו דאיתא בש"ס דניטין דף ע"ה ת"ר הרי זה גיטיך והנייר שלי אינה מגורשת, ע"מ שתחזירי לי את הנייר מגורשת, ופריך הגמ' מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא כו', אלא אמר רבא משום דמעשה קודם לתנאי כו', אלא אמר רב אדא בר אהבה משום דתנאי ומעשה בדבר אחד, פ' שהתנאי סותר את המעשה דאין הגמ' חל אלא לאחר שנתקיים התנאי ואז אין הגמ' בידה ע"ש, ומקשו תוס' והרא"ש<sup>4</sup> א"כ גבי הילך אתרוג זה ע"מ שתחזירו לי החזירו יצא לא החזירו לא יצא וי"ל ד[לא] הוי תנאי ומעשה בדבר אחד<sup>5</sup>, ותי' הרא"ש דהך דינא דלא יצא אמר רבא ורבא לא ס"ל הך תי' תנאי ומעשה בדבר אחד ומשני תירוץ אחר, ומקשינן העולם לפי דברי הרא"ש האיך פסק בניטין כרב אדא בר אהבה ובסוכה גבי אתרוג פסק לא החזירו לא יצא, וזה הקושיא קשה גם על רבינו ירוחם דפסק נמי כן, ונראה דאיתא בש"ס שם דף ע"ד ע"א הרי זה

4 בתוס' הרא"ש שם.

5 ע"ש בתוס'.

גיטיך ע"מ שתתני לי מאתים וזו כו' ארשב"ג מעשה כצידן כו' על מנת שתתני לי איצטילתי ואבדה איצטילתי ואמרו חכמים תתן לו את דמיה, ומפרש בגמ' הא דקתני מעשה כו' חסורי מחסרה והכי קתני כו' אם אמר לה ע"מ שתתני לי איצטילתי ואבדה איצטילתי איצטילתי דוקא קאמר לה, רשב"ג אומר תתן לו את דמיה כו', מעשה נמי כו', ובהרא"ש בסוכה בשם בעל העיטור<sup>6</sup> אע"ג דפסקינן לענין גמ כרבנן דלא אמרינן מה לי הוא ומה לי דמיו שאני התם דלצעורי קמכוזין וה"ה גבי אתרוג כיון דרוצה לצאת בו לא אמרינן מה לי הוא כו' כיון דאמר החזירו לי ודאי נתכוון דוקא על אתרוג ולא על ממון [ממנו וכו'] ע"ש, ולפ"ז י"ל אם נותן לו אתרוג אחר הוי כאלו נותן לו אתרוג זה דהא יכול לצאת בו, והשתא לק"מ על רבינו ירוחם בשלמא גמ שצריכה להחזיר הנייר ממש כיון דלצעורי קמכוזין א"כ הוי תנאי ומעשה בדבר אחד דהתנאי סותר את המעשה כיון דאמר לה ה"ו גיטיך והנייר שלי א"כ אינו נותן לה כלום ובעינין ונתן כידה א"כ התנאי בטל והמעשה קיים אבל אתרוג אין התנאי סותר את המעשה דיכול להחזיר אח"כ אתרוג אחר, וא"כ שפיר אמרינן לא החזירוהו דהיינו אתרוג אחר לא יצא, אך על הרא"ש עדיין קשה שכתב דרכא לשיטתו אויל הא יש חילוק בין אתרוג לגמ כנ"ל.

וג"ל דלכאורה צריך להבין וכו' רבא ברייתא אתי לאשמעינן דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, הא ברייתא היא, ועוד י"ל דהנה כל המפרשים כתבו החזירו יצא שפיר אשמעינן דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה אבל לא החזירו מאי איכא למימר, ולכאורה לק"מ דרביתא גדולה א"ל דה"א תנאי ומעשה הוי בדבר אחד ואף בלא החזירו נמי יצא, לכך אתי רבא לאשמעינן דלא הוי תנאי ומעשה בדבר אחד כנ"ל דיוכל להחזיר אתרוג אחר, אך לפ"ז קשה ל"ל להש"ס למימר דרבא אשמעינן דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, הל"ל כנ"ל דלא הוי תנאי ומעשה בדבר אחד וא"כ לפ"ז י"ל דו קושית הרא"ש דודאי גם הרא"ש ס"ל הך סברא ריש חילוק בין אתרוג לגמ כהנ"ל, אך קשה קושיא הנ"ל הל"ל למימר דאשמעינן דלא הוי תנאי ומעשה בדבר אחד, לכך תירץ הרא"ש דרבא לשיטתיה אויל דמשני בניטין תירוץ אחר, וא"כ זה לויכא רבותא מאחר דבגמ נמי לא ס"ל כן לכך הוצרך לומר דאשמעינן מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, אך קושיא הנ"ל במקומה עומדת מאי אשמעינן בזה מה דנשמע כבר מברייתא דר"ג ור"ע, וצ"ל כך דהנה יש סברא לומר אימתי הוי מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה היכי ריצא כבר, אבל אי לא יצא ה"א דלא יהיה יוצא א"כ נותן לו אתרוג דוקא וא"כ הוי תנאי ומעשה בדבר אחד כמו גבי גמ, ואשמעינן רבא אפי' היכא דלא יצא נמי שמה מתנה, אבל מברייתא אינו נשמע דר"ג כבר יצא כדאיתא בהדיא שם, ולפ"ז מתורץ [ד]בל"ז לא היה יכול להקשות למה לי למימר שלקחו באלף זה, דלכאורה יש להבין מג"ל דמצות חביבות עליהו, דלמא דלא היה לו אתרוג אחר לצאת ולכך הוצרך ללוקחו באלף זה, וצ"ל דע"כ מוכח משום חיוב מצוה דאל"כ היה להם ליקח אתרוג אחד בשותפות ולמה נתן ר"ג בלבד אלף זה, אלא ודאי משום חיוב מצוה, אך א"א דמתנה על מנת להחזיר לא מהני קודם שיצא בו א"כ לא היו יכולין ליקח אתרוג דלכתחלה כשרוצה לצאת בו א' צריך חבירו ליתן לו כמתנה על מנת להחזיר והוי תנאי ומעשה בדבר אחד, לפ"ז א"ש [ד]בל"ז לא ה"מ להקשות ל"ל למימר שלקחו באלף זה הייתי אומר משום דלא היה לו אתרוג אחר וזלת זה, ובשותפין לא היה יכול ליקח כנ"ל, אבל השתא דמוכח מוכח רבא דאף קודם שיצא בו נמי מהני תנאי על מנת להחזיר דאל"כ רבא ברייתא אתי לאשמעינן כנ"ל, א"כ הוי יכולין ליקח בשותפות ופריך שפיר ל"ל למימר שלקחו באלף זה כו'.

ולפ"ז מתורץ נמי המשך דברי ר"ז, דהנה הר"ן הקשה התינח א"א מתנה על מנת להחזיר צריך המחזיר להקנותו לו א"כ שפיר קאמר ר"ז קמן אקנויי לא מקני, אבל א"א דהמתחזיר א"צ להקנותו לו א"כ גבי קמן נמי יוכל להקנות לו כיון דקמן א"צ להקנותו לו בחזרה וא"כ קשה על ר"ג, אבל לפי הנ"ל לק"מ דודאי אותו אתרוג אינו מחזיר לו רק אתרוג אחר, והאתרוג אחר ודאי דצריך להקנותו לו, ושפיר קאמר ר"ז קמן לאו בר אקנויי הוא, אך י"ל תירוץ אחר על קושיא זו הנ"ל על רבינו ירוחם דכל עיקר של תנאי ומעשה בדבר אחד היינו תנאי סותר את המעשה, וא"כ בשלמא גבי נט ל"ש גילוי דעת כיון דאמר הרי זה גימיר משמע הנייר שלך והדר אמר והנייר שלי הוי תנאי סותר, אבל גבי אתרוג מסתמא כשנותן לו דעתו ע"מ להחזיר היא לצאת באתרוג שלו דהוי מצוה מן המוכרח, ולא הוי תנאי סותר רק גבי קמן לא שייך גילוי דעת וצ"ל בפי' שנותן לו ע"מ להחזיר, א"כ קושיא הר"ן במקומה עומדת, ול"ל תירוץ הנ"ל, דהא השתא תירצנו תירוץ אחר על קושיא הנ"ל, אך לכאורה קשה ליעבד הכי לא לימא ליה מידי וליתב ליה והדר לשקול מיניה, לכך קאמר הש"ס וא"ר זירא כו' וא"כ כשנותן לו סתמא סבר התינוק שנותן לו במתנה גמורה ועכשיו לוקח ממנו וכתוב למדו לשונם דבר שקר, וא"כ א"א [ליתן לו] א"כ אומר לו בפירוש שהוא נותן לו ע"מ להחזיר וצריך להקנות לו אתרוג אחר כנ"ל וקמן לאו בר אקנויי הוא ושפיר א"ר זירא לא ליקני איניש הושענא לינוקא כו', ודוק היטב.

### בענין לישוב בסוכה ושהחיינו

בש"ס דסוכה דף ג"ו ע"א איתמר רב אמר סוכה ואח"כ זמן, ורבה בר בר חנה אמר זמן ואח"כ סוכה וכו', תנן בעצרת אומר לו הילך מצה הילך חמץ והא הכא דחמץ עיקר ומצה טפל וקתני הילך מצה ותילך חמץ כו' ומשני תנאי היא דתניא וכו' והלכתא סוכה ואח"כ זמן עכ"ל, והרמב"ם פסק (ה' סוכה פ"ו ה"ג) כמסקנת הגמ' דהכא, ופסק דבעצרת אומר לו הילך מצה ואח"כ חמץ<sup>7</sup>, ותמוה האיך אוהו החבל בתרי ראשין, וגראה לאמ"ו נר"ו לתרץ דהנה הרא"ש (פ' לולב וערבה ס"ד) כתב הא דמסיק הגמ' והלכתא סוכה ואח"כ זמן היינו כליל י"ט ראשון דקאי זמן נמי אסוכה, אבל כליל י"ט שני מברך זמן ואח"כ סוכה, עיין בהרא"ש במקומו דף הנ"ל, וכתב הב"ח (או"ח ס"ח ח"ט) הא דכליל י"ט ראשון מברך אסוכה תחלה היינו בסוכה חדשה אבל בסוכה ישנה דאין מברך זמן על הסוכה כלל א"כ הוי כמו י"ט שני ומברך זמן תחלה, והקשה ארמ"ו נר"ו דהא סותר גמ' דילן דאיתא בש"ס סוכה דף מ"ו ע"א העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו כו', נכנס לישוב בה אומר ברוך לישוב בסוכה, היתה עשויה ועומדת כו' לכשיכנס לישוב בה מברך שתיים, משמע דאפי' על ישנה נמי מברך זמן, והב"ח רוצה לתרץ הא דקתני מברך ב' היינו כ' משום חג אבל אסוכה א"צ לברך זמן כלל, אבל הסוגיא דהכא לא משמע כן, וגם הסברא נותנת דחייב לברך זמן גם על סוכה ישנה דהא על סוכה עצמה א"צ לברך רק על עשיית המצוה וא"כ מה לי סוכה חדשה או ישנה.

7 כרמב"ם ליכא רין זה, אך כוונת רבינו נראה כפי שכתב בעל נודע ביהודה כמהרו"ק ס"י ל"ט דמדהשמיט הרמב"ם דברי הגמ' דהילך חמץ הילך מצה משמע דלא ס"ל כפשיטות מסקנת הגמ' ולא היה לו כוה הכרעה, והכותב לא דייק וכתב שהרמב"ם פסק הילך מצה הילך חמץ, אך כוונת רבינו היא לתמוה למה השמיט הרמב"ם הדין דצריך לומר הילך חמץ הילך מצה, ועיין משנה למלך פ"ד מהלכות כלי המקדש ה"ה שתמוה כן על הרמב"ם ועוד הרבה אחרונים שדנו בזה.

ואמר ארמ"ו נר"ו דהב"ח הוכיח דינו מנמ' הנ"ל דהא יש לדקדק לפמ"ש הרא"ש דבבביל י"ט א' מברך סוכה ואח"כ זמן דקאי הזמן נמי אסוכה א"כ מפה"ג [מאי פריך הגמ'] לרב דאמר סוכה ואח"כ זמן ממתני' דעצרת דלמא רב נמי ס"ל דתדיר קודם והכא גבי סוכה שאני מטעם הנ"ל דקאי זמן גם על סוכה כסברת הרא"ש הנ"ל, ואמר ארמ"ו דלק"מ דאיתא שם ברף הנ"ל א"ר אשי חזינא ליה לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקידושא, וא"כ י"ל זמן ואח"כ סוכה דקאי נמי אסוכה, א"כ י"ל דסברת הרא"ש לא קאי אלא לרב כהנא דמסדר לכולהו אכסא דקידושא, אבל לרב (אליבא) [אליביה] צריך לברך תיכף בשעת עשיית סוכה, וא"כ זמן דבשעת קידוש לא קאי אסוכה, ואפ"ה קאמר רב דמברך סוכה תחלה, ומשמע דרב ס"ל דחובת היום עדיף, ופריך הגמ' שפיר ממתני' דתדיר קודם כו', אמנם עדיין י"ל דלא פריך הגמ' מידי דתוס' בד"ה נכנס לישב בה, מדלא קאמר מברך שתיים בדרקתני סיפא כעשייה ועומדת ואין יכול לחדש בה דבר משמע דנפיק אהא דבירך שהחיינו אעשיית סוכה גם אומן רחג ע"ש, וא"כ הא דאמר רב סוכה ואח"כ זמן היינו זמן קאי אסוכה וכגון דלא בירך זמן אעשיית הסוכה תיכף, וא"כ לפה"ג [לא פריך הגמ'] מידי וכהנ"ל, וא"ל תי' הנ"ל ז"א לפי סברא דהשתא, אמנם לפמ"ש הב"ח דבסוכה ישנה א"צ לברך מקשה הש"ס שפיר ממ"ג אי מיירי רב בסוכה חדשה א"כ האיך קאמר רב מברך זמן ואח"כ סוכה הא אין צריך לברך זמן דהא כבר יצא בשעת עשיית הסוכה כסברת תוס' הנ"ל, וזהו דוחק להעמיד שלא בירך בשעת עשייתה כלל, ואי מיירי בסוכה ישנה א"כ א"צ לברך זמן אסוכה כלל כסברת הב"ח הנ"ל, ופריך הגמ' שפיר ממתניתין דעצרת ול"ל כנ"ל דגבי סוכה שאני דקאי זמן נמי אסוכה הא מיירי בישנה וא"צ לברך זמן אסוכה כלל, וע"כ הטעם דרב משום חובת היום עדיף ופריך הגמ' שפיר ממתניתין כנ"ל ומוכיח דינו של הב"ח שפיר.

ולפ"ז מתורץ הרמב"ם היטב דקושית הגמ' מעצרת הוא רק אליבא דרב, משא"כ לדין דפסקינן כרב כהנא דמסדר כולהו אכסא דקידושא א"כ י"ל כסברת הרא"ש דקאי זמן נמי אסוכה, וא"כ לא קשה מידי מעצרת די"ל לעולם תדיר קודם כמתני' דעצרת ואפ"ה גבי סוכה פ' [סק] סוכה ואח"כ זמן דקאי נמי אסוכה, ודוק היטב.





רבי שלום יוסף הלוי פייגענבוים זצ"ל  
אב"ד לאקאמש בעמח"ס שו"ת "משיב שלום"

נולד בשנת תרכ"ב לאביו הגאון רבי זאב הלוי פייגענבוים זצ"ל, תלמיד הגאון רבי מאיר אריק זצ"ל בעל "אמרי ישר", והוסמך להוראה ע"י רבו זה וע"י הגאון רבי שמואל אברהם זצ"ל אב"ד קאנסטאנטין ישן.

בשנת תרנ"ה נתמנה לדיין ומו"צ בק"ק סמאטריטש פלך פאדאל, ובשנת תרס"א נתמנה לרב ואב"ד בעיר לאקאטש פלך וואהלין, בה כיהן עד לפטירתו בחודש מרחשון שנת תרצ"ז.

חיבר ספר שו"ת "משיב שלום" (כילגורייא תרצ"א), וכן פירסם חידושי תורה בקובצי תורה שיו"ל בזמנו, כמו כן השאיר אחריו חיבורים בכת"י שעדיין לא נדפסו, והם: ספר רב הכמות בשם "נתיבות שלום" ובו ח' חלקים ונתיבות, א) "נתיב התורה" על תושב"כ, ב) "נתיב הים" על ש"ס בבלי, ג) "נתיב ירושלם" על הירושלמי, ד) "נתיב החיים" על שו"ע אור"ח, ה) "נתיב הדעת" על שו"ע יו"ד, ו) "נתיב לשבת" על שו"ע אהע"ז, ז) "נתיב המשפט" על שו"ע חו"מ, ח) "נתיב ארץ רבה" על מדרש רבה. וספר "שמן למנחה" כולל הגהות, הערות, והשגות על ספר "מנחת חינוך" ונלוה אליו קונטרס "משנת יוסף" על הרמב"ם.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 667, נמצא תלמוד ירושלמי סדר זרעים (זיטאמיר תרכ"ו) המלא בגליונותיו הערותיו וחידושיו בכתב ידו, ממנו נפרסם בעזרה"ת במשך שנת השביעית תשס"א את הערותיו על מסכת שביעית, בגליון זה מתפרסם פרק ראשון ושני.

## חידושים והערות על תלמוד ירושלמי מסכת שביעית (א)

### פרק ראשון

הלכה ג' דף ג' ע"א פני משה ד"ה היה אחד עושה וכו' עד שיהו ג' וכא"א יהיה ראוי לעשות ככר דבילה\*.

ג"ב דבריו כאן סתומים מדיבור זה לשל אחריו, דכאן משמע כפי' הר"ש רכ"א צריך שיהיה עושה ככר, וכדיבור שאח"י משמע דמג' שיהיו הג' עושין, וכן לעיל כמתני' ברה"א אם ראוי לעשות והוא כהרמב"ם בפי"מ, ועתו"מ, ואולי ט"ס כאן וכצ"ל עד שיהיו ג' וכא"א ראוי לעשות ויהיה ככר דבילה, וק"ל. ור"ל ויהיה מהג' ככרין, והנה הר"ש פירש גם בסמוך כמג' ועד ט' דבעינן כל המ' עושין וכא"א ככר עיי"ש, וכבר תמהו התו"מ עיי"ש.

שם הלכה ג' דף ג' ע"ב היו ארבעה והבקר עובר בכליו שנים ואין הבקר עובר בכליו\*.

ג"ב פי' הפ"מ ומבלי אאריך ברחוק' אשר יראה המעיין מעצמו, נל"פ דלעיל בכלאים פ"ה ה"ב דף כ' ע"ב א"ר מנא דדוקא בחמש שורות פליגי ר"ש ורבנן אי רואין האמצעין כאינן, אבל כשש מאי חזית להתחיל מצד זה ולומר שורה א' כרם וב' כאינה, ג' כרם וד' כאינה ה' כרם ו' כאינה, התחיל מצד הששית שאמרת שהיא כאינה, ויצא לך ההיפוך, ו' כרם ה' כאינה ד' כרם וג' כאינה ב' כרם וא' כאינה, ולכן א"א לומר רואין דמאי חזית עיי"ש, וכמו שביארתי שם

עה"ג, וה"ג אם יש כאן ד' ואין הבקר עובר בכליו בין כולם היינו בין כל ג' האוירים שביניהם, א"א לומר על אחד מהאמצעיים כאלו אינו דאיוה מהם תוציא, משא"כ אם יש חמשה רואין ב' וד' כאלו אינן, ולא שייך להקשות הי מינייהו מפקת, דמסתמא הראשון עיקר והב' שבצדו שאינו עומד כהוגן עד שאין הבקר עובר למיעקר קאי, וכנ"ל דבחמש פליגי ר"ש ורבנן, וה"ה אם הן ד' אלא שבין ב' עובר הבקר וכליו, דהיינו ב' אוירים הם כראוי והאויר הג' שבין ב' מהם אין הבקר עובר בו, והיינו דקאמר היו ד' והבקר עובר אלא דיש מהם, שנים ואין הבקר עובר ביניהם, אז הדין כאלו היו חמשה ואין הבקר עובר בין כולם, דפליגי ר"ש ורבנן, וקיי"ל כרבנן דרואין בו, וה"ג רואין זה הג' כאינו ולא שייך מאי הוית והי מפקת אע"פ שהן רק ד' ולא ה', דמכיון שבין הג' להד' אין הבקר עובר, אבל בין הא' להב' ובין הב' להג' עובר, הרי ודאי להג' עומד ליעקר, וזה ברור ודו"ק.

שם הלכה ה' דף ב' ע"א הרא פליגי על שמואל דשמואל אמר בעשוין שורה תמן על ידי שהן מפורדות בתוך בית סאה את רואה כאלו מליאה ברם\* הכא כולן נתונים במקום אחד.

נ"ב ג' הפ"מ כרם, אבל יותר נראה "כרם" כלפינו, וד"ל "כרם הכא" כמו אבל כאן, והפי' אחד הוא ואין שינוי בהכוונה.

שם הלכה ו' דף ב' ע"א ואנן חמיין הרא מרכיתא דתאינתה אתיא\* כפוריא אמר ר' יודן כד מריפן לעוביה.

נ"ב פי' דאנו רואים נטיעה ילדה דתאינה שכאה במטה שעושים ממנה כרע או ארוכת המטה מפני שהיא עבה הרבה, ולמה אמרו דהויא נטיעה עד שש שנים, ומשני ר' יודן דאינה מתעביית אלא כד מריפן לעוביה פי' אם חובטין וטורפין פירותיה ועובייה כמו אובייה וכמו באבי הנחל (שה"ש ו' יא) וכמו קישות שהתליעה באביה בחולין ס"ו, עיי"ש, וכשמשירין בידים הפירות אזי הליחה המגדלת וממנה מתעבה הנטע מומן לומן פועלת כל פעולתה בעובי הנטע, אבל אם מניחין פירותיה ליגדל עד גמירא הליחה נכנסת בהן ואינה פועלת כ"כ בעובי הנטע, ואז עד שש שנים הנטיעה דקה, ונקראת נטיעה ודו"ק, וע' לקמן בערלה פ"א ה"ג בספ"ז שלי מ"ש בזה, אמנם כר"ש כאן נראה דגרים ר' יודן כר מריפן.

שם הלכה ו' דף ב' ע"א מראה הפנים ד"ה רבי שמעון וראב"י אמרו דבר אחד וכו' וכתב הכ"מ יש לתמוה למה פסק כיתיראה וכו', ויש לתמוה על תמיהתו\* וגודל בקיאותו דהא בש"ס דילן וכו'.

נ"ב לא רק בזה שהוא סבור דהיינו הך דהכא היינו הך דסוטה מ"ג, ילדה פחותה מטפח חייבת בערלה כל שנותיה, והיא שפסקה הרמב"ם בפ"י ממע"ש ונמנע רבני ה"מ, אבל ז"א, דהרי שם בו בפרק בה"ג פסק להך דהכא דלא כראב"י, אלא כתב אילן שקצצו מעם הארץ כו', והיינו כחכמים דעד שיגום מעם הארץ וע' גהש"ם כאן ודו"ק. וע"כ לחלק דילדה פחותה מטפח שכן הוא גידולה הוא דקיי"ל דחייבת בערלה כל שנותיה, אבל לא כנקצצה ודו"ק. והכ"מ עצמו סותר דבריו כאן שהרי כתב בד"ה מטפח ולמטה כ"ו שהוא פחות מטפח דינו כנטיעה לענין חרישה בתום שביעית אבל לא לענין ערלה כו', וצ"ל דר"ל מה"ת אינו ערלה רק משום מראית עין, אבל ז"א, דגם לענין תום שביעית הוא רק משום דמיהו כנטיעה ולכן הקילו רבנן, ולא מה"ת הוא, וכיון דר"ש וראב"י אמרו דבר א' לא ה"ל לפרש כדבר ר"ש דלא לענין ערלה הו' כנטיעה, וא"כ דבריו עצמן סותרין זא"ו, ודו"ק.

## פרק שני

הלכה א' דף ב' ע"ב גמ' עד אימתי חודשין מאן תנא ליחה ר"מ הוא\*.

ג"כ ע' כפ"י מלאכת שלמה ביאור קצת הסוגיא.

שם הלכה ב' דף ד' ע"א רבי אומר עד לפני ר"ה שלשה ימים כדי שיוזע וישרש ויטע וישרש ואילן עושה שרשים\* לשלשה ימים.

ג"כ מפ"י הפ"מ נראה דגרים ואילון ופירש מלשון ואלו עיי"ש, ואין מוכן לפירושו הסוגיא כמו שיראה המעיין, ולכן נלע"ד כלפנינו ופריך אהא רתני ויטע וישרש ונמיעה היינו אילנות, וכי אילן עושה שרשים בג"י ומשני ג' חדשים כדי שיוזע אורו וישרש ושיטע אורן כצ"ל (ובדפוס נתחלף ז' בנו"ן פשוטה), והוא אילן וכדכתיב בקרא (בישעיה מ"ד י"ד) ובמתניתין דפרה פרק ג' משנה ח' עצי ארזים וארזים, ובר"ה כ"ג ע"א י' מיני ארזים כו' ארזים כו', ובהכי א"ש הכל כמובן, ודו"ק. ואין וישרש כמו ויקלוט דבמתני' ד' בסמוך דאיכא מ"ד לג"י ואיכא מ"ד ליד", אבל וישרש פירושו שישלח שרשים וישתמש בארץ וזה אינו פחות מג' חדשים, או אפשר דוקא באילן אורן, ומיהו לפ"ו לא אחיא כרשב"ג דלקמן פ"ד דף י"ב ע"א דנוטעין אילן סרק אפי' בשביעית עיי"ש, (וברמב"ם פ"א משמיטין ה"ה ובכ"מ שם דפוסק ג"כ כרבנן דאסור) אלא כרבנן דרשב"ג, ואפשר באמת זה מקור הרמב"ם ז"ל דפסק שם בפ"א ה"ה דאפי' אילן סרק אסור לנטוע בשביעית ודלא כרשב"ג אע"ג דלא אשכחן בהדיא מאן דפליג עליה, והכ"מ כתב דמשמע דרבנן פליגי והוא דוחק קצת, ואולי מקורו מכאן דשמעינן מיהא מזה דגם אורן שהוא אילן סרק אסור בשביעית ליטע, ונהי דלא קי"ל כותיה בערב שביעית בומן ג' חדשים מ"מ בהא קי"ל כותיה ולא כרשב"ג דמרכיבינן דחלוקין רבנן על רשב"ג.

שם הלכה ד' דף ד' ע"ב אין נוטעין ואין מרכיבין כו' רבי לעזר בשם רבי יוסי בר יומרא בסתם הא דבר בריא שחרש\* מותר.

ג"כ לפי הבנת גהש"ם כאן דר"ל דסתם קליטה כן היא, אבל בידוע שנקלט קודם מותר וא"צ לעקור, א"כ נראה לגרום ששרש, ור"ל אם בריא לו שנשתרש, ומיהו ז"א וכמ"ש בגליון שמעל"ד דאין קליטה שזה ללשון השרשה, ומ"מ י"ל כן דבאילן דלעיל דקתני וישרש היינו שישלח שרשים, אבל הכא קורא לקליטה השרשה, וכמו שכתבו גם הפוסקים לענין תבואה ללשון השרשה, וע' מנחות ע"א ובת"ה סי' קנ"א ובש"ך יו"ד רצ"ג סק"ב, ומיהו הרמב"ם ז"ל בפ"ג משמטה ובפ"ט מנטע רבעי (הי"א וה"ח) עיי"ש כתב לשון קליטה על נמיעות ואילו בפ"י מהמ"א דין ה' לגבי חדש כתב לשון השרשה, ואולי ג' שלפנינו נמו ניחא, ור"ל שאם חרש הקרקע ברי שקלטה קודם וצ"ע.

שם הלכה ה' דף ה' ע"ב התיבין הרי פול המצרי הרי הוא שני מעשרות בשנה אחת\* וכו'.  
ג"כ ע' תוס' ר"ה י"ג ע"ב ד"ה ויצבור.

שם הלכה ו' דף ה' ע"ב זרעו לירק מתעשר לבא וקסמיה בידיה\*.

ג"כ פ"י בתמיה, וכי קסמים בידו שאם זרעו לזרע גדל הוא וחי ממי שנה שנה שעברה, ואם זרעו לירק חי ממי שנה הבאה, ומשני דאה"נ דאם זרעו לירק חי מלהבא דגוזו כו', כמ"ש הפ"מ, ויותר נראה דהכל מן הקושיא וקסמיה בידיה זרעו לזרע כו' שעברה זרעו לירק כו' ממי השנה הבאה ולא משני כלום, וכמו דגם התירוצים הקודמים איתותבו מהא דפול המצרי, וק"ל.

שם הלכה ה' דף ו' ע"א בנהש"ם בר"ה הלכה בר"ש שזורי כו' ותראה דפריך\*.  
 נ"ב דפסיק כצ"ל.

שם הלכה ה' דף ו' ע"ב א"ר יוסה ב"ר בון אם נעקרו הנימה מותר\*.

נ"ב נלע"ד לפרש דה"ק אם נעקרו בשונג כלי כוונה כמתנמנם (ומלשון אם יצאה בהינמא בכתובות פרק כ' שפירשוהו כש"ס קריתא דמנמנמה בה עיי"ש דף י"ז ע"ב), מותר וכעובדא דר' ירמיה שהביא לו עשר אגודות מעשר כו' (בסה"ד סדר תנאים ואמוראים אות י' בערך ר' ירמיה כתב שנשא כהנת ורמו לפ"ב דשביעית שהביאו לו מעשר, וכונתו להך דהכא, וכחולין קל"ב, כמה אמוראי דבשביל נשותיהם אכלו מתנות, ושם קל"א דכתר דקנסינהו עורא ללוים מעשר אף לכהן עיי"ש, כ"ג לכאורה בכונתו, מיהו ז"א דדוקא מתנות בורוע ולחו"ק לכהן ואף לכהנת, אבל לא מעשרות דכתיב ולבני לוי הנה נתתי את כל מעשר כו' ולא כנות, וכחולין שם קל"ב ריש ע"א ממונד אהרן ובניו כתובין בפרשה עיי"ש, (וצ"ע בכונת הסה"ד וגם מהיכא פסיקא ליה דנשא כהנת לא אדע לע"ע, ואולי גרים בפסחים מ"ט ר' ירמיה נסב כהנתא וחלש כו' עיי"ש במקום ר' יהושע, ורגל"ד דבערך יהושע לא נזכר מר' יהושע זה בסה"ד כל עיקר וגם מנו סתם ר' יהושע ודאי דלא התנא ר"ו בן חנניא הוא, וצ"ע). ומיהו ודאי דכפשוטו נמי א"ש ואפשר היה לוי או כהן), וע' לקמן פ"ה דמעשר שני ה"ג דף כ"ב ע"ב דר' יונה יהב מעשר לר"א בר"ע ולא לא משום דהוה כהן אלא דלעי באורייתא, והפ"מ פ' עשר אגודות של עשר עשר עיקרין ולא ידעתי מי דחקו לכך, וא"ל לא תעבור כן כו' אבל לא אסר זה שליכט וק"ל וע' כזה וצ"ע.

שם הלכה ד' דף ז' ע"א הדר דתימר עד שלא עשו דילועין אבל אם עשו דילועין כירק הן מאן הורי כן רבי יוסי באילין עלי קולקסייא שאסור לגמות\* בהן מים מפני שהצבאים אוכלין אותן.

נ"ב משום דעומד לאכילה לכן אין עושין ממנו כלי לחשוף מים מנבא, וע' לקמן בריש פ"ח במשנה וק"ל, וצ"ל דמאכל בהמה עושין מלוגמא לרפואה דוקא לאדם, אבל שלא לרפואה אסור, וה"נ אין עושין שום תשימש אחר דגרע ממלוגמא לרפואה וכדומה אבל ודאי דרך ארעי ליקח עלה ולגמות בו מים באופן שאינו נפסד עדיין עיי"ז מאכילה שפיר דמי, ולא כמשמעות הפ"מ כאן דכתב משום דאסור ליהנות בפירות שביעית, ואפשר גם כוונתו הנאה של כילוי שמפסידו כזה מאכילה, ושוב ראיתי שגם בק"ע בנדרים פ"ז ה"א דף כ' ע"א פירש אסור לגמות מים כו' מפני שאסור להפסיד מאכל בהמה בשביעית עיי"ש.



# חידושי תורה

הרב אליהו גרינצייני

## איסור מלאכה ביום הכיפורים

המשתלח דהכשירו ביוה"כ בכך. והנה פירש"י לכאורה תמוה טובא, דמבואר מדבריו דעל יוה"כ גופא א"צ קרא להתיר, ואמאי, בשלמא עבודות הקרבנות הרי מצוותו בכך, אבל הכא בשילוח השעיר הרי העמידו בגמ' דההיתר הוא על מקרה, שאם היה חולה ה"ז מרכיבו על כתיפו, וא"כ איצטריך קרא להתיר באופן זה, ודומיא דמש"כ בקרי"ס פ"ד מהלכות עבודת יוה"כ לענין היתר אכילה דילפינן מעתי, וראה קובץ קול התורה, חוברת מ"ז תשרי תש"ס ע' מא. אלא דמעתה תקשי להיפוך, מג"ל לדרוש אפי' בשבת, אולי ההיתר נאמר רק על יוה"כ, ולעולם על שבת ליכא היתר. וראה קה"י יומא סי' י"ח, וקונטרס עבודת יוה"כ לריד"ס ע' עט.

ולכן היה אפשר לפרש דרפרם לא הוכיח דאין הוצאה ביוה"כ מהא דאיצטריך קרא להתיר הוצאה, אלא מהא דהתנא עצמו נקט ואפי' בשבת, ש"מ שעל יוה"כ א"צ קרא, ופשיטא ליה ממקום אחר שהוא מותר, וכפי שיבואר להלן, אלא שלפ"ז צריך להבין מה שדחו את הראיה בכריתות, דהכשירו בכך, והרי להאמור על זה גופא בענין ילפותא להתיר ביוה"כ, ואם לא פשיטא לן ממקום אחר שהוצאה מותרת, אין להתיר מצד הסברא, ונראה ביאור הענין כך, דהנה באמת בהא דהותרה אכילה למשלח את השעיר, לא מצינו בגמ' דרשה על כך, ורק הקרי"ס הוא

כתב הרמב"ם פ"א משביתת עשור ה"א - ב', מצות עשה לשבות ממלאכה בעשור לחדש השביעי שנא' שבת שבתון הוא לכם, וכל העושה בו מלאכה ביטל מצות עשה ועבר על ל"ת שנא' ובעשור וגו' כל מלאכה לא תעשו וכו', כל מלאכה שחייבין על זדונה בשבת סקילה חייבין על זדונה בעשור כרת, וכל שחייבין עליו קרבן חטאת בשבת חייבין עליו קרבן חטאת ביוה"כ, וכל דבר שאסור לעשותו בשבת אע"פ שאינו מלאכה אסור לעשותו ביוה"כ וכו', כללו של דבר אין בין שבת ליוה"כ בענינים אלו אלא שזרון מלאכה בשבת בסקילה וביוה"כ בכרת, ע"כ. ומקור דבריו במשנה מגילה ז, ב, וכמש"כ המ"מ שם. והנה ביוה"כ נאמר בתורה רק שאסור בעשיית מלאכה, אבל לא נתפרש בתורה על איזה מלאכות הוזהרו, כמו שנתפרש לענין שבת, דאיכא ל"ט מלאכות, ונלמדו מהא דנסמכה פרשת שבת לפרשת משכן, וכל מלאכות שהיו במשכן נאסרו בשבת, והנה ביומא סו, ב ילפינן בשילוח השעיר דכתיב עתי ואפי' בשבת, והיינו שמותר לו להרכיבו על כתפו, ואיתא שם, אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה"כ, ופירש"י, דאי יוה"כ כשבת והוצאה ל"ל קרא להתיר משאו בשבת, הרי כשחל בחול נמי כשבת דמי וקאמר רחמנא ישלחנו, ברם בכריתות יד, א, והובא בתוס' יומא שם, מסיק הש"ס דרפרם כדוּתא היא, דדלמא שאני שעיר

שכתב כן מד"ע לדרוש מאיש עתי, ולכן י"ל רבאמת לאו מדרשה ילפינן לה, אלא חז"ל קבעו כן, או קבלו כן מסברא שיש בה טעמא, דהנה עיקר יוה"כ הוא הכפרה, ושבייתת המלאכה וכן העינוי הם דינים ביום הכיפורים, כלומר שהכל טפל אצל העיקר שהוא עבודת היום לכפר על בני ישראל אחת בשנה, ולכן דבר מושכל הוא, שכל שהוא לצורך הכפרה ליכא להנך איסורי מלאכה ועינוי שהם טפלים אצל העיקר, ולכן פשוט שאם אינו יכול לשלח השעיר בלי שיאכל, ה"ז אוכל, וכן נמי פשוט שאם א"א לשלח בלי מלאכת הוצאה, דמשלחים ע"י הוצאה, וזוהי כונת הגמ' לדחות ראיית רפרם, והיינו דלעולם איכא מלאכת הוצאה ביוה"כ, ועל יוה"כ עצמו א"צ קרא להיתר, אע"פ שההוצאה היא צורך כפרה רק בדרך מקרה, ולכן פשוט לחז"ל לדרוש הפסוק על שבת, ועפ"י האמור מוכנים דברי רפרם, ויש מקום להוכחתו, ואילו לפירש"י הרי ראייתו תמוה מעיקרה, ודוק.

והא דאיצטריך קרא דדחי שבת, ולא סגי לן במה דהוי בכלל כל עבודת יוה"כ דדחי שבת, הנה באמת אין ילפותא אחרת דעבודת יוה"כ דחיא שבת, וכל קרבנות הציבור דדחיין שבת יש להם ילפותות מקראי, יעויין מתני' תמורה יד, א יומא נ, א ומנחות נ, ב - נא, א, ותו"כ ריש פרשת צו וירושלמי ספ"ד דיומא, ופסחים סו, א ותוס' שם מה שתמהו מפסחים עז, א, ועי' תוס' שם עז, א ד"ה שכן ומהרש"א שם, ותוס' שם ע, ב ד"ה מאי וד"ה הא, ושער יהודה אלגוי פ"א מהלכות קרבן פסח הי"ח, ועי' מנחות עב, ב ורמב"ם פ"ד מהלכות ביאת מקדש ה"ט - י' וכס"מ שם, ועי' מדרש הגדול ס"פ תצוה לענין קטורת, ועי' ברמב"ם פ"ג מהלכות תמידין ומוספין ה"ח ומפרשים שם, ועי' מהר"י קורקוס על הרמב"ם פ"ז מהלכות תמידין ומוספין ה"ז, ופאת השולחן סי' כ' בבית ישראל סק"א. ונמצא דלכל מילי יש ילפותא, ומה"ט לא מובן לי מה שתמה כחי' הגר"ח פ"ט מהלכות ביאת מקדש ה"ז על הרמב"ם

שכתב טעמא דהולקת נרות דוחה שבת דכתיב בה תמיד, והא תיפוק ליה דכל דבר שקבוע לו זמן דוחה שבת, עי"ש, וצ"ע דנכון שכן הוא הכלל, אבל הוא אמור אחרי כל הילפותות, ובכל דבר יש ילפותא, שו"ר במקדש דוד קדשים סי' כ"א ד"ה העולה מזה, עי"ש שמבואר כדברינו. ואכתי צ"ע דעל עבודת יוה"כ לא מצינו ילפותא, אך באמת י"ל דמעתי ואפי' בשבת הוא דיליף לה, והתורה קבעה הילפותא בשילוח השעיר שאינו לעיכובא, וכמו שכבר עמד בזה הגבורת ארי יומא סו, א, עי"ש מש"כ, וממילא ירעינן דכל שכן דשאר עבודת יוה"כ דוחה שבת, ודוק. וע"ע דרשות העונג יו"ט ע' 164, ושו"ת כוכב מיעקב סי' ק"א. ויש לציין לספר הזכרון לר"ב זולטי בחידושו על הרמב"ם הלכות עבודת יוה"כ מה דתליא עבודת יוה"כ ביום הצום, יעושה.

שו"ר בגבורת ארי יומא שם, שאף הוא כתב לפרש הזאת אומרת כדברינו, ות"ל שכיונתי לדעתו, וכנראה בסוף דבריו שם, הוקשה לו איך יפרש לפ"ז הדחייה להראיה, אלא שלא זכינו לסיום הדיבור שם, וחבל על דאברין, ומה שצויין שם לשאג"א סי' ע', אינו עניין להאמור, וכפי שיראה המעיין, ברם מה שהכריחו לנטות מפירש"י היא קושיא אחרת, דאיך נקט רש"י שאם הוצאה אסורה ביוה"כ, א"צ קרא להתירה בשבת, ועי' קשיא ליה, דלמא יוה"כ הותר, ושבת לא הותר, ולא שייך בזה הואיל והותרה הותרה, כיון ששבת חמירא טפי, יעו"ש באורך, ולא זכיתי להבין קושיא זו, שהרי לפי דרך זה נקטינן שעל יוה"כ א"צ קרא להתיר, וצ"ל דהטעם הוא דהוי כשאר עבודת היום, ולדעתו אם מותר ביוה"כ אע"פ שיש בו איסור הוצאה, ה"ה דמותר בשבת, וא"צ על כך ילפותא, ולא ס"ל כנ"ל דאכן כל עבודת יוה"כ דדחיא שבת ילפינן מעתי, אלא ה"ט כפי המבואר בדברינו להלן, דיוה"כ גופא אקרי שבת, ואם מותר ביוה"כ מותר גם ביוה"כ שחל להיות בשבת, ולדעתו לא צריך קרא להתיר בשבת, וכמובן

כריתות שם. ועיקר היסוד הוצאה היא מלאכה גרועה, מבואר בתוס' שבת ב, א ד"ה פשט, ועיי"ש בחי' הרמב"ן שביאר יותר, שברה"י מותר לישא משא גדול ואם הוא לרה"ר כגרוגרת חיוב, משא"כ בשאר אבות מלאכות שאינן חלוקות ברשויות, עיי"ש. וראה גם באו"ז ח"ב סי' פ"ב. והנה השאג"א סי' ע' כתב, דהשאלה אם הוצאה נאסרה ביוה"כ, תלויה בשו"ט דהש"ס ביצה יב, א, ולדעת רבה שם פליגי ב"ש ובה"א אם יש עירוב והוצאה ביו"ט, ובגמ' שם איתא טעמא דמ"ד אין הוצאה ביו"ט, משום דכתיב לא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת, בשבת אין ביו"ט לא, וא"כ מדרשא זו עצמה ממעט גם יוה"כ, ובחי' המאירי ביצה שם כתב וז"ל, דהואיל והוצאה לאו מלאכה גמורה היא כעין שאר תעשה כל מלאכה ואע"ג דמוכחינן לה מויעבירו קול במחנה וכו' בא ירמיה ופירש דבשבת דוקא וכו', יעו"ש. ועיי' פנ"י שם שכתב שאפשר היה להגמ' לפרש מטעם מלאכה גרועה, עיי"ש, וחזינן דבאמת הכל חד טעמא, אלא שדברי הפני"צ"ע, שהוא כתב דחזינן שבשבת איכא קרא על הוצאה, ואינו מובן, דלאחר שנדרש מהפסוק, הוי הוצאה בכלל ל"ט מלאכות, ואולי כוונתו כמש"כ, וכמבואר בראשונים שהכל חד טעמא, וכן מתבאר גם לענין יוה"כ. ועיי' היטב בשו"ת חת"ס או"ח סי' קמ"ז, והעולה מדברי המפרשים, להיות ונאמר ביוה"כ לא תעשה מלאכה, יש לראות מה איקרי מלאכה בשבת, ולא תליא במה דאסור בשבת, דאפשר שיש מה שאסור לעשות בשבת, ומ"מ לא איקרי מלאכה, ועפ"י זה דן בשאג"א סי' ע"א, לדעת ריב"א בתו' פסחים ה, ב, דאם הבערה ללא יצאת, תו לא איקרי מלאכה ומותרת ביו"ט, דא"כ היה שיש להתיר ביוה"כ, אלא שמבואר בכמה דוכתי שהבערה אסורה ביוה"כ, עיי"ש. וראה שו"ת זכרון יצחק סי' פ' - פ"ג. ובאמת שהבערה גרע גם מהוצאה, דעל הוצאה הביאו בשבת

לא ס"ל החילוק שכתבנו בין מלאכה שהיא בהכרח, ובין מלאכה שהיא במקרה, וא"כ הואיל וא"צ קרא להתיר ביוה"כ, פשוט שאף בשבת מותר כשאר עבודות היום, ושפיר פירש"י עפ"י דרכו הוכחת רפרס, דאם מותר ביוה"כ משום דהוי עבודת היום, א"כ גם בשבת מותר, וא"צ קרא בפ"ע להתיר, אלא לאו ש"מ שביוה"כ בלא"ה אין איסור הוצאה, ולכן צריך קרא להתיר בשבת, ודוק, והנה בתו"י יומא שם תמה דהתם לא דחינן כפי שדחו בכריתות, וכתב דלכאורה היה אפשר לפרש, שאין הסוגיות שוות, דביומא מיירי לענין הרכבתו של השעיר, ולכן א"א לרחות שכן הכשירו בכך, היות שאין זה דבר המוכרח, ואילו בכריתות מיירי לענין תחומין שהוא דבר המוכרח, אלא שדחה פ"י זה, שאינו מסתבר דמיירי בתרי גוונן, יעו"ש. הנה שהרגיש התו"י, שאינו דבר מוכרח, ומ"מ לפירש"י א"צ קרא על יוה"כ להתיר, וזה נמי מקרי הכשירו בכך לפי מסקנת הגמ' בכריתות, ועיי' נר תמיד כריתות שם מש"כ על התו"י, שו"ר בתוס' הרא"ש ביומא שם, שאף הוא כתב כהתו"י, אלא שביאר יותר, וז"ל, ואין לומר דהכא מיירי בהרכבתו דאין הכשרו בכך דברוב פעמים יכול לילך ברגליו ומדלא איצטרין קרא ליוה"כ, אלמא אין עירוב והוצאה ליוה"כ דאי יש עירוב והוצאה ליוה"כ היה צריך קרא למימר דדחי כיון דאין הכשרו בכך וכו', ע"כ. ואף הוא דחה פ"י זה מהטעם האמור, ועכ"פ מפורש בדבריו, שהראיה היא מדלא איצטרין קרא ליוה"כ, ולא כפירש"י, אלא כהדרך שכתבנו, וכמש"כ גבו"א, וכש"נ. ועיי' שיח יצחק שם. ושו"ר מה שהאריך בענין זה בשו"ת חלקת יואב או"ח סי' כ"ט, עיי"ש.

והנה הטעם שאין הוצאה ביוה"כ פ"י בתו"י שם, ואע"ג דכתיב לא תעשו כל מלאכה גבי יוה"כ, הוצאה אינה מלאכה גמורה, ולהכי בעינן כתוב כדאמר בריש הזורק וכו', וכ"כ בתוס' הרא"ש שם, וראה גם בחי' הגרי"מ אביו של הר"י מליסא, על

מלאכות ביוה"כ, דאם דרשינן לה מקרא שנאמר בשבת, א"כ אפשר שאין חילוק מלאכות ביוה"כ, כמו שאין חילוק מלאכות ביו"ט, והאחרונים האריכו, ע"י פנ"י שבת ע, א, טורי אבן מגילה ז, ב, רעק"א ברו"ח מערכה ז, שעה"מ פ"א משמו"י ה"א. וע"י ירושלמי שבועות פ"ג ה"ד ובפנ"מ ומרה"פ וקרנן העדה וכן נוע"י שם, וע"ע שו"ת רמ"ע מפאנו סי' קכ"ג, צל"ח סנהדרין סג, א, ברוך טעם שער הכולל פ"ד, ישועות יעקב או"ח סי' ת"ד סק"ב, שו"ת שמחת יו"ט לרי"ט"א סי' פ"ח, שו"ת תורת חסד או"ח סי' ל"ג אות ז', שו"ת אבני נזר או"ח סי' רכ"ו ס"ק כ"ד וס"ק ל"ג, חלקת יואב או"ח סי' כ"ט, ל, וכן בקונטרס קבא דקשייתא קושיא כ"א. ובהעמק דבר ויקרא כג, כח, יש דרך חדשה בגדר מלאכת יוה"כ, יעו"ש"ה, וכ"ה בשו"ת בן פורת ח"א סי' י', והביא מהיראים השלם סי' ש"ו, וראה גליוני הש"ס זרעים גללים כרך ג' אות ק', ומש"כ מקראי קדש ימים נוראים סי' ס"ג. וראה שו"ת חדות יעקב תנינא סי' קמ"ב בשם מלא העומר פ' אמור אות כ"ח בשם רש"י בעין יעקב פ"ק דמו"ק.

והנה עלה בדעתי סברא, ואח"כ מצאתי שכבר כתבו כן האחרונים, ויסודותיה ברברי הקדמונים, שהרי כאמור כל האחרונים הנ"ל נקטו שאין דין יוה"כ כשבת מעיקר הדין, ורק דאיכא ילפותא דכל מה דאיקרי מלאכה בשבת, הוי בכלל מלאכה שנאמרה ביוה"כ, ברם הרי י"ל שהיות ובתורה נאמר אצל יום הכפורים שבת שבתן מה שלא נאמר על שאר יו"ט, הנה י"ל שהתורה קראה ליוה"כ שבת, וממילא כל דיניו והלכותיו הם ממש כשבת, מלבד מה שכשבת יש סקילה וביוה"כ ליכא, וכדאיתא במתני' וברמב"ם, וע"י יומא פא, ב, הוא גופא שבת איקרי וכו', ויעו"ש בפירש"י וראה גבו"א שם. וממילא יש ביוה"כ גם תחומין ושבתת בהמתו ועבדו, וכן שבתת בנו ובתו, ואף חילוק מלאכות, וראה שו"ת ר"ש איגר חאו"ח - יו"ד כתבים סי' ט"ו, וראה שו"ת פני מבין

צו, ב קרא דאיקרי מלאכה, וא"כ היה אפשר לומר שלאחר דאיקרי מלאכה שוב אין לחלק בין שבת ליו"ט ויוה"כ, ומ"מ חזינן ד"ל דאתרבי דאיקרי מלאכה רק בשבת, אבל על יו"ט ויוה"כ אוקמי אסברא החיצונה, והוי מלאכה גרועה, ותו לא איקרי מלאכה לגבייהו, ואילו בהבערה הרי הופקע מינה שם מלאכה כלל, ואע"פ שאדרבה מהסברא ה"ז מלאכה, ונימא שרק בשבת הופקע מינה שם מלאכה, ומ"מ הא ס"ל לריב"א דמה"ט מותרת הבערה ביו"ט, ש"מ דילפינן דלגמרי לא איקרי מלאכה, ודוק. וע"ע שו"ת תורת חסד או"ח סי' ל"ג, דרשות העונג יו"ט הנ"ל, עמק יהושע סי' א', מנחת עני לרי"ב למדן אות כ"ו, ישכב סיפר על סנהדרין, תשובת המחבר בסוף הספר.

תו דן השאג"א סי' ע"ב בלאו דמחמר דנאמר בשבת, אם גם ביוה"כ איכא לאו דמחמר, וראה חידושי רע"ק על או"ח סי' רמ"ו במג"א ס"ק י"ב, וע"י או"ש פ"א משביתת עשור, וע"י שו"ת מנחת אברהם סי' כ' בסוף הסי'. וראה מה שהאריך במנח"ח מצוה רצ"ח אות ב', והביא גם השאלה מענין תחומין לשי' הרמב"ם דתחומין י"ב מיל דאורייתא, איך הדין ביו"ט, וכמו"כ יש לדון לענין יוה"כ. וע"י שו"ת הב"ח החדשות בקו"א סי' ז' ושו"ת שואל ומשיב תנינא ח"ג סי' צ"ט וכן צפנת פענח פכ"ז מה' שבת ה"א, וכמו"כ יש לדון לענין שבתת עבדו ובהמתו, וע"י מנח"ח הנ"ל לענין יו"ט שהביא מחלוקת הפוסקים, ויש להוסיף אף משביתת בנו ובתו עפ"י המכילתא, וכפ"י רמב"ן פ' יתרו, וע"י שו"ת משכנ"י או"ח סי' קי"ח. ולענין עירובי תחומין הובא לעיל מתו"י ותוס' הרא"ש דרצו לפרש הגמ' בכריתות לענין תחומין, וש"מ דס"ל דתחומין ביוה"כ אסורין מהתורה, ואכן בשאג"א סי' ע' מפרש דברי הרי"ף, עפ"י מה שהעלה, דאיסור הוצאה ואיסור תחומין תליין אהרדי, דמחד קרא נפקי, ואם נקטינן שיש תחומין ביוה"כ, אף הוצאה איכא יעו"ש. עוד דנו הפוסקים לענין חילוק

משום דהוי שם אחד ממש, ועי' היטב בגמרא שבת קיג, א במתני' דברי ר"ע שאין קרבן של שבת קרב ביוה"כ וכן אפכא ויעו"ש כל הסוגיא. ודוק לנדוד. והנה לפ"ז י"ל דגם ריה"ג ס"ל כן, שהרי הוצרך לדרוש מקראי דחייב שתיים, ש"מ דבלא"ה ס"ל כר"ע שחייב רק אחת, ואפשר לפרש הדרשא בתרי אנפי, דיי"ל דלעולם ס"ל נמי דהוי שם אחד, ומ"מ יש ריבוי דחייב שתיים, וי"ל נמי דילפינן מהני קראי דהוה ב' שמות, ואע"פ דתרווייהו איקרו שבת, ולהלכה קי"ל דחייב ב' חטאות, וכדאיתא ברמב"ם פ"ד מה' שגגות ה"א ופ"ו שם ה"ו, ועי"ש בכס"מ שהעיר על שכתב הרמב"ם דין זה ב' פעמים.

והנה לדעת ר"ע נמצא חידוש גדול, דאע"פ ששבת ויוה"כ הן ב' לאוין נפרדים במנין המצוות, מ"מ אם באו כאחת, לא הוו אלא שם אחד, וחייב חטאת אחת בלבד, ונראה הביאור בזה, דלאחר שנאמרה פרשת שבת בתורה, נאמר שאת יום עשירי בתשרי יש גם לעשותו שבת אע"פ שהוא חל בימי החול, אלא שאם הוא בימי החול אין עונשו אלא כרת גרידא, אבל כשחל יוה"כ בשבת, שוב לא נוספה עליו קדושת יוה"כ נוספת, שהרי ממילא הוא שבת, ולא שייך להוסיף שבת על שבת, דכאמור היא אותה קדושה, ולכן ס"ל לר"ע דהוי שם אחד ומביא חטאת אחת, ונמצא לר"ע חידוש טפי ממש"כ למעלה, כלומר, דלא רק דיוה"כ איקרי שבת, וממילא כל דיני שבת עליו, וכמו שנקטו היש"ש והפנים יפות, אלא דיוה"כ גופא הוא שבת, ופשוט שכל דיניו כדין שבת, וכמש"כ הבית הלוי ודוק, ועי"ע בספר באר היטב עה"ת פ' אמור מש"כ בזה. ועי' קה"י חולין סי' י"ז.

ושו"ר מש"כ בשו"ת חלקת יואב או"ח סי' ל' והאר"ך טובא, יעו"ש בדבריו ודוק עפ"י האמור. ועי"ע פירושי סידור התפילה לרוקח ע' תעג, מכילתא פרשת שירה פ"ז על מן ליוה"כ, וגי' הגר"א וברכת הנצי"ב שם, סידור הר"ש מגרמיזא ע' קמ בהערת המהר"ר, שו"ת דברי חיים ליקוטם

או"ח סי' רי"ד אות ד'. ופשיטא דיש הוצאה ביוה"כ אפי' אי ליכא הוצאה ביו"ט, ולא תליא הא בהא, וכדעת השאג"א, ושוב מצאתי בק"א לשאג"א סי' ע"א בשם הפנים יפות פ' ויקהל שכתב כן. וכן מצאתי בבית הלוי ח"א סי' ט"ז שהאר"ך טובא, בענין זה, ומייתי הפנים יפות שם, וכן מש"כ יש"ש ב"ק פ' מרובה סי' כ', לחלוק על הרא"ש שם סי' ו', שכתב דלרי"י הסנדלר דס"ל מעשה שבת אסורין, מ"מ מעשה יוה"כ מותרין, ופליג עליו היש"ש, היות וגם יוה"כ אקרי שבתון, וראה קה"י חלק י' סי' ל"ו אות ד'. וראה שו"ת מהר"ם ב"ר ברוך ד"פ סי' ע"ו, ובשו"ת חלקת יואב או"ח סי' ל' הביא מהרמב"ם פ"ג מה' גירושין הי"ט לענין כותב גט ביוה"כ, ועי' שו"ת חת"ס ח"ו סי' פ"ג וישועות יעקב רי"ד סי' ב' ס"ק ב'. וראה להגרע"א בדו"ח מערכה ג', והגהות הרש"ש חולין ה', א בדברי הבי". ושו"ת נטעי נעמנים או"ח סי' כ"ה. וראה קובץ על יד מהדורה חדשה כרך י"א ח"ב ע' 138 פ"י אזהרות דרבנו אליהו הזקן.

ותו הביא הבית הלוי מהראשונים חולין קא, ב, שמבואר יסוד זה, אלא שקיצר בדבריו, ויש להציע הסוגיא ופ"י הראשונים, והכי איתא התם, ור"י הגלילי לית ליה איסור כולל והתניא שבת ויוה"כ שגג ועשה מלאכה מנין שחייב על זה בעצמו ועל זה בעצמו תלמוד לומר שבת היא יום הכיפורים הוא דברי רבי יוסי הגלילי, רבי עקיבא אומר אינו חייב אלא אחת, ועי"ש כל הסוגיא, ומבואר שם דלריה"ג חייב שתיים, היות ושני האיסורין חלו בבת אחת, ובטעמיה דר"ע נתחבטו בתוס' שם, והק' דמצינו לר"ע דס"ל איסור חל על איסור, יעו"ש מש"כ. ויעויין בירושלמי ב"ק פ"ג הי"ד ונוע"י שם, ואו"ש פ"ח מה' סנהדרין ה"ב. והרמב"ן בחידושי חולין שם כתב וז"ל, א"נ טעמיה דר' עקיבא הכא דשבת ויום הכיפורים, איסור אחד הוא ותרווייהו שבת מיקרו ושבתון כתיב בהו, ע"כ. וכיו"ב מבואר שם בריטב"א ובחי' הר"ן, עי"ש. ונמצא דטעמיה דר"ע הוא

ומגמיעת חומץ בשבת והנפ"מ קודם טיבול ואחרי טיבול, ע"ש. ולפור אין כל הבנה לדמיון זה, ברם להנבאר א"ש, וכמו שא"א שיהא שינוי בדיני יוה"כ ושבת הואיל והכל ענין אחד, א"א שיהיה שינוי בשבת עצמו שעתה הוא מותר ואח"כ הוא אסור, שהרי הכל קדושה אחת, וע"ע שערי תשובה או"ח סי' ס' ס"ק א'.

ועפ"י האמור בגדר קדושת יוה"כ, יש לרדן בהא דנחלקו הפוסקים לענין יוה"כ שחל בשבת, האם מי שאוכל משום פקודין צריך לקדש על היין כמו כל שבת, ופליגי בזה הגרע"א עם החיי אדם והגר"ז, והובא במקראי קדש ימים נוראים סי' נ"ד, ובמשנת יעב"ץ מועדים סי' כ"ט, והנה הם הביאו שם מש"כ האור"ש פ"ד מה' עבודת יוה"כ ה"טו, וז"ל, וכן נ"ל דקדושת יוה"כ ח"לא על שבת להקדישו בשבות מכל אכילה וקדושת יוה"כ גם לשבת אחני שיוקדש בענות נפש ולכן ביוה"כ שחל בשבת וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול מורה אני דלא מקדש גם על שבת דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו, ופשוט, ע"כ. ודבריו מיוסדים על מה שביאר שם ש"י הרמב"ם דמוסף של שבת ביוה"כ בעי כהן גדול והיינו דמוספי שבת נמי נתקדשו בקדושת יוה"כ, יעושה עומק סברתו, וראה שו"ת אבני נזר חיו"ד סי' שנ"א אות ד' בשם ראב"ן פ' ערבי פסחים. וע"ע שו"ת צמח צדק מלוכביץ' או"ח סי' ל"ו, פחד יצחק על יוה"כ לר"י הוטנר מאמר א'. וע"ע ברמב"ם פ"ח מה' עירובין ה"י וחי' רע"ק על שו"ע או"ח סי' רמ"ו על המג"א ס"ק י"ב, וסי' תרכ"ד על מג"א ס"ק ז', וקצן אורה עירובין לט, א, ושו"ת הגרע"א סי' ק' ואבי עזרי מהדר"ק פ"א מה' יו"ט. אמנם עפ"י דרכנו נראה שאפשר להסביר ענין זה באופן אחר, דהנה שם קדושת יוה"כ אינה שייכת לקדושת שבת, אלא ב' קדושות נפרדות הן, בודאי ש"ל וקדושת שבת הרי מחייבת מצות קידוש היום, ולכן כאשר אינו מתענה שפיר חל חיוב קידוש, וכמו שפסק הגרע"א, ברם

והשמטות ח"ב סי' ח', חלקת יואב ח"ג הערות בשם המחבר אות מ"ד, ציונים לתורה כלל ל"ח, שו"ת ערוגת הכושם או"ח סי' קפ"ו, אבי עזרי תנינא פ"א מה' שביתת עשור ה"ב, פרדס דוד עה"ת פ' בשלח דף י"א, א, סידור רב סעדיה גאון ע' קב וציונים שם, וראה ראב"ע שמות כ, ח, סדר התפילה להרמב"ם מחקרי תפילה ופיוט ע' 195, אבודרהם מהדורת ורטהיימר ע' קסא, סדר קידוש והבדלה לראשונים רש"א שטרן, ע' עח - עט, שו"ת אבני נזר חו"מ סי' קס"א, כתבי קה"י החדשים שבת סי' כ"ו, ומכל האמור יש ללמוד שיש לפרש גדר קדושת יוה"כ בב' אופנים, או דהוי בגדר קדושת שבת ויש בה קולא דאין סקילה, או דהוי בגדר יו"ט ויש בה חומרא של כרת, וכן שאין היתר של אוכל כגלל מצות עינוי, וכמבואר ביראים הנ"ל, ויל"פ עפ"י תוס' פסחים פד, א דהיתר אוכ"ג הוא משום שמחת יו"ט, ע"ש. וראה פ"י רבנו חננאל השלם שם והערת המהדיר שם. ואולי י"ל שגם קריה"ת במנחה ביוה"כ הוא משום דהוי כשבת ולא כיו"ט, וראה שו"ת רע"א סי' כ"ד, ועמק ברכה דיני קריה"ת אות ה' כתב דהיא מחלוקת הראשונים אם היא משום תענית או משום קדושת היום, והרי כיו"ט אין קריה"ת במנחה, וע"י שבלי הלקט סי' קכ"ו, ורמב"ם פ"י"ב מה' תפילה הכ"א ופ"י רבנו מנוח שם, ומג"א סי' קל"ז סק"ג והגר"א שם, וראה שו"ת ר"ש איגר ח"א כתבים סי' י"ח שנשאל על תשובת אביו הגרע"א, וראה גם מרחשת ח"א סי' י"ד, וספר מבית מדרשו של הרב ע' יז. וע"ע אפיפי ים ח"ב סי' ל"ב ודוק שם בדבריו לענין הותרה ביוה"כ, ועפ"י דרכנו הוא מבואר דהוי כשבת, וע"ע פסקי תשובה סי' ס"ג ומועדים וזמנים ח"ו סי' כ"ה. ואולי יל"פ עפ"י הגמ' ביצה יח, ב, מי איכא מדי דבשבת שרי וביוה"כ אסור, ע"ש, ולפ"י אינו מובן, אך להאמור ניתא הואיל ויוה"כ הוא עצמו שבת, וכן מובן לפ"ו המשך הגמ' שם, ומי אית ליה לרבא הואיל כו', והק'

ושבת חלים כאחד, וצ"ע בזה, ואכ"מ, ועכ"פ בשאלה זו שיש תוספת על אחת מהן, או על שבת או על יוה"כ, הנה לשי' הרמב"ם בפ"א משביתת עשור, תמיד הוא כך, שהרי לשיטתו מדאורייתא איכא תוספת רק ביוה"כ, ורק לעינוי ולא למלאכה, אלא שמ"מ להשיטות דתוספת שבת נמי דאורייתא, אכתי יש לרן כפי שנסתפקו הפוסקים הנ"ל, האם אפשר שתהא תוספת לאחד מאלו, או לשבת או ליוה"כ, ולפי דברינו יש מקום יותר לרן בזה, די"ל דהיות וקדושת יוה"כ וקדושת שבת הן קדושה אחת ממש, שמא א"א לחלק ביניהם ולקבל קדושת אחת מהן בלבד, אלא דחזינן שי' הט"ז הובא בהר צבי שם אפשר לקבל קדושת שבת גופא לדבר אחד, וראה עמק ברכה ע' סו, וכן חזינן משי' הרמב"ם לענין יוה"כ דחיל קדושה לענין עינוי ולא לענין מלאכה. וגם כאמור צ"ע, דהיות ולא קי"ל כר"ע דחייב חטאת אחת, אפשר דס"ל להלכה דהוי ב' קדושות נפרדות, ותו א"א לומר הסברות שכתבנו להלכה, ומאיך גיסא י"ל דלעולם לכו"ע הוי קדושה אחת, ורק איכא דרשא בפ"ע מקרא, דמביא ב' חטאות, ואכתי צ"ע.

לפי האמור דקדושת יוה"כ היא גופא קדושת שבת, א"כ נקטינן כפי שביאר האו"ש, דקדושת אותה שבת שחל בה יוה"כ, היא גופא קדושת שבת של עינוי נפש, שהרי אין זו קדושה אחרת, אלא אותה הקדושה עצמה, ואיסור האכילה עצמו הוא שביתה וכמפורש ברמב"ם פ"א משביתת עשור, וא"כ גם מי שאינו מתענה משום פקו"ג, מ"מ קדושת היום הזה אין בו אכילה ושתייה, וממילא אין בו קידוש על היין, ויעו"ש במשנת יעבץ השאלה לענין לאכול סעודת שבת בתוספת שיקבל עליו רק תוספת שבת ולא תוספת יוה"כ, ובמקראי קדש ימים נוראים סי' ל"ח הביא בזה מגליוני הש"ס יומא פא, א, והוא ציין לתניא רבתי סי' ע"ח, וכ"ה בשבלי הלקט סי' שי"א, וכן הביא מהגר"פ פרלא שפי' בזה כונת הערוך ערך שמד, דתתכן קבלת תוספת שבת ולא תוספת יוה"כ, יעו"ש בדבריהם. ועי' שו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' קל"ט. ועיקר דברי הגרי"פ לא הכנתו לפו"ר, דהוא מבאר שם שלכן נמצא שחל איסור שבת לפני איסור יוה"כ, ולפיכך אינם ב' איסורין שחלים בב"א, ואכתי צ"ע, שהרי התוספת היא מצות עשה גרידא, ואין בה לא לאו ולא כרת או עונש אחר, ואילו הלאוין של יוה"כ



הרב יחיאל מויסינ'ג

## בענין דין שמיטה אי הוי מצוה על הארץ או על האדם

רש"י במסכת ע"ז טו ע"ב והרי שדה דאדם מצווה על שביטת שדהו בשביעית וברש"י אדם מצווה על שביטת שדהו, שנת שבתון יהיה לארץ נראה מדבריו דמצות שביטת הארץ הוא דין על הארץ דעל הבעלים ליהזר שהארץ תשבות בשביעית וכן העלה המנחת-חינוך מצוה קי"ג בפשיטות דדין שביטת הארץ הוי המצוה על הארץ ולכן אומר דאפילו כשנעשה המלאכה על ידי עכו"ם עובר על שביטת הארץ ועיין במנחת-חינוך מצוה רח"צ.

במנין המצות לרמב"ם בפתיחתן מצוה א' כתב וז"ל שתשבות הארץ בשביעית ממלאכתה עכ"ל משמע דהחייב הוא שביטתה על הארץ וכן בחידושי הריטב"א דכתב וז"ל והא הכא דאיכא תרתי איסורא לפני עור ואיסורא רשדהו שהוא מצווה על שביטתה ואפילו הכי תלוי בה לקולא וכן הוא בתוס' ר"א, משמע גם דהחייב הוא שביטתה על הארץ, וכל שאלחנו אם מצות שביטת הארץ הוא על הגברא או על החפצא הוא רק על עיקר המצוה שביטת הארץ לא לעבוד באדמה וכו' אבל על פירות שכבר צמחו ויש בהם קדושת שביעית ואסור לסחור בהם מדכתיב "לך לאכלה ולא לסחורה" בוודאי האיסור היא גם בחפצא של פירות שביעית שהתורה נתנה אותם רק "לאכלה" ולא לסחורה ואם כן כל שיופקע ויצא מהם "קדושת שביעית" וישתכרו בהן נכלל באותו מיעוט של "לאכלה" דניתנו רק לאכילה ולא לדבר אחר.

במנין המצות לרמב"ם בפתיחתו מצוה א' כתב וז"ל: שתשבות הארץ בשביעית ממלאכתה עכ"ל משמע דכן החייב שביטתה על הארץ.

כתיב דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבאו אל הארץ אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ שבת לה'. [ויקרא כה, ב].

במצות עשה זו יש שאלה האם המצות עשה הוא רק על הישראל העובד המצוה על הגברא או גם על הבעלים ששדהו ישבות בשביעית דהיינו על החפצא כלומר: דהאדם צריך ליהזר שהארץ תשבות בשביעית וכמו דמצינו בדין שביטת בהמתו בשבת דאפילו אין עושה בו מלאכה אלא נעשית על ידי עכו"ם עובר ישראל על עבודתה כמו כן כאן בשביעית אפילו הוא עצמו אינו עובד עבודה בשדה אלא על ידי עכו"ם גם כן עובר הישראל על עבודת הארץ הנגרם על ידו.

וכמו דמצינו גם כן לענין "שביטה בשבת" "בשביטת כלים" לבית שמאי [שבת דף י"ט ע"ב] שאף על פי שמניח אותם בזמן ההיתר בערב-שבת מכל מקום כיון דעובדים הכלים בשבת אסור להניחם לעבוד בשבת וצריך שישבתו ממלאכה והגמרא שואלת שם גיגית ונר וקדרה ושפוד מאי טעמא שרי [והגמרא מתרצת דמפקיר להו וכו' עיי"ש] כך גם כאן לענין "שביעית" הארץ צריכה לשבות ואסור לו לעשות גם בזמן ההיתר כדי שהארץ תעבוד עבודתה בשביעית ולא תשבות. דהא במה שנתבשל בקדירה דומה לזורע בערב שביעית ונקלט בשביעית, ואפשר לחלק בין מבשל לזורע דהא אם סילק הקדירה מן האש לפני שנתבשל שיעור בישול פטור אם כן גם הבישול עצמו המשך למעשה הבישול אבל בזרע משנתן הגרעין בארץ חייב עוד לפני שנקלט דאפילו קלטן מהארץ לפני הקליטה חייב, אם כן הקליטה אינו ממעשה הזריעה. [הלכות שביעית להגר"ב זילבר שליט"א].

\* נתברר בדיקוק חכרים ככולל מתיכתא דרבי יוחנן בעיה"ק טבריה ת"ו.

דבשביחת שדהו אם זרע בו עכו"ם אין איסור שביתת שדהו מדכתב רק אם זרע בו הישראל יש בו איסור דאורייתא.

לכאורה יש נפק"מ אם יועיל שינוי במלאכהו לפי דהאיסור גברא יועיל דאין זה מלאכה ולפי השיטה דאיסור בשביתת הארץ לא יועיל שינוי

תוספות מועד קטן ד ע"ב ואם נאמר דעוברים באיסור שביתת הארץ כשנעבד על ידי עכו"ם דהמצוה הוא על הארץ הא אין המצוה על שדהו גרידא אלא על כל שדה ואם כן לכאורה על כל שדה שנעבד על ידי עכו"ם יעבור וממ"נ קשיא דאם הוי המצוה על שדהו גרידא אם כן יהיה מותר לנטוע בשדה אחרים תוך ל' לפני ר"ה ואם המצוה היא על כלל הארץ א"כ מה איכא מעליותא כשנעבד שדהו על ידי עכו"ם מכשנעבד על ידי עכו"ם בשדה אחרים, וגם לשון הגמרא בע"ז דאדם מצווה "על שביתת שדהו" משמע דהחייב הוא על שדהו ולא על כלל שדה של ישראל.

החזו"א בסימן יז ס"ק כה מפרש דעת התוספות דבעצם אין איסור מה שנורע על ידי עכו"ם אלא "רק משום גנאי דנעשה בגוף השדה" אסרו למכור לעכו"ם, וכ"ו ועיין בחזו"א שם דאפילו אם נאמר דחייב שביתתה על הארץ מ"מ יש לומר דהאיסור רק כשנעבד על ידי ישראל ולא על ידי עכו"ם [דלא כמנחת-חינוך ועוד].

והנה איתא כשביעית פרק ב' משנה ו' אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלושים יום לפני ראש השנה ואם נטע או הרכיב יעקור וכ"ו.

ויש כאן ג' שיטות יש מהראשונים שפירשו (ר"ש כאן ורש"י ותוספות ראש השנה י' ב' ועוד) על פי משנתנו והגמרא בראש השנה שאסור לנטוע לפני שביעית בזמן שתלקט הנטיעה בשביעית (שאין הנטיעה נקלטת מיד אלא לאחר מספר ימים כפי המבואר במשנה שם כמה שיטות בזה) שכל זמן שלא נקלט העץ נחשב כאילו

הרמב"ם בפ"א ה"א כתב וז"ל מצות עשה לשבות מעבודת הארץ ועבודת האילן בשנה השביעית שנאמר ושבתה הארץ שבת לה' ונאמר בחריש ובקציר תשבות, וכל העושה מלאכה מעבודת הארץ או האילנות בשנה זו ביטל מצות עשה וכ"ו עכ"ל משמע מלשונו דכל חיוב השביתה הוא רק על הגברא שלא יעבד עבודת הארץ בשביעית, מדלא כתב שמצות עשה שהארץ תהיה מושבתת דמשמע דקאי על הארץ, וכן סיום לשונו וכל העושה מלאכה מעבודת הארץ וכ"ו ביטל מצות עשה משמע דקאי האיסור רק על העובד ולא על הבעלים של השדה ולא על השדה וכן מוכיח החזו"א מדברי הרמב"ם אלו.

לשון האבן-עזרא על הפסוק ושבתה הארץ שבת לה' מצוה על ישראל, שלא יעזוב גר לזרוע שנת השבת, כאשר לא נעזבנו לעשות מלאכה בשבת, כי הוא ברשותינו.

### שבת לה' כמו יום השבת

רואים מלשונו דס"ל דהמצוה של שביעית הוא על הגברא דהמצוה עליו וכמו לענין איסור מלאכה ביום השבת שלא נניח לעשות מלאכה לאף אחד כיון שהוא ברשותינו.

גם מתוס' ירד מועד קטן י' ע"ב דכתב כשנוטעים בתוך ל' יום לפני ר"ה נחשב כאילו "האדם נוטע בשביעית עצמה" א"כ משמע דלומד דהמצוה היא על האדם העובד ולא על שביתת הארץ.

מלשון התוס' ע"ז ע"ב ד"ה מי דמי משמע דהאיסור בשביעית הוא על גוף הקרקע מדכתב ונראה לפרש התם אין אדם מצווה על שביתת בהמתו בשביעית פירוש לפי שאין האיסור תלוי בגוף הבהמה "אלא בגוף הקרקע" וכ"ו רואים דבשביעית האיסור הוא דגוף הקרקע תשבות וממשיך התוס' ופריך והרי שדה דאדם מצווה על שביתת שדהו וכשהוא ביד ישראל אחר יש ב' איסור דאורייתא אם זרע בו הישראל ותלינן על היתירא, עכ"ל רואים מדברי התוס'

על הארץ או מצוה על הגברא דיש שסוכרים שאסור לנטוע לפני שביעית בזמן שתקלט הנטיעה בשביעית סברתם דבשביעית יש מצוה שתשבות השדה ממלאכה ובכלל זה שתשבות מקליטה שבאה מכח נטיעה שנטע האדם בששית [ואף על פי שבשבת קודש אין איסור לנטוע לפני שבת אם יקלט בשבת היינו משום דבשבת האיסור הוא רק על מעשה האדם ואם אינו עושה מעשה ממש בשבת אין איסור]. (עיין מנחת חינוך מצוה רח"צ ח' טו) ומצוה שכ"ו אגלי טל זורע ח' ב' ועוד] ולדבריהם נוהג איסור זה גם בזמן הזה, כיון שאינו מדין תוספת שביעית אלא מדין שביעית הארץ בשביעית.

ולרמב"ם דסובר דהאיסור הוא רק משום מראית עין הוא סובר שהצווי הוא שתהא שובתת ממלאכת האדם בה ולכן לא שייך לאסור לפני זמן האיסור דהיינו במ"ד יום לפני זה דאין חיוב על הגברא בזמן הזה לאסור, ולכן לומר רק משום מראית עין אסור חז"ל דיבואו לומר דנטעו בשביעית.

המנחת חינוך רוצה לומר דגם הרמב"ם לומר מדין שביעית הארץ והוי דין על הארץ ורק זה דהרמב"ם הוסיף עוד שבועיים לקליטה וזהו רק מטעם מראית עין שיקלט כבר בשבועיים אלו לפני השלושים יום.

וגם אם אומרים שצריך לשבות ממלאכת אדם אפשר לומר דלא כל המלאכות אסרה התורה רק מלאכות שיש בהם דברים חדשים ויצירות חדשות כגון זמירה וזריעה רהעץ נעשית אחרת ממקורם וכוונתה וכוונתה הוי ממש יצירה חדשה ומלאכה חדשה דעדיין לא היה דבר זה בעולם אבל במלאכות שאין בהם חידוש לא אסרה התורה אותם.

וכזה אפשר אולי לתרץ קושיית החזו"א (סימן י"ז סקכ"ה ד"ה ובזמן) דאם האיסור הוא ביטול שביעית הארץ איך מן התורה מותר להשקות [ואין איסור רק זריעה וזמירה] הא איכא ביטול שביעית הארץ כיון דנעשה כאן צמיחה וגידול בשביעית ועל כרחק שאין שביעית הארץ כשביעית

מונח בבית, וכשקלט בשביעית נחשב כאילו האדם נוטע בשביעית עצמה תוס' ר"ד ראש השנה י' ע"ב מועד-קטן ג' עב.

הרע"ב כתב (על פי פירושו לגמרא ראש-השנה י' ע"ב שהמשנה אוסרת לנטוע, להבריך ולהרכיב פחות משלושים יום לפני תוספת שביעית דהיינו בתוך ששים יום לראש השנה של שביעית והטעם שאסור לגרום קליטת העץ אפילו בתוספת שביעית, הלכך אסור לנטוע פחות משלושים יום לפני תוספת שביעית כדי שלא תהיה הקליטה בתוספת שביעית וזו גם דעת רש"י בראש-השנה וריבמ"צ כאן. ולפי זה כוונת המשנה היא: אין נוטעין... פחות משלושים יום לפני השלושים יום שלפני ראש השנה

החזו"א לומר בפירוש המשנה דזה דאסור לנטוע לפני ראש-השנה הוא רק מדין תוספת שביעית שהוסיפו לאסור גם לפני ר"ה ואפילו שהקליטה תהיה בזמן תוספת שביעית גם זה נכלל בצווי של תוספת שביעית.

לרמב"ם יש פירוש אחר באיסור זה, ולדבריו אינו קשור כלל לדין תוספת שביעית או לאיסור קליטה בשביעית אלא אסור משום מראית עין שיסברו בני אדם שנטע את האילן באיסור שביעית.

והל' הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ג יא): אף בזמן הזה אין נוטעין אילנות ואין מרכיבין ואין מבריכין ערב שביעית אלא כדי שתקלוט הנטיעה ותשהה אחר הקליטה שלשים יום קודם ראש השנה של שביעית וסתם קליטה שתי שבתות ודבר זה אסור לעולם מפני מראית העין שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו. נמצאת אומר שהנוטע או המבריך או המרכיב ערב שביעית קודם ראש-השנה בארבעה וארבעים יום יקיים פחות מכאן יעקור, ואם לא עקר הפירות מותרין, ואם מת קודם שיעקור מתיבין את היורש לעקור, עכ"ל.

ואפשר לומר דמחלוקתם הוא בשאלה הנ"ל אם איסור שביעית הארץ בשביעית היא

ידי עבודת אדם שאם כן יהיו חייבים לעקור את כל העצים והצמחים בשביעית שהרי גדלים בשדה בשביעית.

י"א דאפילו אומרים שהשביטה על הארץ יש חילוק בין אם עכו"ם עובד בשדה או ישראל אחר עובד דרק בישראל יש איסור ולא בעכו"ם, וי"א דאין חילוק בין עכו"ם לישראל וככל גווני יש איסור כן כתב במנחת-חינוך.

וסברותיהם הם למנחת-חינוך דאדם צריך לראות דהארץ מושבתת ממלאכה בשביעית ואם כן אין חילוק מי העושה את המלאכה בארץ.

ולאלו דמחלקים ס"ל דהאיסורים דהתורה כתבה לא תורע לא תזמור וכו' באיסורים אלו אין נפק"מ אם עושה בעצמו או אחר עושה את האיסורין והארץ צריכה להיות מושבתת מאיסורים אלו אבל זה דווקא בישראל המצווה על איסורים ולא עכו"ם דאינו מצווה על איסורים כלל וכלל.

החזו"א לומד [ולא כמנחת-חינוך] דאפילו לאלו דאומרים שביתת הארץ הכוונה שלהם הוא דהיינו ממלאכת האדם בארץ כלומר: דלאו דווקא אם הוא בעצמו עושה את המלאכה רק מכל מלאכת אדם בארץ [ואין האיסור רק על העובד] אבל אם השרשים נקלטים לבד מעצמם בארץ אין איסור שביתת הארץ בזה גם לדבריהם והמנחת חינוך לומד דאפילו הארץ בעצמה עושה את המלאכה דהיינו היא נקלטת בשביעית על ידי עצמה גם זה נקרא שביתת הארץ לאלו דסוברים שביתת הארץ.

והנה בשבת פשוט דהוי חיוב שביתה על בהמתו הקנויה אצלו דהיינו דאיכא חיובא דאורייתא על האדם שיראה שבהמתו תשבות בשבת ממלאכה אולם בשמיטה אם נאמר דהחיוב הוי על הארץ ולכן איכא איסור אפילו כשנטע ערב-שביעית כיון שהארץ מרבה שרשים בשנת השביעית, ואיכא כאן ביטול שביתת הארץ, הרי אין האיסור מה שארצו אינה שובתת אלא

בהמתו אלא שתהא שובתת ממלאכת אדם בה וזהו ההסבר דמן התורה מותר להשקות דאסור על מלאכת אדם רק יצירות חדשות לגמרי והשקאה אין זה יצירה חדשה לגמרי דמשקה על עץ ישן דהיה כבר בעולם ומעמיד אותו שלא יתייבש ולא יופסד.

וצריך לומר דאף דאמרין שהמצוה היא על הארץ מכל מקום אינו כמצות שביתת בהמתו בשבת דהמצוה הוי שיראה שבהמתו הפרטי שלו תשבות ממלאכה אלא הוי מצות שביתה על כלל הארץ ולא נאמר ושבתה ארצו אלא ושבתה הארץ רק לעבור על העשה בעינין שהוא יגרום לביטול שביתת הארץ שאי אפשר לחייבו בשעה שאינו גורם כלום ואין לו יד בביטול שביתתה, ולדעת הראשונים דס"ל דאפילו כשנעבדת השדה על ידי ישראל אחר או עכו"ם עובר על ביטול שביתתה דס"ל דעצם מציאות שהשדה משתייכת אליו הוא צריך להיות אחראי שלא תעבוד השדה וכשהוא נתן רשות לאדם לעבוד בהשדה שלו היא גופא נחשב לגורם לביטול שביתת הארץ, ובוה יש לומר דס"ל לרמב"ם דאף שמצות שביתה הוא על הארץ מכל מקום אינו נחשב לגורם לביטול שביתתה אלא כשעובדו בידיו, וכל זמן שאין הארץ נעבד על ידו אינו נקרא שמבטל שביתת הארץ, ולפי זה יש ליישב דברי הרמב"ם שלא יסתרו זה לזה דאף שענין השביתה הוא שתשבות הארץ בשביעית ממלאכתה, אבל להלכה אינו עובר רק כשנעבד על ידו ממש.

וגם יש לומר דלפי הסבר האחרונים דאיסור נטיעה בתוך ל' יום לפני ראשי השנה הוי מטעם דעצם קליטת השרשים בשביעית הוי ביטול מצות שביתת הארץ י"ל דאפילו אם נאמר כאלו הסוברים דכשנעבדת על ידי ישראל אחר או עכו"ם אינו נקרא גורם לביטול שביתתה מכל מקום כשהוא בעצמו גורם לקליטת השרשים כן נחשב לגורם לביטול שביתתה ויהיה אסור לפי זה, ואפילו נאמר שהחיוב הוא שביתת הארץ זה וודאי אין חיוב שתשבות השדה מצמיחה שלא על

הנ"ל דנתכבד והחייב שביתה הוי על כלל הארץ ולא רק על ארצו רק שאין לחייבו אלא כשהוא עובדו או כשהוא ארצו דמוטל אחריות עליו שלא יתעבד בכל גונוי ואם כן מה לי נעבד על ידי ישראל או על ידי עכו"ם סוף כל סוף נעשית כאן עבודה בשדה הארץ ואיכא ביטול שביתה.

ונראה דאף על פי דהוי מצוה על כלל הארץ מכל מקום ענין השביתה היא רק מישראל שעובד בה, דעכו"ם שעובד בארץ אינה נחשבת לעבודה כלל דהוי כנעבד ממילא והוי כמעשה קוף בעלמא דיש לומר דגם בזה אין איסור [דלא כמנחת-חנינוך והמקדש דוד דלרידהו יש איסור בעכו"ם שעובד בארץ] ומה נקרא חילול ועבירה על חיוב מצות השביתה היא רק כשנעבד על ידי ישראל דאז הוי מעשה איסור ובמעשה איסור איכא חילול בגוף הארץ ולא רק איסור על הגברא.

ועיין חזו"א סימן י"ז סקכ"ב מסכם ג' שיטות א. דלרש"י איכא איסור נטיעה בתוספת ל' יום מחמת דין תוספת, וכן אסור לנטוע ל' יום קודם ל' יום בשיעור שיקלוט תוך ל', ב. וכותב לדעת ר"ת אין איסור לנטוע בתוספת דפעולת הנטיעה אינה מתייחדת לשביעית דהוי בשעת נטיעה כמכין הקליטה בשביעית ואסור משום תוספת ולפ"ז מותר לנטוע ל' יום לפני ר"ה אף שנקלט ער"ה, ולר"י מותר ג' ימים לפני זה, ג. דעת הריטב"א והרמב"ם דלעולם אין שום איסור תוספת בנטיעה והכנת שרשים, אלא משום מונין לשביעית ויחדשו שנטעו בשביעית ויש מראית עין ולכן פסק הרמב"ם דינו אף אחר חורבן הבית.

ומ"מ אינו מבואר טעם רש"י דאיכא איסור לזרוע תוך ל' של תוספת שביעית הא אינו עושה שום פעולת עבודה בתוספת שביעית וכן צ"ב לדעת ר"ת דמבאר דאף דעצם פעולת הנטיעה אין כאן איסור בתוספת שביעית, אי"כ מה האיסור של הכנת הקלטת שרשים בשביעית, דלפי דעתו

האיסור הוי "על החפצא" על הארץ שאינה שוכתת אפילו כשאינו קרקעו דהרי יש איסור לנטוע בתוך שלושים לפני ראש-השנה [שביעית פרק א'] הוי על כל שדה הארץ אפילו אינו שדה, דהרי נאמר בקרא ושבתה הארץ ולא נאמר ושבתה ארצו כדכתיב בשבת למען ינוח שורו וחמורו.

ולפי זה צריך בירור לדעת הראשונים דכשעובד הקרקע על ידי עכו"ם עובר בזה על שביתה שדהו, ולפי הנ"ל הא אין המצוה על שדהו גרידא אלא על כל שדה ושדה, ואם כן יצא שיעבור איסור על כל שדה ושדה שנעבד על ידי עכו"ם אתמהה וממ"נ קשיא דאם הוי המצוה דווקא על שדהו אם כן יהיה מותר לנטוע בשדה אחרים תוך ל' לפני ראש-השנה ואם המצוה הוי על כלל הארץ אם כן מה איכא מעליוחא כשנעבד שדהו על ידי עכו"ם מכשנעבד על ידי עכו"ם בשדה אחרים, וגם צריך להבין לשון הגמרא במס' ע"ז דף טו דאדם מצווה על שביתה שדהו משמע דהחייב על שדהו ולא על כלל שדה ישראל.

ואפשר דלעולם הוי המצוה על כלל הארץ וכמפורש בקרא "ושבתה הארץ" וגו' ולא כתוב "ושבתה ארצו" אלא כרי לייחס שהאדם גורם עבודה בארץ איכא ב' אופנים אופן א' כשעובדו בעצמו או גורם שיתעבד ממילא, ואופן השני הוא כששדהו נעבד ואפילו על ידי עכו"ם דאז נחשב כאילו הוא עובדו בעצמו כיון דהוא האחראי לזה, ומה שאמרו בגמרא הנ"ל דאדם מצווה על שביתה שדהו הכוונה דכששדהו אינה מושבתת עובר על איסור "ושבתה הארץ" עובר על כלל שביתה הארץ, דעל שדהו שלו אפשר להזהירו שיהיה הוא האחראי לזה מה שאין כאן בשדות אחרים לא שייך להזהירו שיהיה הוא האחראי לזה דמה הוא יכול לעשות בשדות שאינם תחת רשותו כלל ולא על זה הזהירה התורה כלל.

והנה החזו"א רוצה לצדד דאפילו אם איכא חיוב שביתה בארץ אינו עובר אלא כשנעבדת על ידי ישראל, ואם כן לפי הסבר

וצריך לדעת דאם כל איסור תוספת שביעית הוא בגלל שגורמת שתבטל שביעת הארץ בשביעית א"כ למה אסור חרישה בשדה לכן ערב שביעית, הא בחרישה בלבד אינו גורם שתיעבד הארץ [ובשלמא בזריעה וזימור י"ל שהארץ תצמיח על ידי מעשה הזריעה בשביעית וגורם ביטול שביעתה, אבל חרישה בשדה הלכן אין הארץ עובד כלום על ידו דחרישה עושה רק שיהיה רכיך ארעא והוי רק הכשר לזריעה].

ונראה דבשביעית בעינן שהארץ תהיה שמימה שלא תהיה לה שום לחות וכוחות דשנים בידי אדם שתהיה ראויה להצמיח ולגדל פרי, והיא היא מצות שביעת הארץ. כמאמר הכתוב ושבתה הארץ לך שכל כוחות דשנים ורעננים שנעשה בידי אדם תשבות הארץ מהם ויתנהל הכל בידי ד', ומה שאסור לעשות בשביעית אסור לעשות לפני שביעית, שגורם שהארץ תהיה מרושנת כראוי בשנת השבע תחת שצריכה להיות בור ושמש. ומכל זה נתבאר ג"כ דלכו"ע הוי דין השביעת מצוה על הארץ. דאין כל האיסור רק פעולת החרישה או שאר עבודה אלא האיסור הפועל יוצא שע"י פעולת העבודה תהיה הארץ מרושנת כראוי, אלא מחלוקת הראשונים במה נחשב שהאדם גרם זאת להשדה, וכשמכינו בערב שביעית לצורך שביעית לכו"ע נחשב לגורם בו ועובר על דין השביעת.

וחכרו הכולל אמרו ד"ל דלעולם אין המצוה על הארץ, אלא החיוב שהגברא צריך ליבטל מן הארץ, שלא יראה בעלותו על שדה הארץ בשנת השבע [וכ"ה לשון האבן עזרא, עה"כ שנת שבתון וז"ל והטעם שהארץ אינה ברשותך בשנה הזאת], וכל עבודה שעושה שיהיה לצורך שנת השבע הרי לא סילק שביעתו מהארץ, ולפי"ז מבואר ג"כ האיסור של הכנת חריש לצורך שביעית [שביעית פרק א' ד] שאסור לו לגרום שיהיה לו שדה משובחת בשנה השבע דע"כ נחשב בעלים על השדה.

דאין מצות השבתת הארץ, שהארץ בעצמו תיבטל שתיעבד בעצמו, רק שתיבטל מעבודת האדם שבו וא"כ מה האיסור שהשדה מכינה שרשים הא אינו נחשב לביטול השביעת על ידי כן.

ולפי האמור דכו"ע סברי דמצות השבתת הארץ היא דין על הארץ רק המחלוקת במה שנקרא שיש לו יד וגורם בביטולה דדעת כמה ראשונים דבוה עצמו ששייך אליו אם נעבדת ע"י אחרים נחשב גורם לביטולה. ודעת התוספות והרמב"ם (לדעת החזו"א) דאינו נחשב שיש לו יד לגרום אלא כשהוא בעצמו עובד בו. אתי שפיר ד"ל דכל שמכין שיעבוד השדה בשביעית נחשב לגורם שתעבוד השדה ובוה יש לו יד וגורם בביטול שביעת הארץ, וזאת נראה דהוא האיסור של תוספת שביעית דהא ע"כ כל האיסור תוספת שביעית שגורם שהארץ תעבוד בשביעית וע"כ הוי מצוה על הארץ שגורם ביטולה, דאל"כ אלא כל האיסור הוי על הגברא א"כ מה ענין איסור תוספת שביעית שאסור חרישה המועלת לשביעית, הא לא תורשו בשביעית, ולכן לדעת רש"י דס"ל דעצם פעולת הנטיעה נחשב לתוספת אסור בתוספת שביעית, וגם לשיטת רש"י דס"ל דמתוספת שביעית נחשב כבר לזמן שביעית אסורים להכין ערב תוספת שביעית שהארץ תעבוד ממילא בתוספת שביעית, אולם לדעת ר"ת אין האיסור אלא מה שיכין לשביעית, דבתוספת שביעית אין שום איסור כלל, ומ"מ הכנת קליטת השרשים בשביעית נחשב לביטול שביעת הארץ דלמעשה הקלטת השרשים בשביעית נחשב לביטול השביעת, אולם אינו עובר רק כשגורמו בידים ולגרום בידים לאו דוקא בשביעית אלא אפילו ערב שביעית ומ"מ כדעת רש"י דס"ל דבשעת תוספת שביעית איכא נמי איסור של קליטת שרשים, א"א לפרש אלא אי נימא דזמן תוספת שביעית נחשב כבר לזמן שביעית עצמו ואסור להכין כבר בערב תוספת שביעית שהארץ תעבוד ממילא בתוספת שביעית.

בשדה בארץ-ישראל וכידו למנוע אותו כגון שהשדה ברשותו של ישראל בשאלה או בשכירות אפילו אם גוף הקרקע שייך לנכרי עובר הישראל על מצות עשה ושבתה.

בחזון איש סימן י"ז ס"ק כ"ה דמתוספות בע"ז דף טו משמע שאין האיסור של שבייתה השדה "תלוי בבעלות" אלא "העובד" בשדה עובר על איסור שבייתה, וכוונת הגמרא שם שהאיסור של שבייתה בקרקע תלויה והעבירה נעשה בקרקע, אבל אם עובד בה עכו"ם בשכירות אין ישראל עובר משום שבייתה ולכן גזירת שאלה ונסיוני, בתוס' מבואר דמצוה על "שבייתת שדהו ממש" וכן הריטב"א.

ושואל החו"א דאם נאמר שהארץ צריכה לשבות ממלאכה כשבייתת בהמתו למה אינו עוקר האילנות והספיחים ועל כרחך שאין שבייתת הארץ כשבייתת בהמתו אלא שתהא שובתת ממלאכת אדם בה, אבל לנטוע קודם שביעית שתקלוט בשביעית מותר מהתורה.

ויש מקום לומר דדוקא בעובד בה ישראל ולא בעובד בה עכו"ם, אבל בתוס' הר"א מבואר דאף בעובד בה עכו"ם.

וברמב"ם פ"א ה"א מבואר שאין עשה דשבייתה על הבעלים אלא על הארץ "והעובד" עובר בעשה אבל לא הבעלים ולפ"ז מהתורה יכול לזרוע על ידי עכו"ם והא דכתיב הן לא זרוע ששכירת פועלים עכו"ם קשה ואין יד הכל משגת, וגם לא היו ביניהם בזמן ישובן אלא עבדים.

להלכה בזרע ונטע בערב שביעית ונקלט בשביעית דמותר.

ולזרוע על ידי נכרי מותר מהתורה אבל מדרבנן אסור משום שבות דאמירה ושבת הארץ היא דין כללי על כל אחד מישראל וזה הביאור בשיטת המהרי"ט דמותר להשכיר שדה לנכרי אע"פ דהוא ס"ל דמצות ושבתה אינו רק על העובד ואם כן למה מותר אם משכירו בע"ש בהבלעה.

נרא' שרלעת המנח"ח והמקדש-דוד כשנאמר ושבתה הארץ נצטוינו בזה לשמור על האדמה שלא תיעבד, ול"ד אם תיעבד בידי אדם, אלא אפי"ן אם תיעבד שלא בידי אדם, וכשם שהזוהרנו עליה שתשבות מלהתרוש ומלהזרע ומלהזמר [אשר מה"ט יש לבעלים למנוע מאחר לעשות מלאכה בשדהו] כך הזוהרנו עליה שתשבות מלהשתרש, ואף שאין מלאכת ההשרשה ע"י אדם, [שאין האדם מושך ומסבך ומאחו השרשים בארץ, אלא האדמה עצמה קולטת ומשרשת]. הא למה זה דומה לראה שוורים חורשים שדהו במחרישה, שלפי הנ"ל מזהר עליה שלא תיחרש אפי"ן ע"י שוורים, וה"נ מזהר עליה שלא תשתרש ולא תקלוט [ואפי"ן ע"י עצמה], ומ"מ פשיטא שאין צריכה לשבות מלהצמיח, ומותר לגרום בע"ש שתצמיח האדם בשביעית, שהרי נאמר שש שנים תזרע שדך וכו' תזמור כרמך כו', ונאמר והיתה שבת הארץ לכם, הרי שיש פירות של שבת הארץ שצמחו בה.

### להלכה:

בספר ברית-עולם ז"ל: ומדרבנן אסור לומר לנכרי לעשות בין מלאכה דאורייתא ובין מלאכות דרבנן, ואפשר דאפילו אם הישראל אינו אומר לו שיעבוד בשדהו והנכרי עובד לדעת ורצון הישראל נמי אסור ויש למחות בידו אבל אם הנכרי עובד לדעת עצמו ולצורך עצמו אפילו בשדה של ישראל מותר [כד סק"א] [מה שכתבתי ואפשר משום דיש לומר דרק בשבת יש דין מתאה, משום דאסמכוהו על הפסוק כל מלאכה לא יעשה, אבל בשאר איסורין רק האמירה היא האיסור, וי"א דמצות ושבתה הוא לא רק על העובד אלא גם על הבעלים כמו בשבייתת בהמתו ולכן אפילו עושה לדעת ולצורך עצמו, בשדה של ישראל אסור מן התורה ואפילו זמן הרבה לפני שביעית.

וי"א עיקר דמצות עשה של ושבתה היא לא על הבעלים דדוקא אלא אכל מי שגורם לנכרי ומכל שכן הגורם לישראל שיעבוד

אפילו שדה השכורה רבוה גורם לבטל שביתת הארץ אע"פ שאינו בעליו של השדה כיון דהיה השדה כעת ברשותו אף שהשדה שייך לנכרי הרי נקטינן בעיקר דאין קנין לנכרי ואפילו להראשונים דס"ל דהשדה ברשות נכרי לחפור בה בורות שאני הכא דעל כל פנים שכורה לישראל ויש לו קנין להשתמשות ואין להם רשות על זה ולפיכך אפילו אם בא מעצמו לעבוד כמו שרגיל בשאר שנים נמי צריך למנוע כיון דהשדה ברשותו ויכול למנוע "ואם אינו מונע הוי כעשה מעשה לבטל שביתת הארץ".

וגם צ"ע דכתב דאם שכר שדה מנכרי דאסור להשכיר לנכרי והרי אפילו בשבת מותר באופן זה.

וצריך לומר דמצות ושבתה הוא דין כללי על כל ישראל שלא לעשות מעשה בשביעית הגורם לביטול שביתת הארץ אבל קודם שביעית אינו מוזהר על זה וכן אין צריך לעשות מעשה לביטול הגורם לבטל שביתת הארץ כמו דאין צריך למנוע לנטוע לפני שביעית, וכן דשביעית א"צ עקור, ובשביל זה צריך להיות בהבלעה עם השנים שלפני שביעית אבל בשביעית עצמה אסור להשכיר



הרב משה ירושלמסקי

## בענין פרומה דרב יוסף והמסתעף (א)

המצוה מהיכי תתי שניית מצוה זו מפני מצוה אחרת ול"ל קרא שעוסק במצוה פטור מן המצוה, ותי' דהא קמ"ל דאע"פ שרוצה להניח מצוה זו ולעשות מצוה אחרת גדולה הימנו אין רשות בידו דסד"א איפטור הוא דקא איפטור אבל אי בעי למישבק הא ולמעבד איך הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי הוא אצלו כדבר הרשות ואסור להניח מצותו מפני דבר הרשות.

וא"כ י"ל דה"ה הכא אם הוא כאמצע שמיעת תקיעת שופר ובא עני א"א לחייבו וליתן פרוטה לעני שלא יהנה ממנו דכיון דהוי עכשיו דבר רשות ליתן פרוטה לעני כיון שעוסק במצוה ואסור לו לעשות דבר רשות, ומיפטור מחמת המצוה ליתן פרוטה לעני, ואם לא שיכולין לכוין השעה שלא יבוא העני היה אסור לשמוע ממנו התקיעות כיון שע"י מיפטור מליתן פרוטה לעני ואינו תו מצוה ונעשה רשות אצלו, ואסור לו ליתן ונהנה ממודר הנאה, וע"י בשו"ת רמ"ע מפאנו סי' קב שאלה שמינית, ובאמצע התשובה כ' שהם פטורים מן המצוות מחמת עוסק במצוה ואם עני מצוה קעבדי, ובכלל מצוה ועושה ניגהו דהא מצווים הם בכך אלא שדבר גורם להם ליפטור לפי שעה והם מ"מ חוטפים את המצוה ובידם שנים, ע"כ, ולמד דאפי' עוסק במצוה, במצוה אחריתי עדיין מצוה הוי ולא דבר רשות כד' הריטב"א.

ובסוגיא דנדרים לג: אי' דפרוטה דר"י לא שכיח ופי' במפרש שם, דלא שכיח כה"ג דליהוי שביק ולא יהיב פרוטה לעניא בשביל אותה המצוה, ושאר' למדו דלא שכיח שיבוא עני באותו שעה לישאל ממנו ולא נהנה עכ"ר, והא דפי' במפרש דלא שכיח שלא יתן הפרוטה לעני היינו לפי' הרמ"ע מפאנו דיש עדיין מצוה וא"כ יקיים ויחטוף

איתמו שומר אבידה רבה אמר כש"ח דמי ר"י אמר כש"ש דמי רבה אמר כש"ח מאי הנאה קא מטי לי' רב יוסף אמר כש"ש דמי בההיא הנאה דלא בעי למיתב לי' ריפתא לעניא הוי כש"ש, איכא דמפרשי הכי רב יוסף אמר כש"ש דמי כיון דרחמנא שעבדי בעל כורחו הלכך כש"ש דמי, ובתוס' בד"ה בההיא, כתבו דלא מיפטור מליתן פרוטה לעני רק בשעה ששטחה לצורכה או משום עסק שצריך לה לאבידה אבל כ"ו שהוא בביתו לא מיפטור ע"כ. (א) ובתוס' שבועות מד: בד"ה פשיטא שהק' מתקיעה שמותו לתקוע למודר הנאה ולא אמרינן דנהנה ממנו פרוטה דר"י, ותי' תוס' וז"ל דשאני שומר אבידה ומשכון בכמה פעמים שמתעסק בה לשוטחה לצורכה ולהצניעה יפטר מליתן לו, אבל התם יכול לכוין לתקוע ולטבול במקום שלא יבוא שם עני באותה שעה ע"כ, ומד' התוס' הללו משמע מהק' שהק' מתקיעת שופר דאע"ג דהוי רק לזמן מועט ואינו זמן תקיעתו אפ"ה נקרא נהנה פרוטה דר"י אם לא שמכוין לאו לאותה שעה וע"י לקמן עוד, למה באבידה הוצרך כמה פעמים שיטוח וניעור.

(א) ובעיקר קו' התוס' שהק' ממודר הנאה משופר וממעין למה מותר לטבול הא נהנה דא"צ ליתן פרוטה לעני יל"ע למה א"צ ליתן פרוטה לעני ואדרבה כיון שאסור ליהנות ממעין ומתקיעה יהי' מותר לתקוע וכשיבוא העני יתן פרוטה ולא יהי' נהנה מחבירו וממעין, ואע"פ שבאבידה אפי' לא בא העני בכל עת שישטח וינער אפ"ה הוי ש"ש בנהנה פרוטה דר"י, היינו דווקא באופן שאם יבוא העני יפטר אבל אם אמרינן כיון דאסור ליהנות יתן פרוטה לעני ולא יהנה מחבירו ומש"ה מותר לתקוע ומותר לטבול במעין דמודר הנאה.

וי"ל לפמ"ש הריטב"א בסוכה כה. שהק' למה צרכין קרא בעוסק במצוה פטור מן

ש"ש, וכן כ' הראב"ד הובא בריטב"א (הישנים) בכ"מ פב: דהמצוה הוא בשעה שמוצאה עיי"ש.

וכ"כ בנמוקי" בשם הרשב"א דכיון דבשעת נתינת מעות נפטר הוי פרוטה דר"י, מבוא' דשעת נתינת המעות סגי רגע אחד לחייבו להיות ש"ש, ובביאור דברי הרשב"א אם הוא דווקא בשעת הלואתו דמחייבו ושעת שיטוח וניעור אינו מחייבו, או דבשעת הלואה נמי סגי לחייבו אפי' לא יהי' אח"כ שיטוח וניעור, דעי' בש"ך סי' ע"ב ס"ק ל"ו שכ' דהרשב"א קושטא דמילתא קתני ובכל פעם שישטחנה וינערה נמי סיבה להיות ש"ש וכ"כ בס"ק כ' דהרשב"א למד דווקא שעת הלואה אבל שיטוח וניעור לא נהנה עיי"ז פרוטה דר"י להיות עיי"ז ש"ש, ויל"ב לפי"ד הריטב"א בשבועות מד: והנתייה"מ סי' ע"ב סק"ז, והתרוה"כ סי' ע"ב סעי' ה' דדווקא שיטוח וניעור מחמת מצוה הוי ש"ש אבל בשומר שמקבל על עצמו והוא מחויב לשיטוח ולנער הוי ש"ח ומחמת חיובו הוא עושהו, ולדבריהם בשומר אבידה כיון דשטוחו וניעורו הוי מחמת מצוה בוודאי הוי אפי' השטוח וניעור מצוה ופוטרו מלידת פרוטה לעני, אבל בתרוה"כ פ"י קצת בדרך אחר, מאיזה סיבה עושה השטוח וניעור, דכשמקבל עליו לשמור חפץ, ואם לא ישטחנה ויהי' עיי"ז היזק יתחייב לשלם דהוי פשיעה מה שלא שטחו וניעורו, וא"כ כשעושה אינו מצוה אלא מחמת חיובו ואינו מצוה ולא נפטר עיי"ז מפרוטה דר"י וא"כ כמו כן י"ל בשומר אבידה כיון דיש לו חיובים כש"ש וא"כ עכשיו אם לא ישטחנה יתחייב שפשע א"כ כששטחו וניעורו הוי שלא יתחייב א"כ לא הוי עוסק במצוה דעכשיו מחויב ולא נפטר עיי"ז מפרוטה דר"י ודווקא בשעת הגבהתו נפטר ליתן פרוטה לעני, [וכמו כן יל"ע להיפוך אם יקבל על עצמו לעשות ואם לא עושהו יפטר י"ל דכיון דעושהו יהי' כוונתו למצוה ויפטר עיי"ז מלידת פרוטה לעני ונמי הוי מצוה,

ב' מצוות, ולא שכיח שלא יתן, אבל לר' הריטב"א דאסור לו להניח מצותו ולעסוק בדבר רשות, או א"א לפרש דלא שכיח שיתן הפרוטה דהא א"י ליתן הפרוטה ומש"ה פ"י דהיינו דלא שכיח שיבוא עני באותה שעה, ומד' הר"ן בסוכה כה. משמע נמי אע"ג דעוסק במצוה פטור מן המצוה אפי"ה כשעושה המצוה מקיים מצוה, שכ' דאע"ג שאפשר לקיים שניהם אם עוסק במצוה פטור מן המצוה וא"צ לעשות המצוה שני, וסיים, ומיהו מודינא ודאי שכל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם דככה"ג ודאי יצא ידי שניהן ומהיות טוב אל יקרא רע, ומשמע דבעצם פטור לעשותו אלא מהיות טוב יעשנו ויהי' לו שכר ומקיים ב' מצוות, ואפשר, דההכרח דהריטב"א דהוי רשות לגבי מצוה ואסור להפסיק הוא דלמד דדווקא כשאי אפשר לקיים שניהם מיפטר לעשות מצוה השני' וא"כ ק' מאי החי' הא בוודאי אין אומרים לו להניח המצוה שעושה וע"כ צ"ל דהחי' הוא דאסור להפסיק, אבל לר' הר"ן דאף ביכול לקיים שניהם אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה אפשר לומר דבוודאי הוה ומקיים המצוה והחידוש דעוסק במצוה אע"ג דיכול לקיים שניהם פטור מטעם עוסק במצוה.

ועי' בארו"ז סי' רצ"ט שכ' אלא ודאי אע"פ שיכול לקיים את שניהם פטרי' רחמנא וגזירת מלך הוא ודוקא שעוסק במצוה בדין, אע"פ שהיה יכול באותו שעה להושיט פרוטה לעני או לומר לו קח פרוטה זו פטור ואע"פ שהיה יכול לקיים את שניהם לזה איצטרך קרא, ע"כ, ומשמע דאפי' כשיכול לומר לו קח את זו נמי פטור, והיינו י"ל כדברי הריטב"א דהוי רשות לגבי מצוה וא"כ פטור לגמרי, ויל"ע.

רש"י במס' שבועות מד: בר"ה כש"ש דמי שכר מצוה ומלוה על המשכון נמי מצוה עביד ע"כ. משמע דהמצוה הוי הרגע ששאלו והלוהו על המשכון ומאותו זמן נפטר ליתן פרוטה והוי הנאה זו סגי להיות

עוד יש לתרץ כפשוטו דע"י בגמ' נדרים לג: דלגבי מודר הנאה מותר להחזיר אבידה דפרוטה דר"י לא שכיח וה"נ מותר לשמוע תקיעה ממודר הנאה וכן כמעין דפרוטה דר"י לא שכיח, אבל אפ"ה נעשה ש"ש ועי"ש בר"ן שמחלק בין מודר הנאה לש"ש ועי' לקמן בעוזה ש"ת, שו"ר שרעק"א בדו"ח ב"ק נו: (נדפס בסוף דו"ח עמ"ס חולין) הק' על תוס' מגמ' הג"ל דפרוטה דרב יוסף הוי לא שכיח ולא נקרא הנאה כמודר הנאה.

[י"ל"ע לשי' הרשב"א הג"ל דרווקא בשעת הגבהת האבידה הוי מצוה ומיפטר עי"ז מלידת פרוטה לעני, אבל בשעת שיטוח וניעור לא מיפטר דמכוין להנאתו, או אם יגביה מציאה במקום או בשעה שאין שם עני ולא נמצא עני שהרי יכולין לכוין השעה כמש"כ תוס' אם נמצא בשעה כזו, לא יהי' ש"ש כיון דבשעת הגבהתו לא נהנה פרוטה דר"י דהרי העני לא יבוא, ואח"כ בשעת שיטוח וניעור כבר מחוייב שלא יפגע ואפ"ל דפליגי על סברת התוס' דכיון דבעצם פרוטה דר"י לא שכיח אלא כיון שאפשר שיבוא הוי הנאה או בכל אופן הוי הנאה שאפשר שיבוא ובמודר הנאה מותר דהוי לא שכיח וכדלעיל].

ובנמוק"י ב"מ ס' בשם הראב"ד דמיפטר ליתן פרוטה לעני כ"ו שהוא בכיתו דהוי שומר אבידה, וכן בהלוואה כי הא דממתין מלמוכרו עד שיהי' לו מעות היינו כ"ו המצוה ומיפטר מפרוטה לעני.

ובתוס' ב"ק נו: ובריטב"א ב"מ פב: דרוקא בשעת שיטוח וניעור מיפטר מלידת פרוטה לעני. ועיין בהגהות רעק"א סי' שיג ש"ך סק"ח, בש"ח אם הקדים ברועים ומקלות דנעשה ש"ש ומכאן ולהבא הוי ש"ש משום פרוטה דר"י דהוי עוסק במצוה כמה שקצב בשכר להציל הכהמה, והיינו לדעת הרשב"א דמשום פרוטה א' הוי ש"ש אבל לדעת התוס' דהוי ש"ש דרוקא משום שיטוח וניעור, זהו ל"ש הוא, ע"כ.

משא"כ לנתיבות כיון דאינו משום מצוה לא הוי מיפטר, ומסתבר דלהתרוה"כ אע"ג דקיבל על עצמו ועושהו כיון שהוי בעצם מצוה, ונפטר עי"ז דנתן הטעם בש"ח ולא נעשים עי"ז ש"ש כיון שיתחייב לשלם ובלי זה יפטר אע"ג דקיבל על עצמו לעשותו] והתרוה"כ עצמו כ' דצריך לומר בשומר אבידה דנפטר כ"ו ששוטח ונוער ליתן פרוטה לעני כיון דתחלת קבלתו משום מצוה הכל נחשב כמצוה, אבל הרשב"א י"ל דלמד דרווקא הגבהתו הוי מצוה ומיפטר ליתן פרוטה לעני אבל שיטוח וניעור הוי שלא יתחייב בפשיעתו לא נפטר מלידת פרוטה לעני.

ולשי' רש"י והראב"ד והרשב"א דאפי' בזמן מועט נמי הוי נהנה, א"כ מ"ש שומר אבידה ממודר הנאה ממעין דמותר לטבול טבילה של מצוה ומתקיעה, וא"כ י"ל כמש"כ התוס' בעצמו דבתקיעה אפשר לכיון הזמן מתי לשמוע התקיעה אבל כאבידה אפי' בשעה שמגבי' האבידה א"א לצמצם השעה דבשעה שמוצא האבידה צריך להגביהו ובאותו שעה יכול לבוא עני, ובהלוואה נמי שהוי הנאה שמיפטר ליתן פרוטה לעני יל"ע דמאי הוי הנאה אם הוי הנתינת המעות שנותן לו הלוואה ובאותו עת מיפטר ליתן פרוטה לעני ונהנה וא"כ אותו עת א"א לכיון וכשכא לבקש הלוואה צריך ליתנו וכיון דאינו יכול לכוין השעה מיפטר עי"ז פרוטה דר"י, ותוס' שהק' דמשמע שיכול לכוין השעה ורק שהוה זמנים טובא של שיטוח וניעור דאינו יכול לכוין השעה, היינו ד"ל בליבו בשעת הלוואת ממון ואע"ג דמיפטר עי"ז מלידת פרוטה לעני אבל לא נעשה עי"ז ש"ש על המשכון דהנאה לא באה ע"י המשכון רק ע"י ההלוואה, ומש"ה למדו תוס' דיכול לכוין השעה שיטול המשכון מידו וממילא הוצרך התוס' לפרש דע"י שיטוח וניעור תדיר מיפטר שא"י לכוין השעה [ועי' בנמוק"י בשבועות, שיש גירסא בשעת נתינת המעות, ויש גירסא בשעת נטילת המשכון עי"ש בהגהות מא"י].

בסוף ד"ח עמ"ס חולין וכן ברעק"א הח' נדרים (ג): אם מצא אבידה במקום דלא שכיח עניים לא יעשה ש"ש דלא שכיח עניים, ולפי"ד ארובה כוונת התוס' לתרוצי דבאבידה אפי' הוא מקום דלא שכיח עניים כיון דצריך לשטוח ולנער לזמן מרובה הוי הנאה והוי ש"ש עי"ז דנהנה פרוטה דר"י.

ועיין בשו"ת מהר"ח או"ז סי' קס"ג שהביא דברי תוס', ופי' דכיון דבהול אין יכול לטבול, וכן בתקיעה דמן התורה בתקיעה אחת סגי, והא דכ' שיכול לכיין שלא יבוא עני היינו שבזמן מועט כזו לא שכיח שיבוא עני. [ודרך אגב מד' המהר"ח או"ז משמע דדווקא במצוה דאורייתא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה ולא במצוה דרבנן, דא"כ מדרבנן מחויב לשמוע ל' תקיעות וע' באמרי בינה, או"ח סי' יג אות ג' ובקובץ שיעורים ח"ב סי' לב עי"ש ועי' בהערות למס' סוכה כה. לגרי"ש אלישיב שליט"א שהביא ראייה להקביל פני רבו כרגל הוי עוסק במצוה אע"ג דהוי מצוה מדברי קבלה פוטרו ממצוה מה"ת של סוכה, וכ' דה"ה דמצוה דרבנן פוטרו נמי. ועי' עוד בענין מצוה דרבנן בשדי חמד מערכת ב' כלל קט"ז ומערכת ע' כלל מ"ה ובמצפה איתן סוכה י: ובעל"ז סוכה כה. מסופק בזה, ועי' בישוע"י סי' לח סוף סק"ד וסי' תקפ"ו סוף סק"ד], וכ"כ בתומים סי' עב סק"ו בא"ד וז"ל בתוס' בשבועות דמשום פרוטה בהלוואה שהיא כפ"א לא שייך הנאה דיכול להיות שלא יבוא עני אבל במשכון שהוא הרבה פעמים שצריך לעסוק בשיטוח וניעור ע"כ. מפו' דאפי' שעת הלוואה דאינו יכול לכיין השעה כיון דהוא כפ"א לא נקרא הנאה, ולי צ"ב מאי שסיים תוס' דיכולין לכיין השעה בזמן שלא יבוא עני הול"ל דהוי רק בפעם אחת המצוה, וא"כ מפו' מד' כד' הגרעק"א ברעת התוס' הוא דווקא שיש שיטוח וניעור ודווקא זמן מרובה ולא כמ"ש לעיל. היוצא לנו, די"מ דהנאה הוי בשעה שמגביה האבידה וי"מ דוקא שיטוח וניעור לזמן מרובה (ולכאור' מד' תוס' שבועות צ"ב

ולכאור' לפמ"ש תוס' בשבועות הנ"ל, דאם לא היה יכול לקבוע זמן השופר ומעין היה אסור כבודר הנאה אע"ג דהוי לזמן מועט שיעור טבילה במעין ותקיעה אפי"ה נקרא הנאה ונעשה עי"ז ש"ש וא"כ ה"ה דהיה לו לקדם ברועים ומקלות דאינו קביעת זמן ואפשר שיבוא עני באותו שעה א"כ אף לשי' התוס' נעשה ש"ש עי"ז דהוי הנאה שמיפטר ליתן פרוטה לעני.

ובעיקר דברי התוס' שפי' באבידה הטעם דשיטוח וניעור ולא פי' שעת הגבהת האבידה וכמ"ש הרשב"א ואינו זמן א"א לצמצם שלא יבוא עני. אפ"ל דתוס' צריכי סברא זו במשכון שהרי התם יכולין לכיין השעה ליטול המשכון בשעה שאינו שכיח עני ולא יעשה ש"ש עי"ז, הוצרך תוס' לפרש דאפי"ה נעשה ש"ש כיון דצריך לשטוח ולנער ופי' חדא טעמא לתרוויהו, אבל יותר נראה, ולכאור' יל"ע בתוס' כתבו דיכולין לצמצם השעה ויתקע לו כשאינו שכיח עני, וא"כ בכל אבידה שצריך לעשות שיטוח וניעור א' לל' יום, ע' בס"כ רס"ז סעי' כ' בזמנים שצריך לשיטוח וא"כ ישטח וינער בזמן שאינו שכיח שיבוא עניים, ויפטר עי"ז מלהיות ש"ש שלא נהנה מליתן פרוטה לעני, וי"ל דאע"פ שהוא במקום דלא שכיח עניים וכן בזמן שלא בא העניים הוי לא שכיח אבל אכתי יכול לבוא עני, ולא שכיח שיבוא העני באותו שעה, וע"כ חילקו תוס' דדבר שהוא בזמן מועט תקיעת שופר וטבילה במעין אז כשעושהו בזמן שלא שכיח עניים לא נהנה, אבל בדבר שהוא לזמן מרובה שצריך לשטוח ולנער אז אפי' עושהו בזמן שלא שכיח שיבוא עניים אם עושהו כמה פעמים צריך לחוש שיבוא במשך הזמן והוה הנאה ונעשה ש"ש עי"ז, ובאבידה דלא פי' התוס' כפשוטו שמצא וצריך להגביהו וא"א שצמצם השעה והוה הנאה, אפשר דתוס' רוצין לפרש אפי' מצא במקום דלא שכיח עניים שיבוא ולא נהנה עכשיו אפי"ה נהנה בזמן השיטוח וניעור ובזה מתו' קי' הגרעק"א שהק' בדרו"ח ב"ק נו': (נדפס

ובביאור שי' רבה דשומר אבידה כשי"ח דמי, מדברי הר"ח שבועות מד: נראה דרבה סובר דלא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה שכי' דקי"ל שומר אבידה כשי"ח דמי דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ומשמע שרבה פליג וכן מוכח להדיא בד' הרא"ש פ"ב במס' ב"מ סי' יז. דר"ח וה"ג פסקו כר"י דסוגיא דנדרים הכי מוכח שכי' דכ"ע אית לי' פרוטה כר"י אלא דלא שכיח ומשי"ה מותר במודר הנאה, אבל מזה הוכיח דהלכה כר"י דלרבה לא מיפטר ליתן פרוטה לעני וכי' דאין נראה לר"י דרבה נמי סבר עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן הק' נמי בתוס' שבועות מד. ב"ק נו: ב"מ כט, ולד' הר"ח לרבה לא הוי הנאה של כלום דהא לא מיפטר מליתן פרוטה דר"י.

ובתוס' שבועות מד. כתב דרבה סבר משום הנאה פורתא כזאת דלא שכיחא לא חשיבא ש"ש ובתוס' ב"ק נו: נמי כי' דנהנה רק דלא נעשה ש"ש, (ואפשר כוננתם נמי דהוי לא שכיחא), ובתוס' ב"מ כט. כי' ואין סברא שיהא ש"ש בעבור זה כיון דלא שכיח, ומשמע מד' כל התוס' דבאמת הוי זה הנאה גם לרבה קצת אלא דלא הוי ש"ש בעבור זה, (ויל"ע במ"ש תוס' בב"מ דהטעם דמיפטר דהוי לא שכיח, ובתוס' שבועות כתוב דהנאת פורתא דלא שכיחא, ומשמע דמחמת דלא שכיחא בלחוד הוי עדיין ש"ש, רק דנהנה זו הוה הנאה פורתא וגם לא שכיחא ומשי"ה לא אמרינן דמיפטר מחמת פרוטה דר"י, ויל"ע ועי' לקמן), וכן ברא"ש ב"ק כתב דבשביל דבר מועט כזה לא נעשה ש"ש, ע"כ, משמע נמי דהוי הנאה ורק בהנאה כזו לא הוי ש"ש, ובקצוה"ח סי' ע"ב סקל"ד נקט בפשיטות דלרבה הוי הנאה ולא הוי כל הנאה שלו, רק דלא הוי הנאה לחייבו להיות ש"ש, והוא כדברי התוס' והרא"ש דלד' הר"ח לא מיפטר ואין לו הנאה של כלום.

ועין בשו"ת מהר"ח או"ז סי' קס"א קס"ג קפ"ג, ויש שם ה' חילוקים במאי פליגי רבה ורב יוסף א' דלר"י כיון שיש לו באמת עונש

מאי הפי' בד' וכ"כ נמי בקצוה"ח סי' ע"ב ס"ק ל"ד שכי' דהר"ן איירי לשי' דלא צריכין ליפטר משום שיטוח וניעור וסגי ברגע א', ועיין במעייני החכמה ב"מ לה: שהק' ע"ד הר"ן דשואל ספר מיפטר מליתן פרוטה לעני ושי' התוס' שבועות מד: דצריך שיטוח וניעור ולפי"ז נשאר דיש מח' בון אם סגי בזמן מועט או דווקא בזמן מרוכה, ועוד לפי"ד כר"י בדברי התוס' חשיב נמי מודה במקום דא"א לכיין השעה נפטר מיד, אבל באופן של הר"ן דשואל ספר יל"ע אם נקרא שיכול לכיין השעה דלכאור' צריך לתת לו מיד, וא"כ א"א לכיין השעה ואפי' לד' התוס' דשבועות יפטר מלהיות שואל והוי רק ש"ש.

וכן מפו' בד' הגר"ש איגר נדרים לג: וע"ש מהר"ח או"ז סי' קס"א וקפ"ג שמחלקין בין מוצא אבידה ויודע למי להחזירו דלא הוי ש"ש דהוי לזמן מועט ובין מוצא אבידה ואינו יודע למי שיחזירו דהוי לזמן מרובה והוי ש"ש (ועי' לקמן עוד מזה).

וע' בשו"ת מהר"ח או"ז עוד תי' על קו' התוס' במ"ש דמותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, דההנאה אינה מגוף מעין ושופר רק משום המצוה אבל באבידה ההנאה באה מגוף האבידה ששטחה, ופי' כמ"ש שם בס' קפ"ג שהק' דבכל מצוה יפטר מליתן פרוטה לעני ויעשה ש"ש עי"ז אם קובע לו מזוזה מחייב להיות ש"ש על הבית, וכי' המוהל והמטביל את העבד יחשב ש"ש על העבד והרבה כיוצא בזה עיי"ש, ותי' אלא ככל הני מודה רב יוסף דאינו נהנה כי אם מן המצוה ולא מן המעין והשופר וכן כולם לכן גבי שמירת האבידה דהשמירה הוא המצוה וממנה נהנה, ע"כ, והיינו דבעלמא המצוה הוא תק"ש ולשמוע, וההיכי תימצי הוא ע"י שופר, המצוה ליטרה ולטבול והוה היכי תמצי ע"י מעין, וכשנהנה נהנה מהמצוה ולא מהמעין, אבל באבידה, המצוה הוה הא גופא לשמור האבידה וממנה נהנה הוי הנאה מהחפץ והוה ש"ש עי"ז.

ובשו"ת הרדב"ז ח"א סי' תקי"ט כ' דלא שכית שיבוא העני באותו שעה וסיים דלפי"ז אפ"ל דמודה רבה שאם נאבדה או נגנבה בשעה שהוא מתעסק בה חייב שהרי באותו שעה פטור הוה מלמיתב פרוטה לעני ונמצא שהוא מרוויח ובשביל כך נעשה ש"ש ע"כ.

בגמ' נדרים איתא רמחזיר לו אבידתו, פליגי בה ר' אמי ור' אסי חד אמר לא שנו אלא בשנכסי מחזיר אסורין על בעל אבידה דכי מהדר ל"י מידעם דנפשי' קא מהדר ל"י, אבל נכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר לא קא מהדר ל"י דהא מהני ל"י פרוטה דר"י וחד אמר אפי' נכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר מהדר ל"י ומשום פרוטה דר"י לא שכית.

ומגמ' זו הוכיח הר"ח דאין הלכה כרבה, דכיון דלרבה לא הוי הנאה של כלום דעוסק במצוה לא פטור מן המצוה, וסתמא דגמ' דהוי הנאה, והוי סתמא דגמ' דלא כרבה ומש"ה פסקינן כרב יוסף, ותוס' תי' דסוגיא אפי' לרבה דע"ג דלא הוי הנאת שו"פ לחייבו להיות ש"ש אפי' הוה הנאה פורתא, ובמודר הנאה אסור, וא"כ שאלה זו אם הלכה כרבה או כרב יוסף לשי' דלרבה אין כאן הנאה של כלום אין הלכה כרבה כסתמא בסוגיא הוא דלא כרבה, וכמ"ש בר"ח, וכן מפר' מתשו' מהר"ח או"ז סי' קפ"ג שכ' דלרבה הוי הנאה שבא מן המודר אלא מגזירת מלך הוא פטור, כ' דהסוגיא בנדרים הוא אליבא דר"י דלרבה מותר במודר הנאה, ואז הלכה כר"י אבל אם הוי הנאה פורתא אפי' לרבה רק דלא נעשה ש"ש י"ל דהלכה כרבה, וכן משמע מד' הריטב"א הג"ל דהסוגיא הוא אליבא דרבה ג"כ שהרי מדבריו דלא שכית לרבה כמ"ש בנדרים והסוגיא הוא נמי אליבא דרבה, ולפי"ז אפי' מה שהק' בקצוה"ח בס' ע"ב סקל"ה עמ"ש מה ש"ך בס"ק כ"ט דהר"ן שכ' דשואל ספר הוי ש"ש דנהנה פרוטה דר"י ולא כל הנאה שלו הוא לטעמי' אזיל דפסק כר"י אבל להפוסקים כרבה הוי שואל גמור וחייב באונסים, והק' בקצוה"ח דאף אליבא

המצוה ושוה אצלו ליתן פרוטה לעני בשביל זה א"כ כשמפטר מהמצוה יש לו פרוטה דאין לו דאגת העונש ורבה סבר דבזמן מועט לא שכית, (שיבוא עני) וממילא ליכא (בזמן זו) באמת עונש ולא נהנה פרוטה. (ב) דרבה סבר דניחא ל"י לקיים מצוות וחי אחיך עמך, והיינו דלאו הנאה אצלו דהוא ניחא ל"י לקיים מצוות צדקה כמו מצות השבת אבידה וממילא לאו הנאה אצלו.

(ג) משום דלא שכיתא, (והיינו כדרך הא', אבל אין המח' בשביל דאגת עונש המצוה אלא דנהנה דא"צ ליתן פרוטה לעני כשיבוא, ורבה לא חייש דלא שכית שיבוא עני ויפטר, ולדרך הא' היינו דאגת עונש הוא לר"י אפי' בלי ביאת העני יש לו הנאה וא"כ רבה סבר דאפ"ה כיון דהוי זמן מועט לא הוי הנאה אצלו).

(ד) דסבר רבה דטורחו (שמטריח את עצמו עם האבידה) מבטל אותה הנאה דאינו ש"ש.

(ה) דלר"י נחשב הנאה זו מהחפץ והמצוה והוי ש"ש דנהנה, ולרבה אין הנאה זו שיש המצוה אלא מגזירת מלך הוא פטור עיי"ש.

ולטעם הא' והד' דמהר"ח או"ז אפשר שי"ל דלרבה הוי הנאה קצת רק לא נהנה הנאת שו"פ, לטעם הב' דניחא ל"י לקיים מצוה זו כמו זו וא"כ אין לו שום הנאה מזו יותר מזו, ולטעם הג' דלא שכיתא היה אפ"ל דעכ"פ הנאת פחות משו"פ הוי, אבל א"כ לא הוי ק"ל להמהר"ח או"ז ממודר הנאה והו"ל לחלק בפשיטות דהוי הנאה רק פחות משו"פ וש"ש לא הוי ובמודר הנאה אסור, ולדרך הה' הוי הנאה, אבל מגזירת מלך ולא מהמצוה וא"כ מהמצוה גופא לא נהנה כלום.

ובריטב"א כ"מ פכ': דלרבה הוי לא שכיתא כדא"י בגמ' נדרים ע"ב, מפר' מד' דלמדו בשי' התוס' דלרבה נמי נקרא נהנה רק פחות משו"פ הוי ובמודר אסור אבל ש"ש לא הוי.

סתמא בש"ס נדרים כר"י ע"כ למדו דהוה  
 הנאת פורתא ומש"ה אסור במודר הנאה,  
 וא"כ הסוגיא הוא אפי' לרבה, וכמו כן  
 בשואל ספר כיון שמיפטר מליתן פרוטה  
 לעני הוה הנאת פורתא ותו לא הוי שואל  
 אלא ש"ש להלכה לכ"ע.

[המשך יבוא אי"ה]

דרכה הוי הנאה פורתא וא"כ אע"פ דלא  
 נעשה ש"ש מחמת זו אבל כל הנאה שלו תו  
 לא הוי ולפי"ד לעיל הא הוי מח' בוז ולשי'  
 הר"ח שא"ר לא הוי הנאה של כלום, אבל  
 לפי"ד שפיר הק' שהרי ל"מ להפוסקים כר"י  
 בוודאי להלכה הוי הנאה ולא הוי שואל אלא  
 ש"ש אלא אפי' להפוסקים שפוסקים כרבה  
 כיון שפסקו כרבה ולא הוה קשה שיש סוגיא



הרב יעקב קאפל רייניץ

## בעניין אין קטיגור נעשה סניגור

ולית ביה משום חוטא כל יתנאה, כיון דלזכרון קא אתי כבגדי כהן גדול שלפנים דמי].

והנה, קושיית הגמ' "והא איכא בגדי זהב בחוץ" צ"ע, דהא רב חסדא "לפני ולפנים" קא אמר, ומה ההו"א להקשות מבגדי זהב מבחוץ, ועוד צ"ב, מדוע לא הקשו מבגדי זהב בתחלת הסוגיא, שהרי מיני' (מבגדי זהב) קא סליק.

ובטרם נבוא ליישב את הדקדוקים הנ"ל, עלינו לברר תחלה, האם לתירוץ הגמ' "חוטא כל יתנאה קא אמרינן", הדינין מהני שינויי דלעיל ("הואיל ואשתני אשתני", "חוטא כל יקריב קא אמרינן") דתו לא צריכי להו, דכל אלה שהקשינו מהם, דהיינו, דם הפר, ארון וכו' וכך ומחתה, לית בהו משום "כל יתנאה", ולכן לא אמרינן לגביהם "אין קטיגור נעשה סניגור", כי הקטרוג הוא שהחוטא מתהדר ומתקשט בזהב, שיש בו זכרון העגל. ולכאורה נראה, כי פשט הסוגיא הוא במחלוקת דש"י ותוס', לאמור, מפירש"י בד"ה כיון דלזכרון קא אתי כלפנים דמי. שופר נמי אע"ג דלית ביה משום חוטא כל יקריב ולית ביה משום חוטא כל יתנאה וכו', משמע דלא הדינין מהאי תירוצא דחוטא כל יקריב. וכן הכין בעל "יום תרועה", בבארו מדוע לפירש"י פרכת הגמ' מ"שופר נמי מבחוץ הוא" היא רק אשנויית בתרא דמחלק בין פנים לחוץ, הלא לכולהו שינויי הוה קשה משופר, דלא חשיב ל"י תקיעת שופר כקרבן וגם לא חשיב ליה הנאה. וליישוב תמיהתו, מכאד דברי רש"י בדרך אחרת, וז"ל, וצ"ל דרש"י נמי ה"ק, שופר נמי מבחוץ הוא, ר"ל ובחוץ לית ב"י משום חוטא כל יקריב, דהא מקריבים נמי פרים בחוץ במוספים, וכ"ש דיכול לתקוע בקרן פרה, וגם לית ב"י משום חוטא כל יתנאה

בפ' פקודי (מ,ה) עה"פ: "ונחתה את מזבח הזהב לקטרת", דייק "המשך חכמה": "והא דלא אמר "מזבח הקטרת" כמו בפרשה דלעיל (לה,טו), נראה דבר"ה פרק ראוהו ב"ד (כו,א), אמר דאין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפנים, משום שאין קטיגור נעשה סניגור, ודוקא מידי דהקרבה, עיי"ש, לכן אמר "מזבח הזהב, אף דזהב קטיגור, מ"מ עיקרו אינו לכפרה, דם הכיפורים "אחת בשנה" (לעיל ל,). אבל עיקרו הוא לקטרת הסמים, דאינו לכפרה, ודו"ק".

והנה במהר' החדשה של "המשך חכמה" (חומש שמות, בני-ברק, תש"ס) תמה המהרי"ר הרב ש"ח דומב שליט"א: "מיהו צ"ע מאי קשיא ממוזב הזהב, הא מפורש התם בר"ה דלא קשה רק מלפני ולפנים, וצ"ע". ולכאורה היא תמיהה רבתית, אך, האמנם אישתמיטתיה ליה לרבינו המ"ח תלמוד ערוך (שהוא עצמו מביאו בתו"ד)?!

בטרם נבוא ליישב הצ"ע על רבינו המ"ח, נציע סוגיית הגמרא והמסתעף ממנה: מתני': כל השופרות כשרים, חוץ משל פרה וכו'. גמ': עולא אמר, היינו טעמא דרבנן, כדרב חסדא, דאמר רב חסדא מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, לפי שאין קטיגור [זהב העגל, ושופר של פרה נמי קטיגור דעגל הוא. פירש"י] נעשה סניגור. - ולא, והא איכא דם פר. הואיל ואשתני [להיות דם, ואין מראית הדם ניכר] אשתני. - והא איכא ארון וכפרת וכרוב. חוטא כל יקריב [האדם לא יקריבנו הלום, שהוא חטא בו] קא אמרינן - והא איכא כף ומחתה. חוטא כל יתנאה [להתקשט בו, בקרבו הלום] קא אמרינן. והא איכא כגדי זהב, מבחוץ. מכפנים קא אמרינן. שופר נמי מבחוץ הוא. כיון דלזכרון הוא ככפנים דמי [שופר נמי, אע"ג דלית ביה משום חוטא כל יקריב,

מזבח החיצון ואפי' על מזבח שבהיכל [חשיב] בחוץ. האי שופר כיון דלזכרון אתי ולהכניס תפלתן של ישראל לפני ולפנים, כלפנים דמי עכ"ל. הרי לפנינו שלא הזכיר תירוץ הגמ' "חוטא בל יקריב" [לגבי ארון וכו'] וכלל הארון וכו' בהדי כף ומחתה, מן הטעם שאין בהם כדי להתנאות, ש"מ דס"ל כהתוס', דשופר נמי יש בו כדי להתנאות, ומכיון שנקטו שאין בו "בל יקריב", הרי מוכח שלמסקנא לא בעינן קריבה זו, כדי שיהא קטיגור.<sup>3</sup>

ואולם, לגבי דם הפר נקט הריטב"א תירוץ הגמ' "הואיל ואשתני, אשתני", ולא כללו בהדי אלה דלית בהו "בל יתנאה", נראה דשאני דם הפר, שהוא בעצמו המכפר, ואי לאו דאשתני, הוי בכלל קטיגור, אף שאינו בכל יתנאה.<sup>4</sup>

ולפי"ז נפתח לנו צוהר (בהמשך לדברי ה"טורי אבן") בהבנת פירש"י, דלמסקנא בשופר שייך אין קטיגור וכו' אע"פ דלית בי' הני טעמי דאמרו לפני כן בסוגיא (כל יתנאה ובל יקריב), בדומה לדם הפר, כמש"כ לעיל, דאי לאו דאשתני, הוה קטיגור, משום שהוא בעצמו המכפר, משא"כ כף ומחתה, שאינם כי אם כלים לצורך עבודת הקטרת, מכיון דאינן בהם כדי להתנאות, לא אמרינן לגבייהו אין קטיגור וכו'.

ואפשר, דלפי המסקנא גם בגדי זהב הם בבחינה זו של דם הפר ושופר, שהרי הם באים לכפר (זבחים פח,ב) ואיך יבוא "זהב

[כך היא גם גירסת הר"ח והמאירי, וכ"ה בירושלמי (יומא פ"ו, ה"ג) שיובא להלן: "מפני הגאווה"] דהא כ"ג לובש בגדי זהב בחוץ, אבל כיון דלזכרון קא אתי, ככפנים דמי ואין קטיגור נעשה סניגור, אי משום חוטא בל יקריב ואי משום חוטא בל יתנאה, וגבי שופר מתנאה בקול תקיעתו וגם חשיבי כקרבן עכ"ל. מנגד, לדעת ה"טורי אבן" הדרינן מהאי שינוי דחוטא בל יקריב, ומה שנקט בפירש"י גם חוטא בל יקריב "רהיטא בשנויי דגמ' נקט, וקאמר דאפי' משום בל יקריב ליכא, אפי"ה כיון דלזכרון קא אתא כו".

אך ממש"כ התוס' ד"ה חוטא בל יתנאה. "וגבי שופר מתנאה נמי בקול תקיעתו",<sup>1</sup> אבל מהא דבשופר ליתא ל"חוטא בל יקריב" ל"ק להו, משמע דס"ל דהגמ' הדרא מהאי שינוי.

וכן נראה מדברי הריטב"א, וז"ל שאין קטיגור וכו'. שלא להזכיר מעשה העגל, כדרך שאין כ"ג נכנס בבגדי זהב לפנים. ואע"ג דאיכא דם הפר, דמדי מיניה לפנים, הא אישתני, ולא מינכר איזה דם הוא. ואע"ג דאיכא ארון וכפרת לפנים מצופים זהב, ואיכא כף ומחתה של זהב שכה"ג מכניס לפני ולפנים, אנן לא חיישינן אלא שלא יתנאה חוטא כמה שחטא בו, וכף ומחתה אינה להתנאות, ושופר נמי בא להתנאות ולהרצות אל אדוניו,<sup>2</sup> ואע"ג דמכחוץ לא חיישינן להא, דהא משמש בבגדי זהב על

1 כ"ה גם בתוס' רי"ד: "שהרי הוא מראה כחו וחכמתו בתקיעתו, שהוא יודע לתקוע יפה ובחזקה".  
 2 נראה דלפי טעם זה דומה יותר שופר לבגדי זהב, דכשם שבבגדי זהב מקשט בקטיגור עצמו, כך גם בשופר של פרה, השופר עצמו בא להתנאות ולהרצות אל אדוניו, דאילו לטעם התוס' והתוס' רי"ד, התוקע מתנאה בקול תקיעתו, ואין זה דומה לבגדי זהב, ומה קטיגור שייך בזה, ועיין מש"כ להלן לפי שיטת הירושלמי.  
 3 אך המאירי הזכיר הטעם של "בל יקריב" לגבי כף ומחתה, ואילו בשופר נקט רק "שמתנאה בו בנעימות קול". וצ"ל שגם לירידי לפי המסקנא הדרינן משינוי דבל יקריב.  
 4 יותר מזה כתב האוה"ח (פ' שמע"ט, ט, ב בסוה"ד קח לך עגל) דלכן לא נצטוו בני ישראל להביא עגל לחטאת כחונכת המשכן דלגביהם אין קטיגור נעשה סניגור, לכפר אפילו בחוץ (משא"כ אהרן, שהביא עגל לחטאת, עיי"ש מה שחילק בין העגל שלו ולבין בגדי זהב שנאמר עליהם אין קטיגור וכו') ואולם, המהרש"א בתרא"ג (ר"ה כו, א ד"ה אין) כתב דלכן ל"א לגבי עגל של אהרן אין קטיגור וכו' משום דבחוץ היה, משמע דגם בעגל עצמו רק בפנים אמרינן אין קטיגור וכו', ועי' ברא"ם (שם) דבר מחודש ותמוה ד"פנים", ל"ד וה"ה דהיכל ג"כ נקרא בפנים, וצ"ע מגמ' ר"ה.

מהאי טעמא דאין קטיגור וכו' וטעמא דרבנן במתני משום "בל יתנאה", ולגירסת הר"ח והמאירי: "בל יתנאה", הרי נוסח הכבלי כהירושלמי: "מפני הגאווה" (ודלא כדק"ס שכתב שגירסתא זו היא ט"ס).

ואם כנים אנו בדברינו, הרי יתיישב מה שהערנו בפתח דברינו על קושיית הגמ' מבגדי זהב בחוץ, הרי רב חסדא קאמר להדיא "לפני ולפנים", ומה בכלל ההו"א, ומדוע לא הקשתה הגמ' מבגדי זהב כבר בתחלת הסוגיא, שהרי מיני קא סליק, ואולם, בהנחה שהכבלי אויל בשיטת הירושלמי, ניחא להפליא, וחדא בחבירתא מיתרצא, דזה הי' פשוט לגמ' דטעמא דאין קטיגור וכו' שייך רק בפנים, וכמאמר רב חסדא, אך בתר דהדריןן מהאי טעמא דאין קטיגור וכו' ואמר' דחוטא כל יתנאה, הקשו, ודו"ס ה"ה מתהדר בבגדי זהב אף בחוץ, וע"ז השיבו, דגם לטעמא דלא יתנאה, היינו דוקא "לפני המלך" ממש, לפני ולפנים.<sup>7</sup>

### יישוב התמיהה על "המשך חכמה"

מעתה, הדריןן לתמיהה שפתחנו בה, עמש"כ ב"משך חכמה" בדין אין קטיגור וכו' לגבי מזבח הקטרת, והרי מבואר בסוגיית הגמ' דאין קטיגור וכו' שייך רק לפני ולפנים, והלא מזבח הקטרת מבחוץ הי'.

אך האמת תורה דרכו, שרבינו סמך עמש"כ בדיובור שלפניו, עה"פ "ונתתה את מזבח הזהב לקטרת לפני ארון העדות", שם ביאר כי מה שנאמר "לפני ארון העדות", אין

העגל" המקטרג ויעשה סניגור לכפר. ומדוייק לפ"ז מ"ש רב חסדא "מפני מה אין כה"ג נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה", היינו שהעבודה, שהוא משמש בבגדי זהב, היא הגורמת לקטרוג. וזה"ש בפירש"י: "שופר נמי אע"ג דלית ביה משום חוטא כל יקריב ולית ביה משום חוטא כל יתנאה [גם לפי המסקנא, דלא כד' "יום תרועה" דלעיל] כיון דלזכרון קא אתי, כבגדי כהן גדול שלפנים דמי [שאף בהם נאמר אין קטיגור, בלי הני טעמי, דלא גרעו משופר, כמשנ"ת].

### שימת הירושלמי

בירושלמי (יומא פ"ז, ה"ג) שנינו: "מפני מה אינו משמש בבגדי זהב, מפני הגאווה, א"ר סימון ע"ש אל תתהדר לפני מלך (משלי כה). א"ר לוי שאין קטיגור נעשה סניגור, אתמול כתיב בהם (שמות לב) ויעשו להם אלהי זהב, ועכשיו הוא עומד ומשמש בבגדי זהב".<sup>5</sup>

העולה מן הירושלמי שהטעם "מפני הגאווה" עומד בפני עצמו, ללא כל קשר עם הטעם אין קטיגור וכו'.

ואפשר שגם מהלך הסוגיא בכבלי יתפרש ע"ד זו, לאמור; רב חסדא אויל בשיטת ר' לוי שאין קטיגור נעשה סניגור, ועל פיו מפרש עולא טעמא דרבנן במתני' (כל השופרות כשרים, חוץ משל פרה" וכן בירושלמי ר"ה (פ"ג, ה"ב) מפרש טעמא דרבנן במתני', בשם ר' לוי משום "אין קטיגור נעשה סניגור". ואולם, בתירוץ "חוטא כל יתנאה קא אמרינן", הדריןן

5 וכ"ה בויק"ר כא, בחילוף שמות בעלי המאמרים.

6 והא דלא אמרו "אלא", כבר כתב ה"טורי אבן" דלא שייך "אלא" כיון דלא נזכר שם אמורא. ומ"ש בהמשך הסוגיא "תרא ועוד קאמר, חדא דאין קטיגור נעשה סניגור", היינו לפי עולא אליבא דרך חסדא (כמו שאמרו בירושלמי על מתני' דר"ה רק הטעם דאין קטיגור וכו') וה"ה לטעמא דבל יתנאה חדא (דבל יתנאה) ועוד קאמר וכו'.

7 ולפ"ד מש"כ בפירש"י ב' הטעמים, לצדדים קאמר, ר"ל "חוטא כל יקריב" לשיטת רב חסדא ו"חוטא כל יתנאה" כסתמא דגמ', שהוא, שיטת ר' סימון בירושלמי.

ובאמת, אף אם הסוגיא בכבלי תתפרש דלא כהירושלמי, מתיישב שפיר, כי הקושיא מבגדי זהב בחוץ, הוא רק לאחר שנחדש עניין כל יתנאה, והוי"א של המקשן הי' כי לגבי "בל יתנאה", מה לי בפנים ומה לי בחוץ.

כלפני ולפנים דמי, דומיא דשופר, שאמרו (ר"ה, שם) "כיון דלזכרון קאתי כלפני ולפנים דמי", ש"מ שלא המקום קובע, כי אם תכלית העבודה, ומה מדוייק לפ"ז מש"כ (לעיל ל,ו) ונתת אותו לפני הפרכת אשר על ארון העדות לפני הכפרת אשר על העדות אשר אוועד לך שמה", היינו שיהא ההקטרה מכוונת נגד הארון מבחוץ (פירש"י) כי "אשר אוועד לך שמה", שהרי הקטרת היא "לצורך שכינת כבודו אשר שכן על ארון העדות" כנ"ל ליישב דברי רבינו הגדול, שכל רז לא אנס ל<sup>8</sup>.

זה קביעת מקום המזבח, לפני ארון העדות, שהרי להלן בהקמת המשכן (מ,כו) נאמר "לפני הפרכת", וכן לעיל בפ' תצוה (ל,ו) כתוב שיהיה "לפני הפרכת", אלא ללמד יצא על תכלית הקטרת "שהקטרת יהיה לצורך שכינת כבודו אשר שכן על ארון העדות, ששם יעד כבודו השי"ת ודו"ק (לאפוקי ממ"ש "הקדמונים" -מו"נ ח"ג פמ"ה) דטעם הקטרת להטיב הריח של שריפת החלבים לבאים לחצר). ולפ"ז פשוט דמזבח הקטרת אשר תכליתו, כאמור, "לצורך שכינת כבודו אשר שכן על ארון העדות",



8 אך עדיין צ"ב מה שהוסיף "יורקא מידי דהקרבה", דממנ"פ, דאם נקט כשיטות שהגמ' לא הדרא ביה מהאי תירוץ (כשיטת "יום תרועה") א"כ בוראי לא הדרינן מהא "דבל יתנאה" ואם כן, הרי בהקטרה על מזבח הזהב אין "בל יתנאה", ואם הדרינן מתי' "בל יתנאה", הרי ה"ה. וכש"כ דהדרינן מתי' "בל תקריב".

הרב שניאור זלמן רישון

## בענין איסור אמירה לנכרי

לא שייך כלל באינו יהודי צד שליחות לדבר עבירה, דדוקא בעבירה שהמעשה מצד עצמו מתועב למקום ב"ה דומיא דסירוס או חסימה ואפילו עשתה א"י כדאיתא בתוספת בפרק כל הבשר, דלולא שמוכח מדאסר לגבוה מכלל דלהריוט שרי, היה שייך לאסור אף סירוס של א"י מכל שתיעבתי, [ולכן] שפיר שייך שליח לדבר עבירה, והעבירה מ"מ נעשתה, אבל שבת דאיסור מלאכה [הוא, משום] אך למען ינוח ישראל וכל אשר לו. והמלאכה מצד עצמותה י"ל דאינה כלל עבירה, וראיה דמן התורה מותר להעמיד קדירה על האש קודם השבת, ויתבשל בשבת. וכן אדרכה מצינן אינו יהודי ששבת חייב מיתה. נמצא אינו יהודי העושה [מלאכה] בשליחות ישראל, לא שייך כלל יש שליח לדבר עבירה, דהא העבירה לא נעשתה דהא ישראל נח, וכיוצא בזה מצינן לגבי שליחות לדבר מצוה ולא בכל ענין הוא [הא דקיי"ל שלוחו של אדם כמותו] ומצוות שעל גופו דומיא דהנחת תפילין ודאי בלתי אפשר לקיים ע"י שליח ועיין בר"ן ריש פסחים עכ"ל.

ויסוד זה ממש העמידו גם רבותינו החתם סופר סי' ט"ו (ב') וסימן פ"ד והישועות יעקב אבהע"ז סי' ה' ס"ק ה'. וכע"ז הגהות מהרש"ם סי' שמ"ח ס"ק ד' יעוש"ד (וע' הגהות מהרש"ם ב"מ דף צ. וע' ס בחלקת יואב הובא לקמן וחזו"א ב"ק סי' יד ס"ק יב).

אכן הכית מאיר שם חזון ורוחה דבריו וז"ל: אמנם שוב ראיתי דק"ק על תירוץ זה ממה דאיתא כש"ס ושר"ע דאין מבדילין על נר שהודלק בשבת אפילו ע"י א"י מפני שלא שבת ממלאכת עבירה. ש"מ דחשוב עבירה. הן אמת דקשה על זה ממה דקיי"ל דנכרי ששבת [חייב מיתה] כנ"ל. וא"כ עדיין יש לדחוק דבאמת עבירה גמורה לא מקרי שהיא נופל עליה יש שליח לד"ע אלא רמו עבירה

נקטינן דאמירה לעכו"ם לעשות מלאכה בשבת, שבות. וכז"כ טעמים נאמרו ונשנו בדבר, אי משום איסור ודבר דבר, וכמו שכתב רש"י ע"ז דף טו. ד"ה כיון, או כמש"כ הרמב"ם פ"ו מה"ל שבת ה"א כ"ד שלא תהא שבת קלה בעיניך, ובכ"י סו"ס רמ"ד כתב בשם הסמ"ג דילפינן לה מקרא, וספוקי מספקא ליה, אי הוה איסור דאורייתא יעוש"ד, ועיין אבני נזר או"ח סי' מ"ג ס"ק ר' ט'. ובארחות חיים סי' ש"ז ס"ק ג'.

והנה רש"י בשבת דף קנ"ג ע"א ד"ה מ"ט, חידש כי הטעם משום שהנכרי נעשה שלוחו. יעו"ש. וצ"ל דכונתו דיש שליחות לנכרי לחומרא. יעויין ב"מ דף ע"א: ונתחבטו ונתלבטו גדולי חקרי לב. דאם יסוד האיסור משום שליחות א"כ יהא איסור אמירה לנכרי, איסור דאורייתא, משום שהנכרי נעשה שלוחו, ומתייחסת המלאכה על שם הישראל המשלח.

וכעין זה הביא בשערי תשובה סו"ס רס"ג בשם שו"ת פני יהושע יור"ד סי' ג' לדון, אהא דנחלקו הפוסקים, אי מי שקיבל עליו תוספת שבת. מותר לו לומר לאחר שעדיין לא קיבל השבת לעשות לו מלאכה. וקיי"ל כדעת הרשב"א דמותר, דלכאורה תלוי דאם נקטינן דיש שליחות לדבר עבירה, כאשר השליח אינו בר חיובא. א"כ ה"נ בזה כיון דהשליח לא קיבל עדיין השבת, ואכתי אינו ב"ח. א"כ לכאורה יש בזה שליחות לדבר עבירה, ויהיה אסור, כיון דהמלאכה תתייחס למשלח. יעו"ש, וא"כ צע"ג אהא דנקטינן דמותר לומר לאחר לעשות מלאכה אף כשקיבל כבר שבת. וע' בשו"ע הרב שם (וע' פנים יפות פרשת בא בפסוק כל מלאכה לא יעשה).

ותירוץ הבית מאיר מבהע"ז סי' ה' ס"ק ד' וז"ל: והנה לפום ריהטא ר"ל דבאיסור שבת

יש ברבר, וכן משמעות השו"ע. אבל שוב עיינתי ברש"י פרק מי שהחשיך פירש באמת קושית הגמרא מ"ט שרי ליה למהיב לנכרי והרי הוא שלוחו. וכו'. הרי שבהדיא פירש מצד שליחות. וכנראה מדעתו מדלא פירש פשוט מצד אמירה [לנכרי] שבות וכו' עכ"ל.

ובשו"ת חת"ס ח"ו סי' כ"ו מביא דברי הבית מאיר הללו, שדייק מדברי רש"י שנעשה שלוחו. וכותב דהא דלא נקט רש"י דאסור משום אמירה לנכרי, דכיון דמיירי שאמר לו לפני שבת. ובשבת לא אמר לו כלל א"כ לא שייך למנקט דהא דס"ל למקשן לאסור משום איסור אמירה לנכרי, שהרי בשבת לא קאמר כלל. ולכן נקט רש"י משום שליחות יעו"ש, אך לעני' עיין צ"ע דאף דלא היה אפשר לרש"י למנקט דאסור משום האיסור דאמירה לנכרי. דהא בשבת לא קאמר כלום. מ"מ אם לא שייך שליחות בכה"ג שהנכרי עושה המלאכה א"כ לא ליתסר כלל, דהא הישראל לא קעביד מלאכה, וגם איסור אמירה לנכרי לא שייך. [כיון דקאי לפני השבת] א"כ לא ליתסר כלל. אלא מדפירש רש"י דאסור משום שליחות, הרי מפורש דשייך בנידוד דאמירה לנכרי, ענין שליחות, והדרא קושיא לדוכתא. דא"כ יהיה אסור מדאורייתא.

ובשו"ת חת"ס ח"ו סי' כ"ו מביא דברי הבית מאיר הללו, שדייק מדברי רש"י שנעשה שלוחו. וכותב דהא דלא נקט רש"י דאסור משום אמירה לנכרי, דכיון דמיירי שאמר לו לפני שבת. ובשבת לא אמר לו כלל א"כ לא שייך למנקט דהא דס"ל למקשן לאסור משום איסור אמירה לנכרי, שהרי בשבת לא קאמר כלל. ולכן נקט רש"י משום שליחות יעו"ש, אך לעני' עיין צ"ע דאף דלא היה אפשר לרש"י למנקט דאסור משום האיסור דאמירה לנכרי. דהא בשבת לא קאמר כלום. מ"מ אם לא שייך שליחות בכה"ג שהנכרי עושה המלאכה א"כ לא ליתסר כלל, דהא הישראל לא קעביד מלאכה, וגם איסור אמירה לנכרי לא שייך. [כיון דקאי לפני השבת] א"כ לא ליתסר כלל. אלא מדפירש רש"י דאסור משום שליחות, הרי מפורש דשייך בנידוד דאמירה לנכרי, ענין שליחות, והדרא קושיא לדוכתא. דא"כ יהיה אסור מדאורייתא.

ובדברי יחזקאל סי' נ"ז ס"ק ב' הוסיף להוכיח דאף כשהישראל שובת. מ"מ כל שנעשה המלאכה על ידו חשוב עבירה. מדברי הרמב"ן בשבת דף כג שהסכיב הא דאין שורפין שמן שריפה בשבת. דרחמנא אחשבה לשריפה זו הבערה, כיון שמתקיים בזה מצות שריפת קדשים יעו"ש. הרי דאף דהישראל שובת, מ"מ כל שנעשה בזה מלאכה [כשריפת קדשים] אחשבה הבערה, וכן מוכח משום הנמוקי יוסף בב"ק כסוגיא דאשו משום חיצו, דהקשה דיהיה אסור להדליק הנר לפני שבת, כיון דחשוב דע"י מלאכתו דולקת הנר בשבת. ויעו"ש תירוצו, ואם העיקר שגוף הישראל ישבות. אין מקום לתחילת קושייתו, דאף דאמרינן

יש ברבר, וכן משמעות השו"ע. אבל שוב עיינתי ברש"י פרק מי שהחשיך פירש באמת קושית הגמרא מ"ט שרי ליה למהיב לנכרי והרי הוא שלוחו. וכו'. הרי שבהדיא פירש מצד שליחות. וכנראה מדעתו מדלא פירש פשוט מצד אמירה [לנכרי] שבות וכו' עכ"ל.

ובשו"ת חת"ס ח"ו סי' כ"ו מביא דברי הבית מאיר הללו, שדייק מדברי רש"י שנעשה שלוחו. וכותב דהא דלא נקט רש"י דאסור משום אמירה לנכרי, דכיון דמיירי שאמר לו לפני שבת. ובשבת לא אמר לו כלל א"כ לא שייך למנקט דהא דס"ל למקשן לאסור משום איסור אמירה לנכרי, שהרי בשבת לא קאמר כלל. ולכן נקט רש"י משום שליחות יעו"ש, אך לעני' עיין צ"ע דאף דלא היה אפשר לרש"י למנקט דאסור משום האיסור דאמירה לנכרי. דהא בשבת לא קאמר כלום. מ"מ אם לא שייך שליחות בכה"ג שהנכרי עושה המלאכה א"כ לא ליתסר כלל, דהא הישראל לא קעביד מלאכה, וגם איסור אמירה לנכרי לא שייך. [כיון דקאי לפני השבת] א"כ לא ליתסר כלל. אלא מדפירש רש"י דאסור משום שליחות, הרי מפורש דשייך בנידוד דאמירה לנכרי, ענין שליחות, והדרא קושיא לדוכתא. דא"כ יהיה אסור מדאורייתא.

ובדברי יחזקאל סי' נ"ז ס"ק ב' הוסיף להוכיח דאף כשהישראל שובת. מ"מ כל שנעשה המלאכה על ידו חשוב עבירה. מדברי הרמב"ן בשבת דף כג שהסכיב הא דאין שורפין שמן שריפה בשבת. דרחמנא אחשבה לשריפה זו הבערה, כיון שמתקיים בזה מצות שריפת קדשים יעו"ש. הרי דאף דהישראל שובת, מ"מ כל שנעשה בזה מלאכה [כשריפת קדשים] אחשבה הבערה, וכן מוכח משום הנמוקי יוסף בב"ק כסוגיא דאשו משום חיצו, דהקשה דיהיה אסור להדליק הנר לפני שבת, כיון דחשוב דע"י מלאכתו דולקת הנר בשבת. ויעו"ש תירוצו, ואם העיקר שגוף הישראל ישבות. אין מקום לתחילת קושייתו, דאף דאמרינן

להם לישראל וכו' כלומר אף שביכולת ליתנה לכל הברואים ודו"ק יעו"ש. וכע"ז ביאר ממש שם במשך חכמה על מאמר זה דמתנה טובה יעו"ש].

עכ"פ מבואר דדעת הרבה פוסקים דענין שביתה ממלאכה הוא על עצם הבריאה. ולא על גופו של האדם, מעתה שפיר י"ל דשייך שליחות לחומרא לעכו"ם על שביתה ממלאכה בשבת כיון דנעשית מלאכה על ידו. ובגרמתו, ועצם המלאכה מתועב.

### בגדר שנים שעשאוה

וראיתי חבל גדולי האחרונים שנתכונו למהלך אחד. ולגודל פלא הדברים, אמרתי להאיר ולהעיר בהם.

והוא, כי אף שהמלאכה מתייחסת אל המשלח. דיש שליחות לחומרא, מ"מ הו"ל כעין שנים שעשאוהו, דפטור. כיון דגם השליח סייע למלאכה, שנעשה על ידו. לכן אף שמתייחס המלאכה למשלח, כיון דנעשתה ע"י השליח ג"כ פטור, עיין חלקת יואב סי' י"ד. וכעין זה באגרות משה, חו"מ ח"א סי' פ"ג בשם הגר"ש לנדא יעו"ש.

אלא דשם בחלקת יואב בהערה ובאגרות משה נתקשו, דהא הטעם דשנים שעשאוה פטורים, כתב רש"י בדף צ"ג דסיבת הפטור כיון דלאו אורחיה. והכא הוה אורחיה. וא"כ אף אי הוה כשנים שעשאוה חייב. [ושם בחלקת יואב האריך לרחות ולא נקטינן דזוהי סיבת הפטור, יעו"ש ד] ובאגרו"מ הוסיף דתמוה, דהכא למעשה המלאכה נעשית רק ע"י השליח, אלא שמתייחסת למשלח, א"כ עכ"פ נעשית רק ע"י אחד, דכפועל נעשית רק ע"י שליח, והתייחסותה רק למשלח. א"כ מ"מ נעשית רק ע"י אחד בלבד. [מלבד דדעת גדולי הפוסקים דשנים שעשאוה אסור מדאורייתא. כמבואר במקור חיים, להנתיח"מ, בהגהותיו לשו"ע סי' רסו. ובבאר יצחק אור"ח סי' יד. א"כ יהא אסור מן התורה].

ובאור שמח הלכות אישות פ"ג הל' י"ז כתב כעין דרך זה אלא שכתב דהמשלח כיון

שבת לחימום המים. אלא מבואר לכאורה דענין מצות שבת הוא כי כל הבריאה ישבות בשבת, ולכן כיון שבוראי מחולל השבת בסוף העולם עבור קטן, יש כאן חסרון במצות שבת, ולכן עדיף לחלל השבת עבור החולה, משנאכילנו נבילה, כיון שבנבילה אינו קשור, אכילה אחת לחברתה. וכן מצאתי שביאר האבני נזר בנאות דשא ח"א בעניני שבת בעניני זכור ושמור ג, יעו"ש. ומעתה כיון שהמצוה כי כל הבריאה תשבות א"כ אף כשמחתחלל השבת ע"י גוי, עבורו. יש בזה כעין מעשה עבירה [ובמשך חכמה, פרשת ואתחנן ה. טו. מבאר החילוק בין המועדים לשבת. כי ענין מועדים הוא יחס הבורא אל האומה ישראלית שנקבעו על יציאת מצרים וכו' אבל מצות שבת הוא על בריאת העולם, א"כ לכאורה אינה שייכת לישראל דוקא, אלא כל הברואים בשוה. ומ"מ ניתנה לישראל דוקא, ואחרי אריכות דברים מסיים דבזה מבואר דעת התוספות בב"ק דף עט. דאע"ג דשבות דאמירה לעכו"ם מותר לצורך מצוה, מ"מ לענין קבורת מת אסור ע"י עכו"ם בשבת דגנאי וכוזין הוא למת שנקבר בשבת, וצריך עיון למה כמת ביום טוב ראשון יעסקו בו עממין, ולמה לא אמרינן שגנאי הוא שנקבר ביו"ט, ולפי האמור, מבואר שפיר, דבשבת כיון שהוא על בריאת העולם א"כ שייך אף לבני נח. לכן הוה גנאי שנקבר ע"י עכו"ם בשבת. משא"כ יו"ט שישודרה על יציא"מ וכו', אינו שייך כלל לעכו"ם אין שום גנאי שנקבר ע"י גוי ביו"ט, אכן הוא עצמו מסיים די"ל בדרך פשוט דביו"ט כיון דכל צרכיו נעשים ביו"ט ממילא אין גנאי שנקבר ביו"ט, אבל בשבת שאסור כל מלאכה הוא גנאי שנקבר בשבת.

וכעין זה האריך בערוה"ש ריש הלכות שבת סי' רמ"ב סעיף א' ומסיים: וזהו שאומרים ולא נתתו וכו' לגויי הארצות ולא הנחלתו וכו' כלומר אף שלכאורה יש שייכות לכולם בזה, ומ"מ לא נצטוו בזה רק ישראל, וזהו שאמרו בפ"ק דשבת מתנה טובה יש לי בבית גנוי ושבת שמה לך אמור

שם די"ל דבומן "תוספת שבת" י"ל דבזה ודאי הגדר שחל התוספת לזה שלא יעשה המלאכה בעצמו, אבל אם הוא עצמו שובת רק שנעשית על ידו מלאכה, בזה ששולח לאחר, אין בזה גריעותא. כיון דהוא עצמו שבת. והסברא לחלק בין שבת לזמן תוספת שבת היא, דבשבת הזמן גורם, דבשבת יש לשבות ממלאכה. וי"ל דכל שנעשה מלאכה יש בזה העדר שביתה בבריאה. ומצות שבת חלה על כל הבריאה, אבל בזמן תוספת שבת, הרי כעצם עדיין לא חל השבת. א"כ אין ענין שכל הבריאה תשבות, אלא שהאדם הזה קיבל על עצמו להוסיף על השבת, אבל כעצם עדיין לא חל השבת. א"כ כיון שהוא עצמו שובת, אלא שנעשית מלאכה על ידו. א"כ המלאכה כעצמותה בזמן זה של תוספת שבת [שהיא כעצם יום הששי] אינו דבר מתועב.

וא"כ לפי האמור. יתיישב עכ"פ קושית האחרונים דאיך נקטינן דבומן תוספת שבת מותר לומר לאחר לעשות מלאכה הרי השני אינו בר חיובא ויש ליה לד"ע ולהאמור י"ל דבומן תוספת שבת העיקר מה שהוא שובת ונה. ולא איכפת לן אם בשליחותו נעשית מלאכה, ולכאורה נראה דיש להוסיף, דהנה בזמן תוספת שבת הרי ליכא לאוין דשבת כלל, רק העשה ד"תשבות", [ואינו קשור עשה זה, ללאוין דשבת. דידוע דעת הרמב"ן פרשת אמור דמפסוק זה למידים לאסור לעמול בשבת אף בדברים המותרים כשטורח כל היום. הרי דפסוק זה ענינו שלא לטרוח בשבת, והא דשייך עשה זה אף כשעושה כל מלאכה, אף שאינו טורח, צ"ל כיון דרחמנא אחשביה למלאכה בשבת. לכן כשעושה מלאכה בשבת, חשוב חסרון בתשבות, אך עכ"פ נמצינו למידים מדברי הרמב"ן הללו, דענין עשה דתשבות הוא שיהיה שובת ממלאכה] א"כ בומן תוספת שבת, שכל יסוד ענינה נלמד מתשבות, העיקר לגופו ישבות. ולכן כל שהוא עצמו שובת. מקיים שפיר ענין תוספת שבת, אף שע"י שליחותו נעשית מלאכה, מ"מ כיון

שעושה רק ע"י דיבור פיו. חשוב כאינו יכול. [שהרי ע"י דיבור לחוד א"א לעשות המלאכה] והשליח חשוב כיכול, לכן מתייחס המעשה רק אל השליח. וע"פ דבריו כתב בהר צבי [על הטור חר"מ סי' רצ"ב] דמיושב הא דאמירה לנכרי לא חשוב שליחות לחייב המשלח, כיון דהמשלח נחשב כאינו יכול רק השליח. אכן שם בהר צבי האריך לתמוה עליו יעוש"ד.

אמנם בהר צבי על הטור סי' קפ"ח תירץ ביסוד נפלא, דענין שליחות נאמר רק כשכוונת המשלח, הוא שמעשה השליח תתייחס אליו [וכגון האומר לאחר צא וקדש לי אשה, שרוצה שהקידושין יתייחסו אליו. ואף בצא והרוג את הנפש הוא ככה"ג שהוא היה רוצה להרגו. אלא שמשלח שלוחו שיעשה במקומו ובחריקתו] אבל כשהמשלח אינו רוצה שהמעשה יתייחס אליו ועל שמו. וידוע שהמעשה הזה אסורה עליו, ולכן אומר לנכרי שיעשנה, הרי אינו רוצה שהמעשה תתייחס אליו. א"כ לא שייך שליחות. כיון שאינו רוצה שהמעשה תתייחס אליו. אלא רוצה שהמעשה תתייחס רק עבור הגוי, [אף שהוא יגנה מכן]. ובסוף דבריו מביא שכבר קדמו ביסוד זה הגרש"ק בספר החיים סי' רס"ג.

אלא שכתב דיסוד זה צע"ג דא"כ בכל אופן דריבתה תורה דיש שליח לדבר עבירה [במעילה טביחה ומכירה בגנב וכן לשמאי] אטו בשופטני עסקינן שרוצה בדוקא שיתייחס המעשה עבירה עבורו. הרי גם שם י"ל דרוצה שהמעשה תתייחס רק להשליח ולא להמשלח, וא"כ לא יהיה שליח לדבר עבירה, אלא מוכח דבזה ששלח השליח לעשות המעשה, אם יש שליחות מתייחס המעשה עבורו, כי דבלעדו לא היה המעשה נעשית.

### בגדר תוספת שבת

אך נראה דאף לגבי עצם המלאכה הנעשית בשבת, נתבאר מסקנת הבית מאיר דעצם עשיית המלאכה מתועב. כתב בשו"מ

היא כמו שמלאכתו עשויה] וכמבואר בחת"ס ביצה דף לו: ד"ה כל, שכתב בסו"ד בזה"ל: ונ"ל אפילו אמירה לנכרי נמי יש בו איסור דאורייתא, דנהי דהמצווה לעכו"ם להדליק לו נר בשבת אין בו איסור דאורייתא, מ"מ השוכר פועלים לקצור שדהו בשבת כדרך שעושה בחול, והוא עומד עליהם והמה קוצרים או כונים ביתו או שהוא רכנ של טרסיים ונעריו הנכרים עושים מלאכתם והוא עומד עליהם לזרזן כדרך שהוא עושה בחול אע"פ שהוא אינו עושה שום מלאכה מ"מ כבר עבר על מ"ע של מנוחה ושבתה וכו' עכ"ל. והמבואר מדבריו שענין שבתה הוא שעושה השבת כעין של חול, אע"פ שבפועל אינו מטריח עצמו. ונראה שם מהמשך דבריו. דמכח זה אסרו כל אמירה לעכו"ם. שהוא משום מצות שבתה עיי"ש, ולכן ס"ל דביוהכ"פ דאין מצות שבתה הקילו אף באמירה לנכרי. ויסוד זה מבואר בתשו' חסד"א ס' כח.

והנה בכת"ס שו"ת סי' קט"ו בסופו. הביא דברי החת"ס בשו"ע סי' רע"ו הנ"ל דהקילו ביוהכ"פ באמירה לנכרי, דביוהכ"פ ליכא עשה דתשבות, ותמה עליו דבאמירה לנכרי. לעולם ליכא גדר עשה דשבתה [ורק בישראל עביר איסור דרבנן העמידה כעין עשה ול"ת, ולא באמירה לנכרי], יעו"ש, ולהאמור י"ל דהחת"ס לשיטתו דכל אמירה לעכו"ם יסודה ממצות שבתה. [ובעצם גדר שבתון ע' שו"ת בנין ציון ח"א סי' צא וס' קכ"ו וקונטרס שבתת השבת מר' צדוק הכהן ושו"ת מנחת שלמה ח"ב ס' כד וס' כה ושו"ת מהרש"ם ח"ב ס' קס ושו"ת אמרי יושר ח"ב ס' סה].

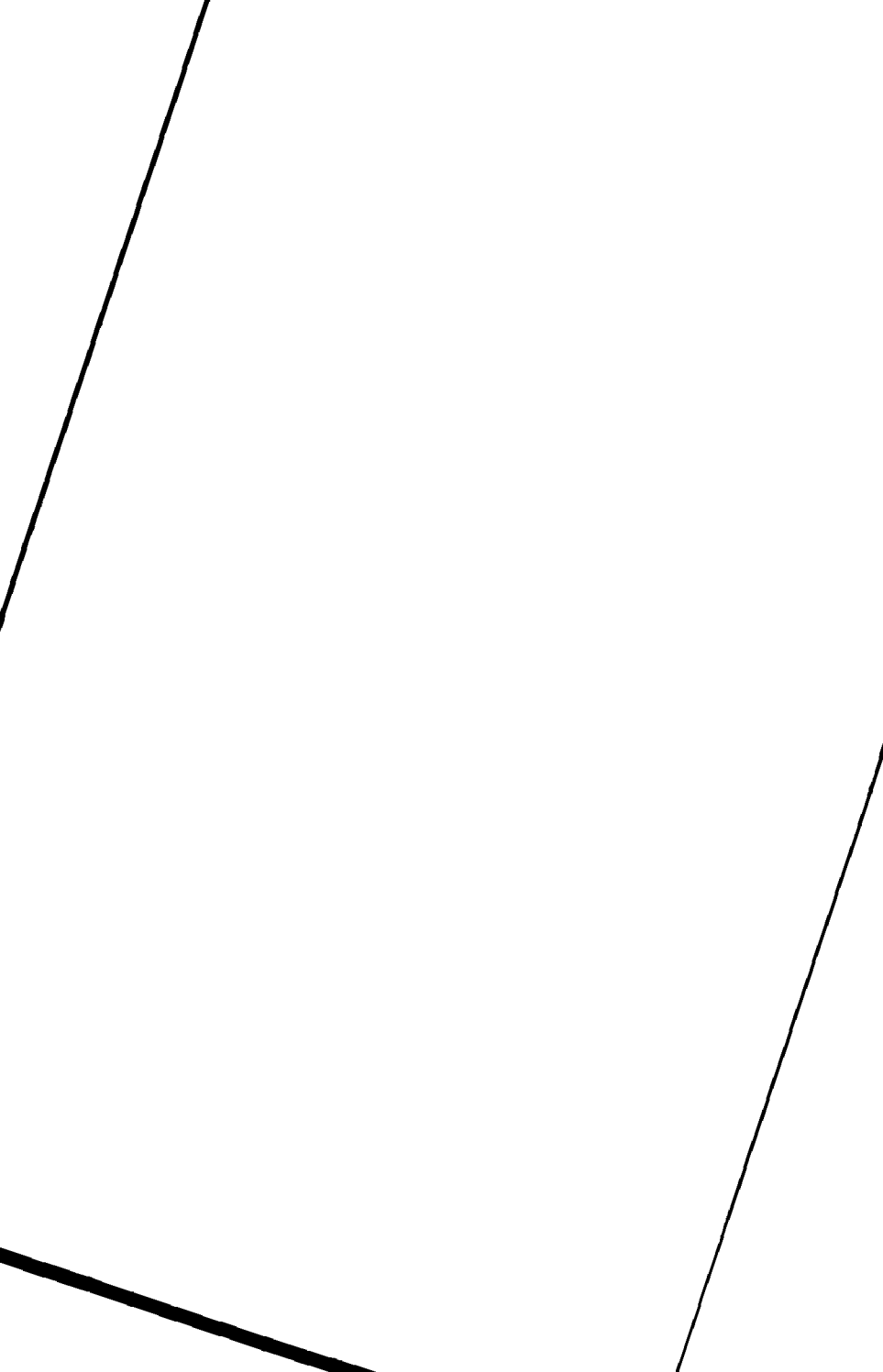
שהוא עצמו שוכת ספיר מתקיים מצוה זו, ומשא"כ בכל השבת דיש בה גם לאוין דשבת י"ל דאף אם במציאות גופו שוכת. מ"מ כיון שבשליחותו נעשית המלאכה. חשוב שנעשית עבירה בשליחותו [כי בעצם יום השבת. מלבד עצם מצות השבתה יש גם לאוין דלא יעשה כל מלאכה].

אך לפי האמור נמצא דאף אי נימא דאסרו שליחות לנכרי, אינו מטעם מצות שבתה דזה מתקיים אף כששולח נכרי לעשות עבורו מלאכה כיון שהוא שוכת. אלא עיקר האיסור משום הלאוין דלא תעשה כל מלאכה, דזה שייך כל שנעשה מלאכה בשליחותו.

ויסוד זה צע"ג מדברי החת"ס בשו"ע סי' רע"ו סעיף ב' דכתב דהא דנקטינן דאסור אמירה לנכרי אף במקום מצוה [ודלא כבעל העיטור] זהו רק בשבת דאיכא נמי עשה דתשבות, אבל ביוהכ"פ דליכא עשה תשבות רק ל"ת, לא מחמירין כולי האי להחמיר אף בשבות במקום מצוה, ולכן ממליץ על אלו שנהגו להקל באמירה לעכו"ם ביוהכ"פ להדליק הנרות בשעת נעילה ביוהכ"פ יעו"ש"ד והרי לפי דברינו לעיל כל איסור אמירה לעכו"ם בשבת, אינה משום עשה דתשבות. [דהרי בשליחות לעכו"ם סוף סוף הוא עצמו שוכת] רק משום הלאוין א"כ לכאורה אין מקום לחלק בין יוהכ"פ לשבת. ודו"ק, וע' עוד באמ"ב ס' י"ב וע' מג"א ס' תמ"ו ס"ק א'.

וכדעת החת"ס י"ל דאף באמירה לאחר יש בזה מעין העדר שבתה, דמזלזל בשבתת השבת בזה שאומר ודואג שאחרים יעשו מלאכה עבורו, [ושבתה

★ ★ ★



# בירורי הלכה

הרב יחיאל וילנסקי זצ"ל

## בדין הקפת חנות לענין שביעית

א. הרמב"ם פסק דהקפת חנות אינה משמטת, ופסק למתני' דהשוחט את הפרה אף בירושלמי מוקי לה כר"י דהקפת חנות משמטת - תי' הכס"מ וקושיא על דבריו. - ב. פירוש הרמב"ם בפיהמ"ש מ"ט הקפת חנות אינה משמטת - הבנת הכס"מ בדבריו דהוי כמלוה עד אחר שביעית - ב' קושיות על דבריו. - ג. מח' רש"י ותוס' אי שביעית משמטת חוב הבא לא ע"י הלואה - ד' הרמב"ם נראה כרש"י דלא בעי' ע"י הלואה - רש"י לשיטתו בפ' השולח. - ז. מפרש כוונת הרמב"ם בפיהמ"ש - מפרש עוד כוונת הרמב"ם גבי אונס ומפתה - מיישב עפ"י קו' הגרש ירחים על הרמב"ם הלי' שמיטה ויובל - מיישב לפ"ו דהרמב"ם לשי' בטעם הקפת חנות שפיר קאי מתני' דהשוחט את הפרה אף לרבנן. - ה. חקירה בגדר שמיטת כספים, האם האיסור דלא יגוש הוא סיבה שהממון נשמט, או דנשמט מצ"ע רק דאיכא תנאי שאין נשמט אלא חוב דאתי לידי נגישה - תולה ד"ו במח' הרמב"ם והראב"ד במלוה ונעשית כפרנית. - ו. מבאר עפ"י ד' הרשב"א גבי הלואת יו"ט דס"ל כרמב"ם - מחלק בין הלואת יו"ט לתנאי שלא יתבענו בשביעית - רש"י דפליג עהרשב"א ס"ל כראב"ד. - ז. פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בהא דשביעית משמטת שכועה - ביאור הר"ן בדעת הרמב"ם וב' קושיות ע"ז - קו' עהרמב"ם שהביא להדין דשכועה נשמטת מקור מקרא שלא הוזכר בגמ' - מיישב כוונת הרמב"ם עפ"י שי' הרמב"ם בחקירה הנ"ל - מבאר עפ"י כוונת הר"ן. - ח. תולה בחקירה זו הפלוגתא אי שביעית משמטת במלוה לי' שנים - תולה בזה גם פלוגתת הרמב"ם ותוס' בטעם הקפת חנות. - ט. מקור הדין דהקפת חנות ילפי' בספרי מקרא, וצ"ל דהרמב"ם ותוס' פליגי בהבנת הילפותא - קו' מהספרי ע"ד הכס"מ. - י. במלוה לי' שנים פסק הרמב"ם דאינו נשמט, וא"כ מוכרח כטעם הרמב"ם בהקפת חנות כיון דחלוי זביז - הירושלמי דמוקי מתני' דהשוחט את הפרה כר"י קאי למ"ד דמשמט במלוה לי' שנים. - יא. פירוש הב"י בכונת הרא"ש דכספק שביעית בזה"ו אמר"י ספר"ר לקולא - ב' קושיות על דבריו אי נפרש כוונתו כיראים - מפרש כוונת הב"י עפ"י דעת הרמב"ם בחקירה הנ"ל. - יב. קו' הגרש ירחים בהא דכופין שיאמר אעפ"כ דהוי תליוהו ויהיב - מיישב עפ"י הנ"ל דגדר שמיטה תליא בלא יגוש - מדייק כן מדבריו רש"י שם ופרי"ש בשביעית - עוד יישוב ע"ז.

מעשה בי"ד אין משמטין וכו', ומוקי בירושלמי הא מתניתין דהשוחט את הפרה כר"י, ופי' בר"ש דמייירי גם כאן בהקף אותו פעם שניה באותו היום משו"ה משמט לר"י עיי"ש, והרמב"ם פ"ט מהלי' שמיטה ויובל (הלי' י"א) פסק דהקפת חנות אינה משמטת כחכמים, ולפני זה (בהלי' ה') הביא להלכה

א. כשביעית פ"י מ"א איתא, הקפת חנות אינה משמטת ואם עשאה מלוה הרי זה משמט, ר' יהודה אומר הראשון הראשון משמט, פ"י דבהקפה שני' נשמטת הראשונה, ושם במשנה ב', השוחט את הפרה וחלקה בר"ה אם היה החדש מעובר משמט ואם לאו אינו משמט, האונס והמפתה ומוצש"ר וכל

טעמו של ר"י, וכ"ש לחכמים דהקפה ראשונה אף בלא הקיף יותר יש לה דין הקפת חנות, וכן נראה ג"כ מהמשנה ריש פ"י, דאיתא התם ר' יוסי אומר כל מלאכה שפוסקת בשביעית משמטת ושאינה פוסקת בשביעית אינה משמטת, ומוקים בירושלמי דר' יוסי כר"י דסוכר דבהקפה שני' נשמטת הראשונה כיון דרגילים לשלם אז, וגם במלאכה שפוסקת בשביעית הואיל ואינו עובד יותר רגיל כבר לשלם בעד המלאכה, משמע דלרבנן אינו משמט במלאכה הפוסקת בשביעית ומיירי ודאי אף כשלא עבר אצלו אלא בשכירות פעם אחת, וצ"ע.

ב. והנה בפיה"מ להרמב"ם פ"י בטעם הקפת חנות שאינה נשמטת, מפני שלא מכר לו ע"מ שיהיה חוב אבל מכר לו מעט מעט עד שנתקבץ לו הכל ויתן לו ממונו, עכ"ל, ופ"י הכס"מ (שמיטה ויובל ט, יא) שטעם הדבר דהוי כאילו הלווה עד אחר שביעית כיון שדרך להקיף זמן אחר זמן ואינו נפרע ממנו עד שידמנו לו מעות, וזהו גם הטעם בשכר שכיר המבואר שם במתני' דאין משמט, כיון שדרך לקבץ שכר שנה או שנתיים ביד השוכר אותו ואינו נוגשו להכי הוי כהלווה עד אחר שביעית שאין שביעית משמטתו, אולם באמת קשה ליישנא קמא במכות (ג, ב) דגם במלוה לעשר שנים שביעית משמטת מה יהיה הטעם באלו שאינם נשמטין, ומלבר זה קשה דהרמב"ם שם בהל' ט' פסק דבהתנה עמו שלא יתבענו שביעית משמטת, אף שפסק כלישנא בחרא דמלוה לעשר שנים אין שביעית משמטת משום דהשתא לא קרינן ביה לא יגוש, וכתב הכ"מ בשם הר"י קורקוס ז"ל בטעמו, דאע"ג שאינו יכול לנוגשו עכשיו מ"מ כיון שהחוב מוטל עליו וחייב לפרוע ככל עת לצאת ידי שמים, וגם אם יתפוס המלוה משל הלוה יכול ליקח אותו בחובו, קרי ביה לא יגוש, ולא דמי לקובע לו זמן לאחר שביעית שאין עליו שום חיוב בתוך הזמן, ולפי"ז גם בהקפת חנות הרי יכול גם לתובעו בכל עת ולתפוס ממנו, ואין זה דומה למלוה

את המשנה דהשוחט את הפרה אם היה החודש מעובר משמט, והקשה הראב"ד דהא בירושלמי מוקי לה כר"י דבהקפת חנות נשמטת הראשונה, אבל לרבנן אינו משמט, עיי"ש.

ובכ"מ תירץ, דלא מקריא הקפת חנות אלא כשלקח ממנו כמה פעמים בהקפה, אבל כאן מיירי שלא הקיף ממנו אלא פעם אחת על דעת לשלם לו קודם שיקח ממנו פעם אחרת, להכי לרבנן נמי אם היה החודש מעובר משמט, והא דמוקי לה בירושלמי כר"י היינו משום דמתניתין סתמא קתני אפילו חזר והקיף בו ביום ומשו"ה אמר דאי חזר והקיף בו ביום דמשמט היינו לר"י, עיי"ש בכ"מ. ויש לעיין ברברי הכ"מ, דאם כוונתו דכאן מיירי שהתנה להדיא לשלם עוד לפני שיקיף פעם שניה ובאופן זה לא הוי הקפת חנות, היה לו להרמב"ם לפרש שדין זה הוא רק כשהתנה להדיא שישלם לו קודם שיקח פעם שניה, ואז בודאי היה משמט אפילו אם יקיף לו אח"כ פעם שני' באותו היום דתנאו לא יתבטל ע"י ההקפה השניה, ולא היינו צריכים לאוקמי דברי הרמב"ט דמיירי באופן שלא הקיף לו יותר באותו יום דוקא, אלא דהרמב"ם מיירי בהתנה תנאי כזה ואוקימתת הירושלמי היא בהקיף לו סתמא.

ואם נימא דכוונתו דכל שלא הקיף יותר מפעם אחת אף בלא שום תנאי אינו נחשב להקפת חנות, ומשו"ה כיון דהרמב"ם לא הזכיר שהיתה כאן גם הקפה שניה ומיירי בלא היה כאן יותר מהקפה אחת להכי משמט, א"כ לפי"ז מהירושלמי משמע דאילו היתה כאן עוד הקפה היתה נחשבת הראשונה להקפת חנות, נמצא לפי"ז דהקפת שני' גורמת שהראשונה תחשב להקפת חנות, ובאמת משמע להיפך דהקפה אחת אף לר"י אינו משמט, אלא דלר"י בהקפה שניה כיון שרגילות לשלם אז בעד הראשונה נחשבת כבר לחוב ומשמט לר"י, אבל בלא הקיף יותר אף לר"י אינו משמט כיון דאין דרך כלל לשלם אז כמבואר בירושלמי דזהו

ר"ש בספרי נדחו מההיא דר' חוצפית במשנה שם, ומשו"ה פירש דגם בירשו חוב מאביהן בע"י לטעם דר"ג ובי"ד אביהן של יתומין, עיי"ש, ומדוייק היטב לפי"ז רש"י לשיטתו, דרש"י באמת פליג אהאי סברא דאין שביעית משמטת אלא חוב הבא ע"י הלואה, וכרמוכח מהא דתוספת כתובה דהוצרך לפרש משום מעשה בי"ד.

עכ"פ נמצא דלדעת תוס' טעם הקפת חנות הוא משום דלא בא ע"י הלואה, ורש"י והרמב"ם פליגי, וצ"ב כוונת דברי הרמב"ם בטעם של הקפת חנות.

ד. ונראה לפרש טעם הרמב"ם בהקפת חנות דלא ככס"מ, אלא דכיון דקרא דשמיטה מיירי בהלואה ששם התביעה היא תביעת ממון שנחתייב כבר, להכי פ"י דבהקפת חנות כיון שהדרך שמוכר לו כל הזמן בהקפה ואחרי שיתקבץ הרבה או יתן לו ממונו, א"כ כל זמן שתובעו אין התביעה תביעת חוב אלא תביעת מקח שיש ביניהם, דזה נראה פשוט דאם ימכור אחד חפץ לחבירו בסוף שביעית ביהש"מ וימשוך בסוף שביעית ולא הספיק לתת לו הכסף עד שחשיכה ועבר עליו שביעית, דזה לא נחשב כלל חוב כמו הלואה אלא גמר ענין המקח שהיה ביניהם ואף שכבר קנה את החפץ במשיכה, וכמו"כ בהקפת חנות בהקפה הראשונה אף ר"י מודה כיון שאין הדרך שישלם לו מעות עד שיתקבץ לו מהרבה זמן ועוד לא נעשה לחוב, אלא דבהקפה שניה כיון שרגילות גם לשלם אז בזה ר"י סובר דכבר נשמט, אבל לרבנן כיון שרגיל להקיף עוד עריין אין התביעה נחשבת לחוב אלא לסלוק דמי המקח ולסלוק ענין המשא ומתן שביניהם, ואין זה נקרא תביעת חוב כלל.

ומדוייק הדבר בדברי הרמב"ם שכ"י שלא מכר לו ע"מ שיהיה חוב, ואף דיכול כבר לתובעו, אלא דאין זה תביעת חוב אלא תביעה לסלוק ענין המקח עד שיוקף במלוה ואז נעשה לחוב. ול"צ תו לפי"ז למש"כ הכס"מ דהוי כמו הלואה לעשר שנים דלא

עד אחרי שביעית שאין עליו כלל חוב בתוך הזמן ואינו יכול אפילו לתפוס ממנו עכשיו.

וזה דוחק לומר דבהקפת חנות כיון דדרך הוא שיתקבץ החוב מהרבה זמן א"כ עי"ז הוי כל זמן שאינו תופס ממנו או שאינו מעמידו בדין כאילו הרחיב לו זמן החוב עד שיחבע ממנו, והוי כאילו לא הגיע זמן הפרעון, ורק בתפיסתו או בתביעתו ממנו אז יגיע זמן התשלומין, דזהו דוחק.

ג. והנה באמת יש מחלוקת בין הראשונים בטעם שאין שביעית משמטת הקפת חנות ושכר שכיר, דהתוס' ריש אע"פ (כתובות נה, א) ופ"ב דגיטין (יח, א) כתבו דכללא הוא שאין שביעית משמטת אלא חוב הבא ע"י הלואה דווקא, ולהכי נמי אין תוס' כתובה נשמטת מטעם שאינה מלוה, ודעת רש"י הוא דאינו נשמט משום דתנאי כתובה ככתובה וכתובה הוא מעשה בי"ד, והנה מדברי הרמב"ם בפיה"מ נראה שסובר כשיטת רש"י דאף חוב שלא בא ע"י הלואה משמט, כיון שפירש טעמים מיוחדים בהקפת חנות ושכר שכיר, ובאמת הקשה הבי"ב בחו"מ (סי' ס"ו) לשיטת התוס' דאין שביעית משמטת אלא הלואה למ"ל למיחשב במתני' הקפת חנות ושכר שכיר וקנסות כיון דלכולם הוי טעם אחד שהחוב לא בא ע"י הלואה, ולהכי פ"י כדברי הרמב"ם בפיה"מ, עיי"ש.

ועי' בר"ן פרק השולח (לו, א) שהביא בשם הרמב"ן דברי הספרי דמעט משמוט כל בעל משה ירו פרט ליורש, וממעטינן אפי' יורשים גדולים מקרא אף דלא שייך בגדולים אביהן של יתומין אנו, עיי"ש, וחז"י מהכא דאף דהחוב ודאי גדרו כמלוה כיון שבא ע"י הלואה, ועכ"פ לא גרע מזקפן עליו במלוה, דהחוב הלא הוא בעצם מלוה, אפי"ה נתמעט מדין שביעית, ומכאן ראה ברורה לסברת התוס' דאין שביעית משמטת אלא חוב הבא ע"י הלואה, ולא סגי בזה דגדר החוב מצ"ע הוא מלוה, אלא דבעי' נמי שיבוא ע"י הלואה, ומהכא נילף לכל מקום, אמנם עי' בב"י (סי' ס"ז) דלדעת רש"י דברי

מעליו, אלא תובעו גם לקיים את הבטחתו, ודמי לקנס דאינו נשמט משום שהחיוב הוא מחמת עצמו ולא רק בכדי להסיר את נגישותו, וה"נ יש בכלל החיוב גם חוב מחמת עצמו כדי לקיים דבריו.

ולפי"ז, כיון דכל הטעם בהקפת חנות הוא משום דאין מוכר לו ע"מ שיהיה חוב אלא שמספק ללוקח כל מה שצריך במשך זמן מרובה ונמצא שתמיד עומדים עדיין באמצע המקח עד שיקבעו את זה לחוב, כל זה שייך כמוכר ולוקח שכן הרגילות ביניהם, אבל בבעה"ב המחלק בין מכיריו ע"מ שהם יחזירו לו את הכסף בזה נעשה תיכף לחוב הואיל ואין עוד יותר כלל משא ומתן ביניהם, ולא דמי להקפה הראשונה אחר שכבר הקיף פעם שניה שאינו משמט לרבנן, ואף שכבר רגילים לשלם לו בעד הראשונה כמבואר בירושלמי אליבא דר"י שסובר דמשו"ה נשמטת הראשונה, משום דשם עומד להקיף לו גם אחרי זה אלא שרגילים גם לשלם לו כבר אז, ולהכי גם הקפה ראשונה עומדת עדיין להצטרף למה שיקנה אחר"כ ולא נקבע עדיין לחוב גמור עד שיוקפם במלוה, שהוא או העמדה בדין או קביעת זמן פרעון או לפי דברי המרדכי שיעשה חשבון ויכתוב סכום מעות, ועי"ז נגמר כל המקח או ואחרי זה אינו אלא חביעת חוב לכד, ולפני זה אינו נחשב אלא לחביעה להביא המקח ליד גמר, אמנם כקונה פעם אחת חפץ אצל בעה"ב שפיר דמי המקח נעשים תיכף לחוב, וכמו אילו ישום אחד לעצמו פירות פקדון של חבירו באופן המותר אין שייך שיקרא חביעת הכסף חביעת מקח, דהמקח ביניהם כבר נגמר לגמרי מכל וכל והחביעה אינה אלא לדמים שנשאר חייב לו ע"י סיבת המקח שהי' פעם ביניהם, ולהכי הרמב"ם מוקי מתניתין שפיר כרבנן ומיירי באמת שלא היה כאן כל הקפה שני' במשנה דהשוחט את הפרה, וגם בירושלמי דמוקי לה כר"י לא נזכר שהיתה כאן גם הקפה שניה, אלא דכיון דמיירי

הגיע זמן הפרעון, אלא אף דכבר צריך לשלם ויכול גם לתובעו, מ"מ כיון דאינה תביעת חוב אין שביעית משמטת תביעות אלו.

ובקנס דאונס ומפתה פי' הרמב"ם טעם אחר, משום דשם היא התביעה לשלם חוב ממון שיש לו עליו, ומ"מ ההבדל הוא דבכל החובות אין לו שום חיוב מצד עצמו לשלם את הכסף אלא כדי להסיר את התביעות מעליו, נמצא שהתשלומין הם רק מצד התביעה של חבירו, אבל בקנס הוא מחוייב מצד עצמו לשלם כדי לרצות ולכפר על מעשיו שעשה ולא מחמת תביעתו של חבירו, ואף דחבירו יכול למחול לו והו' משום דאז נחשב כאילו שילם לו הקנס ונפטרו מחיובו דחבירו החזיר לו הכסף, אבל כל זמן שלא מחל לו יש לו חיוב עצמי לשלם מבלי לרצות תביעותיו של חבירו, וזה מדוייק בלשון הרמב"ם, דכתב שקנסות אינם כשאר החובות אבל הם חיובים שהאיש ההוא נתחייב בהם להאיש ההוא לא יהיה פטור עד שיפרעם, עיי"ש בלשוננו, ואין שביעית משמטת חובות מסוג זה. [ועי' בכס"מ שם שכתב דאינו יורד לסוף דעת הרמב"ם בחילוק זה, והמתווה נראה כמו שביארנו].

ואולי אפשר עפי"ז לפרש גם במתנה ע"מ שלא תשמטני בשביעית דאין שביעית משמטתו, ופירש הרמב"ם (שמיטה ויובל ט, י) הטעם, דהוי כמו שחייב א"ע בדבר שלא חייבתו תורה, והקשה בס' גרש ירחים (גיטין לו, ב, אות ר"א) דמ"מ גם את חיוב זה תשמט שביעית דמ"ש חיוב שקיבל ע"ע מחוב שלוה מחבירו, עיי"ש, ובאמת דלשיטת דאין שביעית משמטת אלא חוב הבא ע"י הלוואה לק"מ, אבל לנתבאר דהרמב"ם לא ס"ל כן מדפירש טעם אחר בהקפת חנות ובאונס ומפתה צ"ע קושייתו, ולחומר הקושיא יש לומר, דהרמב"ם ס"ל דהיכא דחייב א"ע ממילא הוי החוב כעין אונס ומפתה, דכשתובעו אין התביעה רק לשלם לו החוב שנשתעבד לו ולסלק חובו

שבידו לתבוע אותם ושיהיה שייך שיחול עליהם גם הלאו דלא יגוש, או דנימא דעיקר דין שביעית הוא הלא יגוש שחל על המלוה, וזהו הסיבה שגם החוב והשעבוד נפקע ממנו כיון דיש עליו דין מחמת שביעית שלא יגוש את הלוה, ולהכי שפיר חובות כאלו שגם לולא דין שביעית לא היה אפשרות בידו לתובעם לא חל עליהם דין שביעית, והאיל וחסרה כאן הסיבה והדין הגורם להפקעת החוב בשביעית.

וד"ז נראה דתליא במחלוקת הרמב"ם והראב"ד פ"ט משו"י ה"ח, דהראב"ד מפרש דברי הירושלמי דמלוה ונעשה כפרנית שאינו משמט דלאו בכפירה תליא מילתא, אלא בשפטרותו ביי"ד בשבועתו וכבר נשבע קודם שביעית דאינו יכול לתובעו יותר מפני שיש כבר פסק ביי"ד לפטור אותו מן החוב, להכי עיי"ז אינו בכלל לא יגוש ואינו נשמט בשביעית, אבל הרמב"ם מפרש שם כפשוטו דאף שאין שום גרעון בהחוב עצמו אלא שאינו יכול לברר עכשיו תביעתו בפני ביי"ד מפני כפירתו של הלוה כבר אינו נשמט בשביעית, משום דהרמב"ם יסבור דעיקר הדין שנפקע בשביעית הוא מחמת שחל עליו הדין שלא יגושנו, וגם כאן הואיל ובין כך אינו יכול לתובעו מבלי דין שביעית מחמת כפירתו של זה, לא שייך יותר לחייבו בלא יגוש, ולהכי אין שביעית חלה על חוב זה ואם הודה לאחר שביעית חייב לשלם, ודעת הראב"ד הוא שצריכים שבעצם החוב לא יהיה דין תביעה ע"י פטור מביי"ד דוקא, כיון דס"ל דעיקר דין שביעית הוא בהפקעת החוב, ולא יגוש הוא תנאי, וחוב דקיים בעצמותו אף שאין יכול לבררו גם ישמט.

ו. ונראה דזה ג"כ הביאור בדברי הרשב"א בשבת קמ"ח בהלואת יו"ט דלא ניתנה ליתבע, ומקשה בגמ' שם מהא דהשוחט את הפרה אם היה החדש מעובר משמט, ואי לא ניתנה ליתבע מאי משמט, ופי' שם הרשב"א דהא דלא אמרי' דהכוונה משמט דצריך עכ"פ לומר משמט אני, משום דאין צריך גם לומר משמט אני ברובה

בבעה"ב שמכר שפיר חשיב לחוב כיון שכבר נסתיים המשא ומתן ביניהם.

אולם זהו דוקא לטעם הרמב"ם בהקפת חנות, אבל לטעם התוספות דאין שביעית משמט אלא חוב הבא ע"י הלואה דוקא, גם כאן לא בא החוב ע"י הלואה אלא ע"י מכירה, ומוכרחים לאוקמי למתניתין כר"י שחולק על כלל זה וסבור דכל חוב נשמט בשביעית, ומיושבין דברי הרמב"ם לפי טעמו, אלא שנשאר לנו לבאר מדוע פסק להלכה נגד הירושלמי דמוקי לה כר"י.

ה. והנה בשביעית יש מ"ע דשמוט כל בעל משה ידו, וגם לאו דלא יגוש, וכמבואר ברמב"ם ריש פ"ט משמיטה ויובל, ומשמע במכות דף ג' דלשני הלשונות הדין דשמוט תלוי אם יש גם הלאו דלא יגוש, והמחלוקת הוא רק בזה דהיכא דאחי אח"כ לידי לא יגוש אי מיקרי עיי"ז שהממון הוא בלא יגוש, אבל בממון שלעולם לא יבא לידי לא יגוש, כגון בשושבינות בב"ב קמ"ה לפי פי' ר"י בתוס' שם דשושבינות שמא לעולם לא אחי לידי לא יגוש, בזה לכו"ע אין שביעית משמטתו, וכן במלוה מעות את ההקן ואת הלוי להיות מפריש עליהם אין שביעית משמטת משום דלא קרינן ביה לא יגוש, ואף דלדעת הרא"ש פרק השולח (סי' כ') לאו דלא יגוש הוא בכל שנת השביעית שלא יגושנו אף דהחוב אינו נשמט אלא בסופה, נמצא דהלאו חלוק מדין שביעית, מ"מ גם לאחר שביעית ישנו הלאו דלא יגוש על החובות שנשמטו בסוף שביעית והלאו הזה הוא הקובע אם החוב ישמט בשביעית כדמשמע להדיא בגמ' מכות שהבאנו. [ובלא"ה הבי"י (ח"מ סי' ס"ז) דייק דהרמב"ם פליג על הרא"ש, עיי"ש].

ויש להסתפק בזה, אם עיקר דין שביעית הוא בזה שהחוב נפקע מקרא דשמוט כמו בהפקעת עבדים וקרקעות מן הלקוחות ביובל, והלאו הוא שלא יגוש את החובות שכבר נפקעו ממנו ע"י מצות שביעית מקרא דשמוט כל בעל משה ידו, וזהו רק תנאי שאין שביעית משמטת אלא אותם החובות

מפני שחסרים לו ההוכחות לתביעתו, ולהכי שפיר אפשר לומר דכיון דהלוח מחוייב מצד עצמו לשלם וגם המלוה יכול לתפוס ממנו, עיי' נקרא שהוא בכלל לא יגוש, משא"כ בהלואת יו"ט דהוי מתקנת חכמים שאינו יכול לתובעו א"כ הוי זה גרעון זכותו בעצם החוב שלא נשאר לו בו אלא זכות תפיסה מתקנת חכמים, וחוב כזה אינו בכלל לא יגוש אף שיכול לתפוס כיון דאין לו בו כלל זכות תביעה.

[ואפשר גם לפרש בתנאי דע"מ שלא יתבענו להתנה שאם יתבע חובו בבי"ד שיהיה המעות מתנה ומשו"ה אין לו כל אפשרות לתובעו יותר, ומ"מ שייך שפיר לחלק בסכרא זו כמו שחילקנו, כיון שאין כאן גרעון בעצם החוב אלא מחמת תנאו שמחל לו חובו אם יתבענו ממנו, אבל כל זמן שלא תבעו בבי"ד אין כל הבדל בין חובו לשאר חובות ואינו דומה להלואת יו"ט, אלא שמ"מ יש לעיין בעצם הדבר באם אינו יכול לתובעו ואם יתבע ממנו יפטר הלוה מהחוב אם זה נקרא דהוי בכלל לא יגוש ע"י תביעה לבי"ד, וצ"ע].

ורש"י בשכת לפי מה דמשמע מדברי הרשב"א שם סובר דשייך שביעית בהלואת יו"ט לענין שצריך לומר משמט אני, אלא דקושיית הגמ' היא משום דמשמעות משמט משמע לענין שלא יוכל לתובעו, וצ"ל ברעתו שיסבור כשיטת הראב"ד דחלות דין שביעית הוא בהפקעת החוב אלא דבעינן שיהיה שייך בו גם נגישה, ולענין זה מספיק גם מה שיכול לתפוס שיקרא שהחוב הוא בר תביעה, או דס"ל דע"י תפיסה הוי בכלל לא יגוש כמו אילו יכול לתובעו בפני בי"ד.

ז. והנה כהא דשביעית משמטת את השבועה בסוף פ' כל הנשבעין (שבועות מה, א) מפרש הראב"ד (שמיטה ויובל ט, ח) דשביעית משמטת את החוב שנתחייב עליו שבועה, והקשה על דברי הרמב"ם שסובר דממון שכפר בו אין שביעית משמטת אין יפרש הא דשביעית משמטת את השבועה, ובכ"מ הביא דברי הר"ן שם (לב, ב) מדפי

לפרוע לו, דכיון דאין יכול לתובעו אינו בכלל לא יגוש. ומבואר כנ"ל בדעת הרמב"ם, דעיקר הדין שביעית הוא מחמת שחל עליו חיובא דלא יגוש, והכא דלא ניתנה להתבע אינו מחוייב אף לומר משמט, ויכול לגבות את החוב לכתחילה.

אמנם קשה על דברי הרשב"א מהא דאיחא בירושלמי וגם הרמב"ם הביאו להלכה דבהתנה עמו שלא יתבענו שביעית משמטת, ופי' הר"י קורקוס משום דכיון שהוא חייב לפרוע בכל עת לצאת ידי שמים, וגם המלוה יכול לתפוס משל הלוה בחובו קרינן ביה לא יגוש, ולפי"ז גם בהלואת יו"ט אף אי לא ניתנה ליתבע, מ"מ יכול לתפוס ממנו כמו שהרשב"א הביא ואיה מהגמ' שם, ואמאי לא ישמט כאן לענין שיצטרך לומר משמט אני.

ונראה דבאמת יש לעיין איך יועיל תנאי כזה שלא יתבענו, כיון דהחוב נשאר עליו כמו בכל הלוואה וגם יכול לתפוס ממנו אלא שהבטיח לו שלא יתבענו ואמאי לא יוכל לחזור בו מהבטחתו, דכל הענין שיכול לתבעו ממונו המגיע לו אין זו זכות להתובע בהממון שיהיה אפשר לפרש שבהתנה שלא יתבענו מסר את הזכות ללוה בהממון לענין זה, דכל ענין תביעה הוא דין גבי' שיש בכח בי"ד לרדן בין התובע להנתבע ולהחזיר ממון להמגיע לו, ואם נימא שהתנה שבאם יתבע ממנו מבטל הלוואתו וישראל המעות בידו בתורת פקדון שלא הלוה לו באופן זה, מ"מ הא יש לו רשות לתבוע אלא שבתביעתו תבטל הלוואתו, ופשטות הדברים משמע שאינו יכול אלא לתפוס, וגם אין זה מגרע זכותו בחובו שאינו יכול לתובעו אלא שתבטל מחמת תנאו. ונראה דאפשר לומר שאין זה קנין להלוה בהכסף, אלא שאינו יכול לתבוע משום דהוי כאילו הודה על ראיותיו שהן בטלין או שהבי"ד פטוליין לתבוע עבורו ולזכותו, וכמו שאדם יכול לבטל עדיו שמעידין לטובתו, ונמצא לפי"ז דהא דאינו יכול לתובעו אין זה גרעון בעצם החוב שאין לו זכות תביעה בו, אלא

תביעת שבועה נכללת בקרא דלא יגוש, והרמב"ם הביא ראייה מדברי התוספתא שאין שביעית משמטת שבועה לבריה אלא דוקא באופן שהשבועה נכללת בתביעת ממון, וע"כ הטעם משום דאז שייך עליה הדין דלא יגוש דמיירי בתביעת ממון, ולולא קרא דוזה דבר השמיטה היינו אומרים דתביעת שבועה אינה בכלל שביעית כלל אף שגם תביעת שבועה יכול להיות שהיא ג"כ נקראת נגישה, משום דנימא דהקרא דשביעית מיירי דוקא בתביעת חוב ממון, ואחרי שנתרבתה גם שבועה אמרינן דגם שבועה היא בכלל לא יגוש, אולם דוקא היכא שהיא נכללת בתוך תביעת ממון, ולהכי היכא שאין כאן אלא חיוב שבועה ע"י עד אחד שאינו אלא תביעת שבועה בעלמא אינה נשמטת בשביעית, וכמו דאיתא בתוספתא שאין נשמטת השבועה אלא כממון כזה שהשביעית משמטתו, ואין כוונת הר"ן שפטור מהשבועה מטעם שנשאר כופר בכל, אלא דכיון שההודאה היא המחייבת גם בשבועה ועליה קאי בעל יגוש אז נשמטה מריבוי דקרא גם השבועה הכלולה בתביעת ההודאה, וזהו הפי' ברברי הרמב"ם לא יגוש מכל מקום לא לשלם ולא להשבע.

הוא דהזכיר הר"ן דהוי כאילו כפר בכל, כוונתו דהיינו יכולים לפרש בשבועה שע"י שנשמט ממנה הוי כאילו נשבע עליה וכמו בהשמטת ממון שפטור כבר לעולם כאילו שילם חובו, ואילו היינו אומרים שגם שבועת עד אחד נשמטת בשביעית היינו צריכים באמת לומר כן, כיון דלא שייך ששביעית משמטת את דין ההגדה של העד, להכי מפרש הר"ן דהואיל ושבועה לבריה אינה נשמטת, ומה שנשמט כאן הוא ממון ההודאה עם כל מה שהודאה זו מחייבת אותו, להכי נחשב כאילו היה כופר בכל ולא נתחייב מעולם בשבועה זו, כיון שדין ההשמטה אינו בדבור השבועה אלא בסיבה המחייבת את השבועה, ולהכי אם אחרי שביעית יביא התובע עד אחד על

הרי"ף) דמפרש דמיירי בהודה במקצת ונתחייב שבועה ושביעית משמטת מה שהודה ונמצא שאינו אלא כופר בכל, וכיון שהממון נשמט אף הדיבור של שבועה שבא מכחו נשמט, עיי"ש. וקשה על זה דבגמ' ילפינן לה מקרא מיוחד ששביעית משמטת אפילו דיבור, ואם נימא דהטעם הוא משום דהוי כופר הכל על ידי השמטת ההודאה אין זה כלל מחמת ששביעית משמטת גם שבועה ולמה לן קרא לזה, וגם קשה דאם כבר נתחייב בשבועה ע"י הודאתו יצטרך לישבע גם אחר ששביעית השמיטה ההודאה, דלא יהא אלא כמו ששילם אחרי הודאתו דלא נפטור משבועה, דהילך לא הוי אלא כששילם תיכף בעת ההודאה, ולא כששילם אח"כ, וכבר הקשה זה בס' מנחת חנוך (מ' תע"ז, אות י"ג).

והנה איתא בתוספתא והרמב"ם הביאה בהל' י"ז, דבר שהשביעית משמטתו משמטת שבועתו ודבר שאין השביעית משמטתו אינה משמטת שבועתו, ולהכי שבועת השומרים והשותפין הרי זה ישבע לאחר השמיטה, ולפי דברי הר"ן איירי גם כאן אף היכא דהשבועה נגרמה ע"י הודאה וההודאה נשמטה בשביעית כגון שוקף הודאתו במלוה ובכל זאת יש כאן שבועה ולא מיקרי כופר בכל, אולם בכלל יש להבין בזה דאם יש קרא ששביעית משמטת אפילו דבור באיזו סברא יש לחלק בין השבועות על איזה תביעה הם באים, דבתביעה עצמה שייך לחלק כיון דאינה הלוואה, משא"כ בשבועה שכולם אינם אלא דבור בעלמא.

ונראה, דהנה בגמ' ילפינן לדין זה מקרא דזה דבר השמיטה, והרמב"ם בהל' ו' פי' דשביעית משמטת את השבועה שנאמר לא יגוש מכל מקום לא לשלם ולא להשבע, וצריך ביאור דלמה לא הביא הדרשא דוזה דבר השמיטה, וגם מהיכא לקח לדרשא זו דמלא יגוש משמע גם לשבועה. ולפי מה שביארנו דכל עיקר דין שביעית משמטת הוא משום דחל על המלוה דין דלא יגוש אליבא דהרמב"ם, להכי מוכרחין לפרש דגם

החוב אם הוא מהקפת חנות או מהלואה, דגם חוב הבא מהקפת חנות יכול לנוגשו, וכל חוב שיש רק אפשרות לתובעו שייך שיקרא עליו הקרא דשמוט כל בעל משה ידו שהחובות יופקעו ע"י דין שביעית, דמה לנו בהבדל שיש בין צורת התביעה של הלואה להתביעה של הקפת חנות, דזהו כלל שהחובות הנתבעים בשביעית שביעית משמטתם, ולהכי אם מצאנו במתני' חילוק בזה דהקפת חנות ושכר שכיר אין נשמטים, מוכרחים לכאור דין זה רק בהכלל דאין שביעית משמטת אלא חוב שבא ע"י הלואה דוקא, דכלל זה הוא אף היכא שאין הבדל כלל בעצם מהות החוב, וכגון במחייב א"ע בשטר אף דהחוב הוא ממש כאילו בא ע"י הלואה, [ובפרט אם כל חלות החיוב הוא ע"י דין הודאה שמודה שהיה חייב לו, דהוי כנאמנות על החיוב שהיה קודם], דאף בזה כיון דלא בא ע"י הלואה אינו נשמט, וזהו הטעם בהקפת חנות ושכר שכיר, דמוקמי' לקרא ד"משה ידו" דלא רק שהחוב הוא הלואה, אלא גם בא החיוב ע"י הלואה. ואפשר דכ"ז נפק"ל מהספרי המובא ברמב"ן דממעטי' יורשין משביעית, ואף דהתם התביעה היא הלואה ממש, דמ"מ כיון דלירוש לא בא החיוב ע"י שהלוה אלא בקנין ירושה אינו משמט, וכמו שביארנו לעיל (אות ג').

אבל אינ"מ דדין שביעית הוא דחל על המלוה איסור דלא יגוש, בזה שפיר יש לחלק כמ"ש"כ הרמב"ם בין היכא שהתביעה היא לסילוק הלואה לבין היכא שתובעו לגמור את ענין המשא ומתן שביניהם, דאף שתובעו חוב, מ"מ נגישתו היא לגמור את המקח וממכרו, וכתבאר, ודברי הספרי שהביא הרמב"ן, הלא כבר כ' הבי' דלדעת רש"י נדחה הספרי מגמ' דדין וכמובא לעיל (אות ג').

ט. והנה דין המשנה בהקפת חנות ושכר שכיר נלמד בספרי (דברים ט"ו) מקרא, דמשה ידו ממעט גזלה ופקדון מנין לרבות שכר שכיר והקפת החנות ת"ל אשר ישה

תביעתו יצטרך לישבע כיון דמעולם לא חל דין שביעית על עצם השבועה שיחשב כאילו פטור ממנה.

ועל פירוש הראב"ד באמת קשה, דהוא מפרש דשביעית משמטת את החוב שמחוייב עליו שבועה, וקשה דכיון שסובר דמלוה ונעשית כפרנית ג"כ נשמטת ואינו משמט אלא היכא דנפטר בכי"ד מחובו, למה צריכים לקרא דשביעית משמטת גם דבור, כיון דגם באין מחוייב שבועה על החוב ג"כ נשמט וממילא אין יותר על מה לישבע כיון דנפטר מהתביעה, וצ"ע.

אח"כ ראיתי בחידושי רבנו חיים הלוי שמפרש דגם הראב"ד סובר דכפידה אינה נשמטת ואינו חולק על הרמב"ם אלא היכא שמחוייב שבועה על כפירתו שאז נשמט גם החוב, ויתורן לפי"ו קושיא זו.

ח. ובחקירה זו אי לאו דלא יגוש הוי עיקר הדין בשביעית או שאינו אלא תנאי שאינו נשמט אלא היכא דשייך גם לא יגוש, נראה לפרש שתי הלשונות במלוה לעשר שנים, דאי נימא דדין שביעית הוא בהפקעת החוב אלא דבעינן שהחוב יהיה בו אפשרות גם לתובעו, אז שפיר גם עי"ז שלבסוף אתי לידי לא יגוש והחוב בר תביעה הוי בכלל החובות שחל עליהם דין שביעית, אבל אי נימא שהגורם להפקעת החוב הוא מה שחל על המלוה דין שלא יגשנו, בעינן שבשביעית עצמה בעת שהחוב צריך להיות נשמט יחול על המלוה לאו זה, וכיון דעכשיו בין כך אינו יכול לתובעו עד שגייע זמן הפרעון אינו נשמט ואינו מועיל מה שאחרי שביעית יוכל לתבוע החוב, ולפי"ו הרמב"ם שפסק במלוה לעשר שנים דאין שביעית משמטת (שמיטה ויובל ט, ט), שפיר הוזכר בכל מקום דלא יגוש הוא הקובע אם נשמטת התביעה בשביעית.

ובזה ג"כ נראה לפרש המחלוקת בהטעם שאין שביעית משמטת הקפת חנות ושכר שכיר, דאינ"מ דדין שביעית היא בהפקעת החובות, בזה אין נראה טעם לחלק בעצם

ומתן שביניהם ולקבוע מה שמגיע לו לחוב, אבל בבעה"ב המחלק בין מכירו שלעולם אינו עומד שיקנה אצלו יותר ולא התכוון מעולם למקח וממכר אלא לתת ולקחת שוויו, להכי נקבע הכסף לחוב ולא בעינן בזה שיוקף עליו במלוה, וכמש"נ לעיל.

ומהספרי יש באמת סתירה לפי" הכ"מ בדעת הרמב"ם בטעם הקפת חנות דהוא משום דהוי כמלוה עד אחרי שביעית, שהרי כאן ממעטין לדין זה מקרא מיוחד הואיל ואינן ככלל משה ירו דמשמע הלואה.

י. ונראה עפ"י, דאם נימא דדין שביעית חל על עצם החוב שיהיה נפקע וזהו רק תנאי שיהיה להמלוה אפשרות לתבוע אותו, א"כ גם בהקפת חנות כיון שיכול לתבוע ממנו ממוך בכל עת ג"כ מקויים ע"י התנאי דלא יגוש אף שע"ז יגמרו ביניהם ג"כ את ענין המשא ומתן, דלמה נחלק בין חוב אם הוא בא ע"י הקפת חנות או התחייבות לחוב שבא ע"י הלואה, ולהכי כיון דבכל זאת התורה מיעטה הקפת חנות מקרא דמשה ירו דמיירי בהלואה, צריכים לפרש בטעם הדבר משום דשביעית אינה משמטת אלא חוב הבא ע"י הלואה לבר, וע"י זקיפה במלוה נתרכה מקרא דנחשב כאילו החוב בא ע"י הלואה, וכמו שביארנו כ"ז לעיל (אות ח'), ולהכי כיון דהשוחרת את הפרה אף דנקבע לחוב גמור גם בהקפה הראשונה מ"מ כיון דלא נתחייב ע"י הלואה צריכים לאוקמי הא דמשמט דוקא לר"י דחולק על כלל זה.

אבל לדברי הרמב"ם דעיקר דין שביעית הוא שמחייב את המלוה שלא יגושנו ואז ע"י נשמת החוב ובעינן להכי בשביעית עצמה יוכל לנוגשו כדי לחייבו בלא יגוש, להכי כיון דלא יגוש דקרא מיירי בהלואה כדמשמע מדברי הספרי דלשון משה ירו משמע הלואה ועל זה קאי בלא יגוש, שפיר אפשר לפרש דדין שביעית הוא כתביעה הדומה לתביעת מלוה כיון שנתרכה גם הקפת חנות ושכר שכיר אחרי הזקיפה במלוה, שאין צריך לדחוק דנחשב כאילו גורם החוב היה ע"י הלואה, אלא דהתביעה

ברעהו, אם סופנו לרבות את כולם מה ת"ל משה ירו מה משה ירו בזקיפה אף כולם בזקיפה, ע"כ לשון הספרי, והנה לדעת התוס' ריש אע"פ ר"י חולק על דרשא זו הואיל וסובר דגם הקפת חנות נשמטת אף בלא זקיפה במלוה, ומה שהקפה האחרונה אינה נשמטת הוא כמו שבארנו דזהו תשלום הקנין ונתמעט ממש ירו כמו גולה ופקדון, ורק אחרי הקפה השניה שרגילין כבר לשלם בעד הראשונה או היא נעשית לחוב ונשמטת אף שהיא בכל זאת הקפת חנות, ולדעת התוס' דהטעם בהקפת חנות שאינה נשמטת הוא דבעינן שהחוב יבוא ע"י הלואה דוקא, נהיה מוכרחים לפרש דע"י זקיפה במלוה נחשב כאילו בא ע"י הלואה, משא"כ בהתחייבות לשלם כמו בתוס' כתובה שלא היתה זקיפה במלוה אלא התחייבות לבר שיהיה חייב לה לא נתרכה מאשר ישה ברעהו.

אולם להרמב"ם אפשר דנראה לו דוחק לפרש דיהיה זה נחשב כאילו היתה כאן הלואה, וכיון דנתרכה מאשר ישה ברעהו דע"י זקיפה גם הקפת חנות נשמטת ע"י נתרכה כל חוב אף שלא בא ע"י הלואה, להכי פ"י דטעם הקפת חנות שאינו משמט משום דאין כאן תביעת ממוך לבר אלא תביעת סילוק ענין המקח וממכר שהיה ביניהם, וזה נתמעט ממש ירו שאין שביעית משמטת אלא תביעת חוב בלבד, ורק אחרי זקיפה במלוה שהיא או בהעמדה בדין או ע"י קביעת זמן הפרעון ולדעת המרדכי גם ע"י שיכתוב סכום מעות בפנקס שצריך לשלם, אז אין כבר לתביעה זו שום שייכות להמשא ומתן שהיה ביניהם ואינו אלא תובע את החוב שכבר נקבע על ידם, ובוה משמט שפיר כמו הלואה, ולפי סברא זו שפיר י"ל דדוקא בהקפת חנות ושכר שכיר שכן הדרך לקבץ שכר שנה או שנתיים, וגם במלאכה שפוסקת בשביעית כשיתן לו עכשיו מלאכה אחרת ימתין לו עד שיתקבץ אצלו שכר עבודה מזמן ארוך, להכי אין התביעה עכשיו אלא לגמירת ענין המשא

אמר משמט אני לא נפקע החוב מן הלוח רך כדופין אותו לקיים המצוה ולומר משמט אני, אבל קשה דא"כ ה' לו להב"י לפסוק להלכה דאם המלוה לא ישמט את החוב יהיה על הלוח חיוב לשלם, ועיין בס' שעהמ"ש (סי' ס"ז סק"א) שרצה לפרש כן בדברי הב"י והקשה על זה דמדברי הב"י משמע דלא ס"ל כהיראים, וגם הביא שם דברי המרדכי פ' השולח דהחוב נשמט ממילא בשביעית, עיי"ש.

ועוד קשה על זה מהא דגיטין לו, א, דאיתא שם דיתומים אין צריכין פרוזבול משום דר"ג ובי"ד אביהן של יתומים, ופירש"י דמיירי שירשו חוב מאביהן, או לפירוש שאר מפרשים דהם עצמם הלוח, והקשה בתומים (סי' ס"ז סקכ"ה) דלמה צריך לטעם דר"ג ובי"ד אביהן של יתומים הא תיפוק ל' דלאו בני מעבד מצוה נינהו, וקטן אוכל נבילות אין בי"ד מצווין להפרישו, ומה גם כשביעית בזמנה"ז דהוי רק איסור דרבנן, וכאן מיירי ביתומים קטנים כמבואר בחו"מ סי' ס"ז סעיף כ"ח, ועיי"ש שתי"ץ דכל עיקר הטעם בעינן בכרי שלא ישמט אף אם שוב הגדילו אח"כ דהוי כאילו עשו פרוזבול, עיי"ש. אבל באמת נראה לפרש בדברי הגמ' דשביעית אינה רק מצוה או איסור על המלוה אלא דהחוב נפקע ממילא כשעובר עליו שביעית, ומשו"ה אף דהמלוה הוא קטן שאינו מחוייב במצוה מ"מ כיון שהוא ישראל והו דין דממילא דנשמטו חובותיו, וכמו אילו היה לו עבד עברי דודאי יצא ממילא כיוכל או בשש אף דאינו מחוייב במצות יוכל, משום שזה נכנס בגדרי קנינים המיוחדים לישראל ואף קטן ישראל בכלל זה, דאף קטן הוא בחורת גיטין וקידושין אף שאין עליו כל האיסורים בענינים אלו, ואף כאן זהו דין על כל מי שהוא ישראל שחובו נפקע בשביעית, ואף אם ישתטה המלוה ויהיה פטור מן המצות או סומא למאן דס"ל דפטור מן המצות מ"מ דין הפקעת חוב בשביעית שייך גם אצלם, ומשו"ה שפיר צריכי להטעם דר"ג ובי"ד

היא עכשיו תביעת חוב לכד כמו בתביעת מלוה, ולהכי בהשוחט את הפרה כיון דהתביעה היא תיכף תביעת חוב שפיר משמט אף לרבנן דר"י דפליגי בהקפת חנות, ולפי מה שבארנו לעיל (אות ח') דדבר זה תלוי במחלוקת אי המלוה לעשר שנים שביעית משמטתו, אפשר דהירושלמי אזיל כלישנא קמא במכות דשביעית משמטתו ולהכי מוקי אליביה מתניתין כר"י דוקא, אבל כיון דהלכה דאין שביעית משמטתו שפיר אפשר לאוקמי אפילו כרבנן, וניחא שפיר מה דהרמב"ם פסק להך מתני' אף דפסק דלא כר"י, כיון דהרמב"ם לשיטתו במלוה ל' שנים דאין שביעית משמטת.

יא. והנה במכות דף ג' בהמחלוקת אם המלוה לעשר שנים שביעית משמטתו או לא, יש מחלוקת בין הראשונים אם הלכה כלישנא בתרא דאין שביעית משמטתו, והרא"ש פסק שם דאין שביעית משמטתו, ואחד מהטעמים הוא כיון דשביעית בזה"ז דרבנן משו"ה בספק דרבנן אזלינן לקולא דאין נוהג שביעית בזה, והב"י בחו"מ סי' ס"ז כתב על דברי הרא"ש דאף דהוי ספיקא דממונא דהוא ספק אם חייב לו הלוח הממון, ובכל ספק ממון אזלינן לקולא לנתבע והו"ל למימר דשביעית ישמט מספק, וכתב בזה וז"ל, ונ"ל דטעמי' משום דשמיטה איסורא ומקילין דלא תנהוג כיון דרבנן היא בזה"ז, ונהי דנ"מ לענין ממונא והויא חומרא לתובע, מ"מ כיון דבעיקרא דדינא לא אתי למיבעי אי מפקינן ממונא מהאי גברא אלא לענין איסורא אי נהג השביעית או לא לקולא נקטינן כנ"ל, עכ"ל.

ולכאור' ה' אפשר לומר בטעם הב"י דשביעית אינו רק איסורא, דס"ל דהחוב לא נשמט ממילא בשביעית רק דיש מצוה על המלוה להשמיט אותו וגם לאו דלא יגוש, משו"ה בספק הוי רק ספק אם מחוייב לקיים המצוה או אם חל עליו איסור לא יגוש, ובוה בספק שביעית דרבנן אזלינן לקולא כמו כל ספק איסור דרבנן, וכמו שבאמת סובר כן היראים (סי' קס"ד) דכל זמן שהמלוה לא

דלא מחמת שאי אפשר לחייבם רק דבעצם הלאו יש ספק אם חל בחוב זה, צריכים אנו לדון בזה כספק איסור דהוי לקולא בדרכנן.

יב. ולפי מה שבארנו בדין שביעית אפשר לפרש דברי הגמ' בגיטין (לו, ב) דהמחזיר חוב לחברו בשביעית צריך שיאמר משמט אני ואם אמר לו אעפ"כ יקבל ממנו, וילפינן דין זה מקרא וזה דבר השמיטה, ושם אמר רבא ותלי לי' עד דאמר לי' הכי, ופירש"י דיכול לכופו עי"ש, וקשה דהא הוי תליוהו ויהיב דלא הוי מתנה, ועיין בס' גרש ירחים שהעיר כזה.

אבל באמת נראה, דזה ברור דהמשנה לא מיידי דמחזיר חוב בשביעית משום דלא ידע ששביעית משמטת או דלא ידע שהיום שביעית, ואשמעינן שצריך לומר לו משמט אני ולהודיעו שנפטר מחובו, דע"ז לא צריך קרא דמהיכי תיתי שיהי' מותר לו לרמות אותו כיון דכבר נפטר מהחוב, ול"ל קרא לזה, אלא מיידי כאן שהלוה יודע שנפטר מחובו אבל מ"מ רוצה להחזיר לו החוב דאינו רוצה להיות פטור מחובו ע"י דין שביעית, ולפי הסברא שהבאנו שכל דין שמיטת כספים הוא עי"ז שחל על המלוה דין דלא יגוש שנאסר לתובעו ומשו"ה פטור, שייך לומר דהיכא דהוא רוצה בעצמו לשלם אף שהמלוה אינו תובעו כלל אין כאן דין שביעית ולא נפטר מהחוב, דכיון דבכה"ג תביעת החוב אינה בנגישה אלא דרוצה מצ"ע לשלם, א"כ לא מיקרי כאן דיש בחוב לא יגוש ושעי"ז יפקע החוב, ואף שהמלוה אסור לו לתובעו אבל החוב לא נפקע ממנו, ולזה צריך קרא מיוחד וזה דבר השמיטה דאף דבמקרה כזה לא נפטר ממילא מ"מ מחויב הוא לומר לו משמט אני.

נמצא לפי"ז שישנם ב' דינים, דאם הלוה אינו רוצה לשלם הוא נפטר ממילא ונפקע גם חובו ע"י דין שביעית, אבל אם הוא רוצה מ"מ לשלם את החוב אז לא נכלל זה בדין שביעית שיפטר ממילא, אלא שבשביעית יש עוד דין שהמלוה מחויב להשמיט ולפטור אותו מחובו, שאסור לו ליקח ממנו הכסף

אביהן של יתומים דהוי כאילו מסרו שטרותיהם לבי"ד, זה נראה בדברי הגמ' שם, ומעתה קשה להבין דברי הבי"ד דשביעית הוי איסורא ואזלינן לקולא לתובע בשביעית דרכנן, כיון דלכאור' הוי ספיקא דממונא, וכמו בספק בכור דאף דיסוד חיוב נתינת הבכור הוי מצוה מ"מ כל גדרי ספק ממון עליו ואזלי' לקולא בספיקו, ומאי שנא שביעית דנחשב לספק איסור.

[ובאמת הקושיא מהך דגיטין תיקשי עכ"פ לדעת היראים אך לא נראה דכוונת התומים להקשות בדוקא על היראים, וגם נראה דמשום קושיא זו בהכרח לפרש אף לדעת היראים שאי"ז רק כגדר מצוה גרידא, אלא דגם לדידיה החיוב לומר משמט הוא חיוב לחבירו, וחבירו יש לו תביעה ע"ז כתביעת ממון, וה"ז שיעבור חובו על היתומים לומר משמט, ושמה כה"ג כייפינן להו לומר משמט כיון דאינו בתורת מצוה רק מדין חיוב ממון ושיעבוד ללוה, וצ"ע בזה].

אמנם למש"נ בדעת הרמב"ם דעיקר שמיטת החוב היא משום דמצווה לא ליגוש, וע"י דאינו נוגשו משום הלאו דלא יגוש ע"ז נשמט החוב, נראה דאפשר להעמיס כן בדברי הבי"ד שכתב דשביעית איסורא ולא ממונא, דכיון דשביעית לא מפקיעה ישר את החוב רק דשביעית מחייבת את המלוה בדין דלא יגוש ושוב אם חל עליו דין שלא לנוגשו אז נפקע החוב, נמצא דבכל ספק אם חל על החוב הוה דין שביעית אנו מסופקים אם יש איסור דלא יגוש על החוב, ומשו"ה נחשב לספק איסורא, ולא הוי כמו ספק בכור דשם זיכתה התורה בהכחור את הכהן לא מחמת שום דינים שישנם על הבעלים ומשו"ה הוי ספק ממון, אבל בכל חוב לענין שביעית צריך לחול מקודם דין דלא יגוש, ואף דלא בעינן שיחול עליו בפועל הלאו כמו גבי יתומים קטנים דפטורים ממצוות ואפי"ה משמטת חוב שלהם, מ"מ התם בהחוב מצד עצמו שייך שפיר הלאו רק דאי אפשר לחייבם מחמת שהם קטנים ואינם בני חיובא, אבל היכא

מחויב לפטור אותו עוד פעם, ושפיר נשאר עליו החוב, אלא דמ"מ אסור לו לתבוע ואף לקבל מה שהוא נותן לו בעצמו בתורת חוב אלא בתורת מתנה, כמפורש בגיטין שם שצריך שיאמר שלי הם ובמתנה אני נותנם לך, אבל מ"מ לא צריך גם לפטור אותו מהחוב, והוא כמו שכארנו דהחוב מצד עצמו נשאר עליו, כיון שאי"צ לפטרו מהחוב רק פ"א ומאחר שלא רצה במחילתו נשאר עליו החוב, ומשו"ה יכול לכופו לתת לו המעות בתורת מתנה, ודו"ק בכל זה.

והנה באמת צריכים להבין דברי הר"ש שהבאנו דאינו מחויב לומר משמט אני רק פעם אחת, כיון דהדין הוא גם עכשיו שכששוא מקבל הכסף צריך שיאמר במתנה אני נותנם לך כמבואר בגיטין שם, והרי זה כאילו אמר לו גם עכשיו משמט אני, כיון שצריך שיאמר לו בהדיא שאינו מקבל ממנו בתורת חוב והוא משמט לו החוב רק שמקבל ממנו מתנה, אבל לפי מה שבארנו אתי שפיר, דבפעם הראשון יש עליו חיוב להשמיט לו ולמחול לו החוב שיפטור מחובו, ואם אמר לו אעפ"כ שוב אינו צריך לפטור אותו מחובו, רק שאסור לו לקבל את הכסף בתורת חוב כדבארנו, ויש מזה הוכחה לפירוש הנ"ל.

ויעיין בחידושי חת"ס על גיטין דמפרש כמש"כ לעיל בדברי רש"י דיכול לכופו כשרוצה לחזור דוקא ממה שכבר אמר אעפ"כ, ועיין שם דמביא דהערוך מפרש דמיירי קודם שאמר אעפ"כ דג"כ יכול לכופו, אבל הוא מפרש תלי ליה לא ע"י כפיה, עיי"ש. אבל באמת אין הכרח לפרש בדברי רש"י ז"ל דרוצה לחזור ממה שאמר כבר אעפ"כ, דיעו"ש היטב בלשונו דאפשר גם לפרש דרוצה לחזור ממה דרוצה בתחלה להשיב, והוא יכול לכופו אחרי שאמר לו משמט אני שיאמר אעפ"כ, דלפי מה שבארנו לעיל מיירי שרצה להשיב מתחלה לא ע"י טעות שחשב ששמיטה זו אינה משמטת חובו, רק דגם מתחלה רצה להשיב

בתורת חוב אף שלא נפטר ממילא ע"י דין שביעית, ומצוה עליו להשמיטו ולמחול לו. ולפי"ז כיון דהא דנפטר באומר משמט אני הוא ע"י מה שהוא מחול לו, א"כ באומר אעפ"כ ואינו רוצה להיות פטור באמת לא נפטר, דזה הוה כמו מתנה בע"כ כיון דהוא אינו רוצה לזכות בהחוב אף שהוא מחול לו, אלא דמ"מ אף שנשאר על הלוח החיוב אבל המלוה אסור לו לקבל מה שהוא נותן לו בתורת חוב, ולפי"ז שפיר יכול לכופו לתת לו המעות בתורת מתנה ולא הוה תלוה ויהיב, כיון דע"י מה שיתן לו המתנה יפטר מהחוב שיש עליו, דאף שבין כך אינו יכול לתבועו אבל מ"מ החוב נשאר עליו כיון שלא רצה במה שמחול לו, וע"י שיתן לו הכסף בתורת מתנה ימחול לו ויפטור מהחוב, ומשו"ה לא נקרא תלוה ויהיב אלא תלוהו וזבין, ואפשר דכאן גם לכתחילה מותר לו לכופו, דמשמע מדברי הגמ' דבתליוה וזבין אסור לכתחילה משום דעיי"ז הוא נפסד החפץ, ואף שמקבל תמורתו מ"מ הוא אינו רוצה למוכרו ואין עליו שום חיוב לתת לו, אבל היבא דיש עליו חיוב לתת לו אותו הדבר יהיה מאיזה דין שיהיה, אז אף אם כופוהו לתת לו במתנה אינו מפסידו שום דבר ויכול לכופו, ומשו"ה גם כאן אף דאין לו אפשרות לתבועו אבל אם הוא מחויב לו שפיר יכול לכופו אף לתת לו בתורת מתנה כיון דעיי"ז נפטר מהחיוב.

ועיין ברש"י (ד"ה ותלי ליה) דפירש דתלי ל"י באם רוצה לחזור בו ממה שאמר אעפ"כ, עיי"ש, ולפי דברינו באמת רק באופן כזה נשאר עליו החיוב, אבל בלא אמר אעפ"כ אע"ג דרוצה מקודם לשלם את החוב אבל כיון שאמר לו משמט אני שוב מחל לו ונפטר עיי"ז מהחוב, משו"ה אין יכול לכופו רק אם אמר אעפ"כ ולא רצה לזכות בהחוב. ועיין בר"ש פ"י משביעית (משנה ח') דפ"י דדין לומר משמט אני הוא רק פעם אחת כמו ברוצח שלא יאמר וישנה, עיי"ש, נמצא דכיון דפטור ואמר לו משמט אני פעם אחת אף שהלוח סירב לזכות אבל אינו

שביעית שמשמט חובו הוא גם נפטר ונפקע ממנו לגמרי החוב, אבל היכא שהוא בא ורוצה לשלם אז אינו נכלל בדין זה של שביעית, רק שיש על המלוה עוד דין דיבור של שמיטה מוזה דבר המשיטה, שצריך שיאמר לו שאינו רוצה לקבל הכסף בתורת חוב, ואינו רק דיבור של שמיטה, כיון דבעצם לא נפטר עי"ז מהחוב רק שיש עליו דין שלא יקבל ממון זה בחובו, ולפי"ז שייך שפיר כפי' אף קודם שאמר לו אעפ"כ, כיון שעודנו מחוייב, וכפי הסברא שפירשנו לעיל בזה, אולם יקשה לפי זה דברי הר"ש בענין שלא יאמר וישנה כמו שהערנו לעיל.

אף שידע שמצד הדין נמשט כבר חובו ואעפ"כ הוא רוצה להחזיר לו החוב, ועכשיו הוא רוצה לחזור בו ממה שרצה מתחלה, ולפי"ז יהיו נסתרים כל דברינו לעיל בפירש"י.

ואולי אפשר לפרש לפי"ז, דהדין דגלמד מוזה דבר השמיטה שצריך לומר משמט אני אינו חיוב עליו לפטרו מחובו, רק דין שלא יתבענו ויגבה ממנו הלואתו בתורת חוב, שצריך לומר משמט אני רק לענין שלא יגבה ממנו בתורת חוב שהוא חייב לו, אבל אינו מחוייב כלל לפוטרו ולמחול לו החוב, נמצא לפי"ז דיש ב' דינים בשביעית, דבעיקר דין



הרב אהרן יוסף בריזל

## בענין שיעור לולב

וקושיא זו יש להקשות גם על המשנה בסוכה (מ"ב ע"א) קטן הידוע לנענע אביו חייב לקנות לו לולב, דכיון דכל הנענעים המה רק לשיירי מצוה א"כ מה שיעור הוא זה שידוע לנענע הא סגי בידוע לנוטלן שזהו עיקר מצותו, וא"כ נצטרך ליתן לקטן פעוט ממש לולב מעת שידוע כבר ליטול ולהחזיקו, אלא דזאת אפשר ליישב דאם כי שאין הנענעים מן עיקר המצוה מ"מ הוא שיעור לקבוע את דעתו של הקטן שהגיע לחינוך מצות לולב דבזה שידוע לנענע מראה לנו ששייך לנטילת לולב דע"י שידוע ליטול א"א לקבוע שידוע מהמצוה דאינו אצלו אלא כנוטל מקל וכדו' רק כשידוע לנענע רואים אנו שידוע ממה שנוטל ושייך להמצוה, וראיה לזה שהרי גם במצות ציצית אמר"י שם בגמ' שקטן היודע להתעטף חייב בציצית אף שאין העיטוף מעיקר המצוה שהרי בלבישה לחוד חייב בציצית וע"כ כנ"ל דמנה שידוע להתעטף מראה לנו שדעתו על הציצית ושייך לחנכו במצוה זו וה"נ בלולב דכוותיה, אבל סוגיא הנ"ל בשיעורו של לולב קשה.

עוד קשה על מה שאמרו בגמ' דשיעור לולב ד"ט כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח דהא אנן קי"ל דלולב א"צ אגד ואשר עפ"י פסקינן דכנטלן אחד אחד יצא דאינו מעכב שיטול כל הד' מינים יחד וכמבואר ברמב"ם (פ"ז מלולב ה"ט) ובשו"ע (תרנ"א סי"ב), וא"כ כיון דיוצא כנטל הלולב בנפרד א"כ איך מעכב שיעור הלולב ד"ט כדי שיוצא מן ההדס טפח ולא יחא עדיף מנטל הלולב בפ"ע דאז לא שייך הוספת טפח זה ולמה לא יצא בלולב בת ג"ט כהדס, ואפי' נאמר דע"י שמאגדן מגרע לפי שאין בו נענעו בהלולב, מ"מ כשנטלן בזה אחר זה היא כשר בלולב של ג' טפחים, וחדושו כזה הו"ל להפוסקים להשמיענו.

איתא במשנה ר"פ לולב הגזול (כ"ט ע"ב) לולב שיש בו ג' טפחים כדי לנענע בו כשר, ובגמ' (ל"ב ע"ב) אר"י אמר שמואל שיעור הדס וערבה שלשה ולולב ארבעה כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח ורבי פנך אמר ר' יוחנן שדרו של לולב צריך שיצא מן ההדס טפח, תנן לולב שיש בו ג"ט כדי לנענע בו כשר, אימא וכדי לנענע בו כשר מר כדאית ליה ומר כדאית ליה ע"כ בגמ' שם. ובפרש"י שם אימא וכדי לנענע וז"ל: ומה שיוצא למעלה מן האגד הוא המנענע עכ"ל.

והנה מפשטות דברי הגמ' משמע דעיקר שיעורו של לולב ד' טפחים הוא משום שצריך לנענע ולכן צריך טפח יתור על ההדס טפח משום דמה שיוצא מן האגד הוא המנענע וכפרש"י, וע"ש בר"ן (ד"ה אמר ר"פ) שכתב ומסתברא דאפי' הוסיף באורך ההדס והערבה אפי' כמה צריך שיצא שדרו של לולב למעלה מהן טפח ע"כ והביא דיעא זו בשו"ע (סי' תר"ג סעיף ב'), וא"כ מבואר דשיעורו של לולב תלוי בדין הנענעו.

אמנם דבר זה קשה טובא בתרתי, חדא דעיקר הנענעים אינו מה"ת כלל ואפי' מדרבנן אינו מעכב כמבואר בגמ' מ"ב ע"א דמדאגביה נפק ביה, והכי איתא בפסחים (ז' ע"ב) ע"ש, ועי' בתוס' סוכה (ל"ט ע"א ד"ה עובר) שטרחו טובא איך אפשר לברך על נטילת לולב עובר לעשייתן שהרי מיד שנטלן כבר יצא יד"ח, ועי' בגמ' ל"ח ע"א זאת אומרת שיירי מצוה מעכבין את הפורענות וכו' אמר רבא וכן בלולב, ע"ש, ומשמע מהגמ' דהנענעים בלולב הם ג"כ שיירי מצוה וכן מבואר אצל בתוס' הנ"ל ע"ש, וא"כ קשה איך אפשר לומר דשיעורו של לולב הוא מדין הנענעו שהרי שיעורו מעכב כמבואר בפוסקים ומשמע דמעכב אפי' מה"ת מדין שיעורין הלכה למשה מסיני.

שנטלו דאתא למידק דבעי שיגביהנו קצת מדין נענוע והכי דייק לשון הרמב"ם (פ"ו הל"ט) דבעי עכ"פ להגביהן ע"ש וכפרט להפוסקים דבהולכה לבר או הבאה לבר נקרא נענוע, ומה שכתבו התוס' הנ"ל דא"א לברך עובר לעשייתן דתיכף שנטלו יצא בו היינו דא"א לצמצם ליטול כלי הגבה קצת וכדו', אולם בזאת לא יתיישב רק הקושיא הראשונה, אבל מה שצריך ד"ט כדי שיצא מן ההדס טפח קשה כיון דכשר ליטול הלולב בפ"ע ושפיר איכא נענוע בג"ט וכנ"ל.

אכן נראה ליישב הענין דבאמת שיעורו של הלולב שהוא ד"ט אינו כלל מטעם שצריך לצאת מן ההדס טפח ולא משום הנענועים אלא דכך שיעורו מדין שיעורין הלמ"ס וכמו שיעור ההדס והערכה ג"ט, שכן מבואר להדיא מברייתא שבגמ' שם (ל"ב ע"ב) שיעור הדס וערכה שלשה ולולב ארבעה ר"ט אומר באמה בת ה' טפחים ע"כ. דחוינן ששיעורו הוא כן בעצם מצותו ולא כדי שיצא מן ההדס טפח. ומקור ברייתא זו בתוספתא (פ"ב ט), ומה ששינונו במשנה לולב שיש בו ג"ט כדי לנענע כשר ומוקמינן בגמ' וכדי לנענע, דמשמע ששיעורו הוא כדי לנענע, הוא דין אחר דאתא מתני' לאשמעינן, דהמשנה באה ללמד דין נענוע ולכן כדי לקיים מצות הנענוע צריך שלולב יצא מן ההדס טפח דמה שיוצא מן האגד הוא המנענע וכפרש"י הנ"ל, ושלשה טפחים דקתני' במתני' הוא לדוגמא של שיעור ההדס, ובהדס בת ה' טפחים צריך לולב של ו' טפחים, וכוננת המשנה לומר לולב שיש בו כנגד ההדס יותר טפח כדי לנענע כשר לצאת בו דין נענועים.

ועי' ברין בפירושו המשנה (ד"ה ציני הר הברזל) שכתב וז"ל: מפרשינן אהו בגמ' דה"ק כל לולב ששרדו ג"ט כנגדו ארכו של הדס והשרדה עודפת עוד טפח כדי לנענעו כשר עכ"ל, ומבואר דג"ט דנקט במשנה הכוונה שיעור ההדס וכנ"ל, וכן נראה מהסברא דאילו אתא התנא להשמיענו

ובאמת שמצאנו דעה מחודשת בראשונים דבשעת הדחק כשר לולב בת ג"ט, והוא רבינו ישע"ה הראשון הובא בברכ"י (תרמ"ט אות ה') מכת"י. דכשאין לו אחר יכול לברך על לולב של ג"ט, אולם מסתימת השו"ע והפוסקים לא משמע כן שכתבו היתר של שעת הדחק רק על פסול יבש וכמבואר ברמב"ם והביאו הרמ"א ס"ס תרמ"ט וע"ש במגיד משנה (ריש פ"ח) שכתב כן להדיא, ובאר שמה שם חולק ע"ז ודעתו דבשעת הדחק כשר כל הפסולים כשאין לו אחר ואף הפסול מחמת השיעור ע"ש שהביא ראיה לדבריו, מ"מ אין הטעם מיוחד דשיעור לולב מהקושיות שכתבנו אלא דין כללי בכל הד' מינים בשיעורן, ועוד דלפי הקושיא הנ"ל היה צריך לצאת כדיעבד אף שלא בשעת הדחק.

ומצאתי בחי' חתם סופר על הש"ס סוכה מ"ב ע"א גבי קטן היודע לנענע, שעמד על הגמ' כמו שהקשינו, וכן הקשה משיעורו של לולב כנ"ל, ומסיק דנהי דנענוע אינו מעכב מ"מ בעינן ראוי לנענע וכמו גבי בילה בשמן דמנחות דק"ל כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו ה"נ בעי האדם הראוי לנענע ולולב הראוי לניענוע. ע"ש. ודבריו צ"ב דמאי שייך כלל ראוי לנענע כיון דלא מצינו כלל בתורה נענוע בלולב, דבשלמא גבי בילה שייך לומר דעשיית המנחה צריך להיות כאחד דוהי מצותה וכן נעשית ואף שאינו מעכב מ"מ בעי ראוי לבילה וכפרט לפי מש"כ התוס' ביקדושין (דף כ"ה ע"א ד"ה כל הראוי) דהוא נלמד מקרא דבעינן ראוי לבילה. אבל גבי נענוע מנ"ל לחדש מושג נענוע הלולב וצ"ע.

ועי' בח"ס שם שרצה לומר דמה"ת בעי נענוע כל דהו, אלא שחזר מזה מדאמרי' בגמ' מדאגביה נפק ביה, דמשמע דא"צ כלל נענוע, ע"ש. ובאמת דאי משום הא אפשר לומר דאגביה שאמרו בגמ' היינו ג"כ נענוע שהוא חלק מן הנענוע וכמו ששמרו בגמ' מוליך ומביא מעלה ומוריד, ואדרבה מצינו לד"ק ממה שנקטו בגמ' ראגביה ולא אמר

לולב יוצא מן ההדס טפח, הם איירי באמת  
בדין הנענועים דקאי אמתני, ועיקר דינם  
הוא שהלולב צריך לצאת מן ההדס טפח  
וכנ"ל בפ"י המשנה.

וע"פ דברינו הרווחנו דמי שנטל הלולב  
כפ"ע בלי ההדס וערבה דק"ל דיוצא, מ"מ  
צריך שיהא שיעורו ד"ט טפחים, וכסתימת  
הפוסקים שלא חילקו בזה.

ומן האמור נלמד דכשנטל לולב שיש בו  
שיעור וההדסים גבוהים מאד באופן שאין  
הלולב יוצא מן ההדס טפח שיצא מצות  
נטילת לולב אלא שלא יצא מצות נענוע,  
וכעת ראיתי ברבינו מנוח על הרמב"ם הנ"ל  
שכתב דאף כשנטלן בלי אגד (דהיינו אחד  
אחד) צריך להיות הלולב גבוה מן ההדס  
טפח דראוי להיות יוצא מן ההדס ומן  
הערבה בעינן עכ"ל, וע"ש דמשמע שהוא  
לעיכובא מדין שיעור הלולב, ונראה בדעתו  
שהוא מדין ראוי לבילה כמ"ש הח"ס הגדול,  
ודבריהם צ"ב וכמ"ש לעיל וצ"ע, ויתר ע"כ  
קשה דאף אם נאמר דראוי בעינן מ"מ הרי  
גם זה ראוי הוא ע"י שיאגד ההדס והערבה  
למטה יותר שיצאו למטה מן הלולב ועי"ז  
יהא הלולב יוצא טפח ולמעלה מן ההדס,  
ועוד שכיון שאפשר לתקנו ע"י שיקצצנו  
א"כ מה בכך שנמשך עתה יותר וצ"ע.

אתרי כתבי כ"ז, מצאתי בשרי חמד,  
כללים (מערכת הלמ"ד כלל קמ"א אות  
ע"ג), שהביא בשם שו"ת חסד לאברהם  
(לר"א תאומים) ובשם שו"ת בנין ציון (ת"א  
סל"ג, לבעל ערוך לנר), שכתבו דמי שאין לו  
לולב של ד"ט רק של ג"ט יכול לכרך עליו  
דטפח הרביעי אינו רק כדי לנענע,  
והנענועים אינם מעכבים, ובבנין ציון  
והשד"ח כתבו שזו כוונת רבינו ישעי'  
הראשון המובא בברכ"י הנ"ל, וכבר כתבנו  
שמסתימת הרמב"ם והשו"ע וכו"כ משמע  
דמעכב וכמ"ש לעיל.

שיעור הלולב למה לא נקט התנא גם גבי  
הדס וערבה את שיעורן שבאו דיניהם  
במתני' דלהלן וכמו שאר דיני לולב ששנה  
המשנה גבי לולב שחזרו ונשנו גבי הדס  
וערבה.

ונראה להוכיח כן מהגמ' דלהלן (ל"ז  
ע"ב) דאמרי' אהא דקתני במשנה שם והיכן  
היו מנענעין ופריך בגמ' נענוע מאן דכר  
שמיה ומשני דתנא קאי אמשנה דלעיל  
דקתני כל לולב שיש בו ג"ט כדי לנענע בו  
כשר וקאמר היכן היו מנענעין ע"כ. ומבואר  
בגמ' דההלכה שבא התנא לשנות כאן הוא  
דין הנענועים.

וכן נראה להדיא ברמב"ם (פ"ז הל"ח)  
ו"ל: כמה שיעור אורך כל מין מהם, לולב  
אין פחות מד' טפחים ואם היה ארוך כל  
שהוא כשר ומידתו משרו בלבד לא מראש  
העלים, והדס וערבה אין פחות מג' טפחים  
ואם הן ארוכין כל שהן כשרים וכו', ואם  
אגד הלולב צריך שיהיה שדרו של לולב  
יוצא מן ההדס והערבה טפח או יותר, עכ"ל,  
ומבואר להדיא שהן שני הלכות, והיינו דאין  
שיעורו של לולב ד' משום שצריך לצאת מן  
ההדס טפח שאפי' לא אגדו יחד דיצא, מ"מ  
בעי לולב בת ד"ט, והא דבעינן ד"ט חוץ מן  
העלים אלא מן השדרה אינו ג"כ מדין  
נענועים אלא דזהו מדידת שיעורו שאין  
העלים מן החשבון, ועי' בגמ' שם (ל"ב  
ע"ב) שהביאו ברייתא הנ"ל (שלא הווכר שם  
דין יציאת הלולב מן הדס) וקאמר ע"ז בגמ'  
מאי לאו בהרי עלין ומשני לא לבד מעלין  
ע"כ, והיינו דאילו היה מדידת שיעורו בהרי  
עלין, קשה על הברייתא דנהי דמדין שיעור  
הלולב סגי ד"ט עם העלין מ"מ הו"ל לתנא  
דברייתא לומר דמ"מ צריך שיהא הלולב  
ארוך יותר מדין הנענועים כדי שלא לטעות  
בזה ועי' משני דגם בדין מדידת שיעורו הוא  
לבד מהעלין.

והא דאמר בגמ' שם שמואל ורבי יוחנן  
שיעור הדס וערבה ג' ולולב ד' כדי שיהא

הרב שלום בר"א סגל

## בענין שש תקיעות בערב יום הכיפורים וערב יו"ט

דליתנו נמי ר"ה שחל להיות בשבת דאיכא ג' מוספין ובכל מוסף איכא ט' תקיעות כו' תירץ הגמ' תנא ושייר כו', ואם נאמר דבערב שמחת תורה איכא ו' תקיעות למה לא אומרת הגמ' דשייר נמי ערב שמחת תורה, שמע מינה דבערב שמחת תורה ליכא ו' תקיעות עיי"ש, (ונ"ל דדוקא נקט עריו"ט אחרון דהיינו שמחת תורה דהא בערב פסח כבר שואלת הגמ' שם, ובערב שביעי של פסח ליכא ניסוך המים וחסר תשע תקיעות) וכן משמע לכאורה מכל המקורות הנ"ל ורמב"ם והטור שלא הביאו דין דתקיעות בעריו"ט.

אבל עי' כשפת אמת שבת קי"ד: בתוס' ד"ה וליתקע שהביא שמפורש שם בתוס' וכן ברש"י חולין כ"ו: שהיו תוקעין ו' תקיעות אף בעריו"ט עיי"ש, ועיי"ש בפירושו רבנו חננאל דהביא מרב האי גאון שתקעו בערב שבת ובערב יוה"כ"פ אף שלא נמנו בפ"ה דסוכות בתקיעות שבמקדש עיי"ש, ועי"ז מסיים השפ"א וא"כ אין לחלק בין ערב שבת לעריו"ט, ובטעם הדבר למה לא נמנו התקיעות של ערב יו"ט ועריו"כ"פ בתקיעות שבמקדש עי' בס' מחשבת חיים סו"ט ע"ה שהביא פירוש ר"ח הנ"ל בלשונו וד"ל וראינו שפירש בה רב האי גאון כו' דבעיו"כ נמי הוה תקיעה להבטיל העם מן המלאכה ולהבדיל בין קודש לחול ולערכי יו"ט נמי איכא טובא כו' ואע"ג דלא מיפרשא בתקיעות שהיו במקדש ע"כ, ודייק מלשוננו דבערב יו"כ היו כל השש תקיעות שלש להבטיל העם מן המלאכה ושלוש להבדיל בין קודש לחול, אבל ערב יו"ט כתב רק נמי איכא טובא, משמע לא כל שש תקיעות, ונ"ל שלא היו תוקעין תקיעה שלישית שהיתה כדי לסלק הקדרות ויטמין המטמין שזה לא שייך בעריו"ט דהא מותר לבשל ולהטמין ביו"ט, וכן התקיעה להדליק

א. הנה מקור תקנת חז"ל ו' תקיעות בערב שבת איתא בגמ' שבת ל"ה: ובמתני' סוכה נ"ג: וחולין כ"ו: ובתוספתא סוכה פ"ד ונפסק ברמב"ם בפ"ה הל' שבת הי"ט והטור סי' רנ"ו ובש"ע שם, אבל בעריו"כ"פ ועריו"ט לא מוכא במקורות הנ"ל דין ו' תקיעות, ואפשר שזה נכלל בהא דאיתא בגמ' מגילה ז: אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד, אין בין שבת ליום הכפורים אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בכרת, אבל אפשר לומר כיון דלא מצינו מפורש דין ו' תקיעות ביו"כ"פ ויו"ט ש"מ דביו"כ"פ ויו"ט לא תקנו בהם ו' תקיעות דהא אפשר לחלק ביניהם כדלהלן, או אפשר דאמנם יש דין דתקיעות אף בעריו"ט ויו"כ"פ והיינו משום זירוז והרחקה אבל לא ו' תקיעות רק פחות (או יותר) וכדלהלן.

וחוץ מעצם הנידון אם יש תקנת דין דתקיעות בעריו"ט יוצא עוד נפק"מ דהא מוכא בכנה"ג בשם הראנ"ח ובביאור הגר"א סי' רס"א ס"ב דאף לשיטת הרמב"ם [והטור] שאינם מביאים דין תוספת שבת מכל מקום ודאי מצוה להוסיף מחול על הקודש וזהו התקיעות שהיו, שמוכא גם ברמב"ם בפ"ה מהל' שבת והטור בס"י רנ"ו, ואם נאמר שאין תקיעות בעריו"ט א"כ אפשר לומר שגם דין תוס' יו"ט אין, אבל בזה אפשר לומר שסמך ע"ז שאין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש ועוד ואכ"מ.

ב. ועי' בנתיב חיים סי' תקכ"ז דבעריו"ט לא היו תוקעין ו' תקיעות, דכן מוכח בפ"ה דסוכה דקחשיב מ"ח תקיעות בערב שבת בחול המועד סוכות, ואי בעריו"ט נמי תוקעין ו' תקיעות א"כ מצינו מ"ח תקיעות כל שנה בערב יום טוב האחרון דהיינו בערב שמחת תורה עיי"ש, ואפשר להביא עוד ראיה מהמשך הגמ' בסוכה נ"ד: שואלת הגמ'

כ"ג: ודף כ"ה): חל מיד בהכנס היו"ט וע"ז צריך תקיעה ומכאן הוכחה שלא כאלו הנהגין להדליק נרות בחזרום מהביהכנ"ס לאחר התפילה, ובמק"א הארכת הלוכה שצריך להקדים הדלקת הנרות גם ביו"ט לפחות מיד בחלות יו"ט.

וע"י ר"ן על הרי"ף פ"ב דשבת (י): דביאר שי' הבה"ג דבהדל"ג מקבל שבת וז"ל דרבנן תיקון שתהא הדלקה מלאכה אחרונה ודאי מי שמדליק בערב שבת כבר גומר בדעתו שלא יעשה מלאכה עוד נמצא מקבל שבת בהדלקתו ע"כ. ולפ"ז כך הוא גם ביו"ט בהדלקתו מקבל יו"ט ואסור בכל מלאכה ע"כ דתיקנו חז"ל גם בערב יו"ט תקיעות לזרו לפרוש ממלאכה וכן ערוהכ"פ אף לאלו שנהגו שלא להדליק נרות עכ"פ בעי תקיעות לזרו לפרוש ממלאכה ולקבל התענית.

ומה שטוען שגם התקיעה להבטיל העם ממלאכה שבשרות וחנניות אולי אין בה צורך בערב יו"ט האחרון דהיינו שמתת תורה כיון שרק מלאכת דבר האבד מותר בה או שאין לו מה לאכול, אבל מסוגיית הגמ' שבת קי"ד: מוכח דבשביל זה לא מבטלינן התקיעה דתניא יוכ"פ שחל להיות בע"ש לא היו תוקעים ופירש"י משום דיוכ"פ קרוש כשבת ואסור בכל מלאכה, ופריך בגמ' וליתקע כי היכי דלידעי דשרי בקניבת ירק פירש"י וליתקע להודיע דיוהכ"פ קל הוא משבת דמותר בו קניבת ירק משא"כ בשבת דאסור, אמר רב יוסף אין דוחין שבות להתיר פרש"י תקיעת שופר שבות הוא ואין דוחין שבות להתיר עיי"ש, הרי דלולי שבות שאין נדחה היו תוקעין בשביל קניבת ירק וכ"ש ערו"ט שמלאכות דאורייתא בדבר האבד שמתרין שצריך להודיע ולתקוע, וכן מהמשך הגמ' שתוקעין דאיכא היתר שחיטה עיי"ש הרי דתוקעין אף לפרט קטן אף שלא שיין שם כל המלאכות.

ומה שטוען דגם בערב פסח אסור במלאכה אחר חצות וא"צ תקיעה לבטל מלאכה וא"כ חסר בערב פסח מהמ"ח

הנר לא שיין בעיו"ט, וכן תקיעה ראשונה ושניה להבטיל העם ממלאכה שבשרות וחנניות אולי אין צריך בעיו"ט האחרון שהוא בחוה"מ כיון שרק מלאכת דבר האבד מותר או מי שאין לו מה לאכול, וכן בערב פסח הא אסור במלאכה אחר חצות, אם כן חסר בערו"ט האחרון דסוכות מהמ"ח תקיעות ומפני זה לא חשיב לה במתני' דסוכה, ולפ"ז נדחה ראייתו של הנתיב חיים הנ"ל דמדלא חשיב במשנה תקיעות דערב שמחת תורה שי"מ דאין תקיעות בעיו"ט, ולפי הנ"ל אין משם ראייה ע"כ.

וכן מבואר ספקתינו הנ"ל לפי הגר"א בדעת הרמב"ם אם איכא דין תוס' יו"ט אם נסבור שאין תקיעות בערו"ט ראה לעיל, ולפי המבואר אף בערו"ט איכא (טובא) תקיעות רק פחות מער"ש, דאף בערב יו"ט הקדימו ג' תקיעות אחרונות כדי להוסיף מחול על הקודש.

אולם שמעתי מהגאון ר' שלמה איצקוביץ שתמוה לומר שיש חילוק במספר התקיעות בין ערו"ט לער"ש דא"כ מן התימה שלא נמצא חילוק זה לא בחז"ל ולא בראשונים ולא בגדולי האחרונים, וביותר תמוה דהרי במשנה בסוכה נ"ג: מנויים כמה תקיעות היו תוקעין בכל זמן בכל יום ובכל יום שיש בו מוסף וער"ש כו' ואם היה חילוק בין ערו"ט לער"ש היה המשנה מפרטת וא"כ מוכח כהנתיב חיים הנ"ל דבערו"ט אין תקיעות כלל.

ומה שטוען המחשבת חיים שתקיעה שלישית דהיינו שישלך המסלק ויטמין המטמין לא שיין בערו"ט, הא בערו"כ נמי ליכא סלק המסלק והטמין המטמין, וכן תקיעה להדליק הנר הא מובא בגמ' פסחים נ"ג: שיש שנהגו שלא להדליק נר בערו"כ עיי"ש למה לן תקיעה להדליק את הנר, ואעפ"כ ביאר רב האי גאון הנ"ל דאיכא ו' תקיעות, ומה שטוען שתקיעה לא שיין בערב יו"ט כנ"ל דהא מותר להדליק נר ביו"ט, אמנם ביסוד דין הדלקת נרות שהוא שלא יכשל בעץ ובאבן (עי' רש"י שבת דף

להם זמן להכין צרכי שבת וע"ז היה תקיעה א', והעובדים בחנויות היה להם תקיעה ב' מאוחר מבעלי שדות אולם תקיעה ג' היה תקיעה להודיע שאח"כ חל שבת או תוספת שבת ובמק"א הארכתי בזה, היוצא מזה דתקיעה ג' לא היה רק להודיע להטמין אלא לזרו לכל שהשבת נכנס אחר התקיעה וזה שייך אף בערב יו"ט, ובפרט בערב יו"כ לזרו גם על עצם התענית.

וע"י בביאור הלכה סי' רס"א דביאר דלשיטת הרשב"א דליכא תקיעות במוצ"ש מנין שיש דין תו"ש לאחריה וביאר הביה"ל דאפוקי שבת לא גריעי מעולי שבתא עי"ש ונ"ל לפ"ז כמו דאיכא תו"ש אפילו להרמב"ם עכ"פ מדרבנן וזהו התקיעות כנ"ל א"כ נוכל לומר דיש ג"כ דין תוס' יו"ט כמו בשבת דמאי שנא וזהו התקיעות דאיתא בהל' שבת א"כ איתא ג"כ ביו"ט ואף דאינו מפורש ביו"ט דין דתקיעות מכל מקום מאי שנא משבת וכמו שביאר הביה"ל הנ"ל ודו"ק.

תקיעות, אבל ע"י בסי' תס"ח ס"ב דבכמה אופנים מותר אפילו מלאכה גמורה וכמו בחוה"מ א"כ צריכין לתקוע כדי להבטיל ולהבריל וכפי שביארנו.

ועוד ע"י בסוכה דף נ"ד. שואלת הגמ' מאי שייר דהאי שייר ומתוך הגמ' שייר ערב פסח שחל להיות בשבת דאפיק שית ועייל שית פירש"י עייל שית [תקיעות] דכל ערב שבת עי"ש שמע מינה דאף בערב פסח שאסור במלאכה איכא ו' תקיעות.

ועוד דמנין מ"ח תקיעות היה רק בסוכות שהיה גם שלש למילוי המים ושלש על גבי המזבח עי"ש אבל בשבועות ופסח לא היו מ"ח תקיעות, והנתיב חיים שמביא ראיתו הוא רק מערב יו"ט האחרון של סוכות, ועוד דיסוד תקיעה ג' הוא לא רק להודיע להטמין אלא דחז"ל תקנו ו' תקיעות כדי לזרו העם ולמנוע מכשולות וכגון אלו העובדים בשדה חייבים בתקיעה מוקדמת כדי שיהיה להם זמן לצאת מן השדה שהיה חוץ לעיר ויהיה

★ ★ ★

הרב דוד אריה ציינווירט

## בגדרי חיוב ונוסח הברלה וכדין שבת להבדיל במוצאי ר"ה שחל בשבת

עכשיו והמג"א משמע דס"ל דהואיל וזו היא נוסח הברכה שנתחייב בה בשעתה במוצ"ש של חול יכול הוא לומר נוסח זה גם עכשיו אע"ג שהוא כבר יו"ט.

(ב) אמנם הא פשיטא להו בין להמג"א ובין להביאוה"ל דאינו יכול לומר נוסח ברכת הברלה של המבדיל בין קודש לקודש שהרי בשעת עיקר חיובו לא היה חיוב ברכתו להבדיל בנוסח זה ואין יכול להבדיל עתה כן ברם נראה דמצינו בספרי שו"ת האחרונים יש סוברים דשייך להבדיל עתה ביו"ט המבדיל בין קודש לקודש ומשום דעכשיו הוא גם קודש דיו"ט ואע"פ שבזמן עיקר חיובו הברלה לא היה שייך נוסח אבדלתא של המבדיל בין קודש לקודש דבשו"ת הר-צבי או"ח ח"א סי' קס"ו דן בשאלה שיו"ט ראשון של ר"ה חל להיות בשבת ובמוצ"ש שכן אחד להבדיל ונוכר ביו"ט שני יום ראשון אחר חצות אם מחויב הוא להבדיל בעוד יום ולברך המבדיל בין קודש לקודש או שימתין עד הלילה ויברך המבדיל בין קודש לחול והברלה זו תהא עולה גם להבדלה של מוצש"ב"ק אעפ"י שתחסר לו הברכה המבדיל בין קודש לקודש. ומבאר שם ההר-צבי צדרי הספק משום כמה נידונים א' משום שפוטרי שני חיובי הברלה בברכה אחת ב' משום שהיא משנה את נוסח הברכה שהיה חייב בה מתחילה והיינו שהרי אילו היה מבדיל במוצ"ש"ק היה צריך להבדיל בנוסח בין קודש לקודש וכשדוחה ההבדלה למוצאי יו"ט יבדיל בין קודש לחול וע"ז כתב שם וד"ל היה נראה לומר דעיקר ברכת הברלה היא על יום שעבר אלא משום שגם יום א' הוא יו"ט אין לברך המבדיל בין קודש לחול דהא לאו חול הוא משא"כ כשהוא מבדיל

(א) כתב המג"א סי' רצ"ט ס"ק ט' וז"ל כתב בשל"ה ה' ר"ה מי שמתענה ב' ימים וב' לילות קודם ר"ה מבדיל מוצאי יום ב' ואם חל ר"ה ביום ג' אין להתמתן עד ליל ג' דא"כ יצטרך להבדיל יקנה"ז ויהיה מילתא דתמיה ול"נ דאם אירע שהמתין לא יאמר קידוש והברלה על כוס אחד דהא אמרינן בפסחים דף ק"ב דא"א ב' קדושות על כוס אחד אלא קידושא ואבדלתא משום דחזא מילתא היא ופירש רש"י דתרווייהו משום קדושת יו"ט נינהו ובהבדלה עצמה הוא מזכיר קדושת יו"ט והמבדיל בין קודש לקודש הוא מברך עכ"ל וכ"כ הרשב"ם אבל הברלה דחול אין לה ענין וכי' ואין לומר דגם עתה יאמר בין קודש לקודש דהוא שקר לכן נ"ל דיקדש על כוס אחד ואח"כ יבדיל על כוס אחר וכי' ע"כ.

המבואר מדברי המג"א דאם במוצ"ש היה החיוב להבדיל בין קודש לחול והוא אחר ההבדלה עד זמן שהוא יו"ט כשיאמר עכשיו המבדיל בין קודש לקודש הוי כדובר שקר אלא צריך עכשיו להבדיל המבדיל בין קודש לחול דווקא.

ובביאוה"ל ד"ה ולקבל הביא דברי המג"א וכתב עליו וז"ל ולענ"ד יש לעיין בעיקר הענין טובא אם יכול עתה לעשות הברלה דהאין יסיים עתה בהברכה המבדיל בין קודש לחול אחרי שעתה הוא קודש ולסיים בין קודש לקודש ג"כ לא יתכן כמו ביו"ט שחל במוצ"ש אחרי שזו הברלה הוא של ימי חול וכי' וצע"ג ע"כ.

הנה הביאוה"ל השיג על מה דמשמע בדברי המג"א דיכול להבדיל עתה בנוסח ברכת הברלה של המבדיל בין קודש לחול מכיון שעכשיו הוא כבר אינו חול ולפיכך ס"ל להביאוה"ל דאינו יכול כלל להבדיל

אחד ביקנה"ז] והעלו וקידושא ואבדלתא חזא מילתא היא ויכול לאומרן על כוס אחד ברהמ"ז וקידוש תרי מילי ניגהו והם מפרשים דברהמ"ז הוא למפרע למה שאכל וקידוש להבא ועילוי יומא וה"ה לברהמ"ז והבדלה והרמב"ם ז"ל סבור דברהמ"ז והבדלה הכל הוא על מה שעבר שחיוב ההבדלה אינו בשביל הזמן ההוה והעתיד שהוא חול אלא בשביל הזמן שעבר שהיה שבת וכו' עכ"ל המ"מ ומבואר מדברי הה"מ שהמחלוקת תלויה בזה שהרמב"ם סובר שהבדלה שייכת לשבת שלכבוד שבת או יו"ט נתקנה להבדיל בינם לבין החול וא"כ יכול להבדיל של כוס ברהמ"ז דשבת אבל הגאונים והמפרשים והראב"ד סוברים שהבדלה שייכת רק לאחר שבת להבא אם חול אם יו"ט ולכן אינו יכול להבדיל על כוס ברהמ"ז שהוא שייך לשבת שכבר עברה.

אשר לפי"ז היה אפשר לבאר דהשאלה דלעיל אם הברכה נקבעת לזמן יציאת השבת אם לומר המבדיל בין קודש לחול או בין קודש לקודש וכמוש"כ המג"א או דנימא דאפשר לשנות ומשום דהעיקר הוא שיאמר המבדיל בין קודש ומה שמוסיף עליו לחול או לקודש לא שאני לן תליא בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד דלפי דע' הרמב"ם שההבדלה שייכת לשבת שלכבוד שבת או יו"ט נתקנה להבדיל דינם ובין החול מובן הסברא דלא איכפ"ל מה שמוסיף על זה אם בין קודש לקודש או בין קודש לחול ואין זה עיקר הברכה דהעיקר הוא המבדיל בין קודש ולפי"ז מובן דיכול הוא לשנות אח"כ בין ברכת בין קודש לחול לבין בין קודש לקודש ואיפכא.

ולשיטת הראב"ד דס"ל שההבדלה שייכת רק לאחר שבת דמשום כך ס"ל דאינו יכול להבדיל על כוס ברהמ"ז שהוא שייך להשבת שכבר עברה וכן"ל ולפי שיטתו מובן הסברא של המג"א דעיקר ברכת ההבדלה הוקבעה כפי סדר ההבדלה בין השבת למה שאחריה ואם הזמן שלאחר השבת היא חול הוקבע סדר הברכה בין קודש לחול ואינו יכול

במוצאי יו"ט שני שכבר חול גם על ההבדלה הקודמת של מוצש"ק יכול שפיר עכשיו בלילה שהוא חול לברך "המבדיל בין קודש לחול" עכ"ל ההר-צבי.

והרי מבואר מדבריו יסוד גדול דעיקר חיוב ההבדלה היא על השבת ולא איכפ"ל מה שאמר בין קודש לחול על אף שכתחילת חיובו היה צריך לומר בין קודש לקודש דהעיקר הוא מה שאומר המבדיל בין קודש ומה שמוסיף ע"ז לא איכפ"ל אם מוסיף "לחול" או "לקודש".

ולכאורה נראה לפי"ד דלפי"ז ה"נ אם מתחילת ההבדלה היה צריך להבדיל בין קודש לחול ומשום דמוצש"ק היה חול והוא אחר ההבדלה עד ליום טוב ועכשיו הוי זמן קודש ואינו יכול לומר בין קודש לחול ובע"כ צ"ל המבדיל בין קודש לקודש דשפיר הוי לומר כן דהרי העיקר מה שאומר המבדיל בין קודש ומה שמוסיף ע"ז לקודש והיה בתחילת חיובו עליו לומר בין קודש לחול לא איכפ"ל וכמו שכתב הוא ז"ל באיפכא כשהיה צריך מתחילה להבדיל מתחילה המבדיל בין קודש לקודש ונתאחר עד שהוא צריך עכשיו להבדיל בין קודש לקודש דלא איכפ"ל ושפיר יכול לומר כן ולכאורה ליכא נפ"מ בין ב' הני נידונים אלא דלפי"ז צ"ע שלא ציין ההר-צבי דדבריו הם שלא כדברי המג"א וצ"ע. אבל לכאורה בפשיטות הוא כן.

ג) ומעתה נראה לבאר דאולי י"ל דנידון זה תליא בפלוגתת הראשונים [וברך אפשר] דהנה הרמב"ם הלכות שבת הלכה י"ב כתב וז"ל היה אוכל בשבת ויצא השבת והוא בתוך סעודתו גומר סעודתו ונוטל ידיו ומברך ברהמ"ז על הכוס ואח"כ מבדיל עליו עכ"ל והשיג הראב"ד א"א בשאין לו אלא אותו הכוס עכ"ל וכתב הה"מ וז"ל קצת מפרשים סוברים כהראב"ד והכריחם לזה מה שאמרו [בפסחים קד:] גבי מזון וקידוש שאין אומרים אותן על כוס אחד לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות והקשו על זה [מהא דאמרי' קידושא ואבדלתא על כוס

מלהתענות תוספת יוה"כ דכיון דפטור מהעיקר אין שייך לחייבו בתוספת עכ"ד וחייב הבדלה נראה דלא עדיף מחיוב תוספת יוה"כ דהבדלה נמי נראה דלכל היותר אינה אלא הוספה למצוות שבת ולהרמב"ם דס"ל דהבדלה דאורייתא יליף לה ממצות זכור את יום השבת א"כ כיון דפטור על עיקר השבת יש לפוטרו נמי מהבדלה עכ"ד.

המבואר בדבריו דס"ל דבנעשה גדול במוצ"ש פשיטא דאינו מתחייב בהבדלה מדאו' הואיל ובשבת עצמה היה קטן ועיקר חיוב הבדלה היא קשורה לשבת עצמה וכל שבשבת עצמה לא היה מחוייב מדאורייתא לא שייך לחייבו על ההבדלה מדאורייתא וכתבנו בקונטרס ידי קידוש ס"י רצ"ט פרק דנראה דדברי ההר"צ בני שכתב דמצות הבדלה נקבע רק בחיובא דמצות שבת קשורה לפלוגתא דהרמב"ם והראב"ד הנ"ל דלהרמב"ם דס"ל דחייב ההבדלה במוצ"ש היא בשביל הזמן שעבר לפי"ז שפיר י"ל כמו שכ' ההר צבי דכשלא היה בר חיובא דשבת עצמה לא שייך שיתחייב במוצ"ש בהבדלה אבל לפי שי' הראב"ד דס"ל דחייב הבדלה במוצ"ש הוא בשביל הזמן ההוא של מוצ"ש לפי"ז מסתברא דלא כמוש"כ הה"צ דלפי"ז מסתבר דכל חיוב ההבדלה הוי משום מוצ"ש ונמדד במצבו של מוצ"ש וכיון שהגדיל במוצ"ש מתחייב בחיוב ההבדלה כגדול ודו"ק.

(1) המורם מדברינו דמצאנו פלוגתא בין הרמב"ם והראב"ד ביסוד מצות וחייב ההבדלה ופלוגתתם היא אם אפשר לברך ברהמ"ז והבדלה על כוס אחד דלהרמב"ם אפשר ולהראב"ד א"א וכפי מה שהסביר המ"מ תליא בזה דהרמב"ם סובר דעיקר חיוב ההבדלה הוא משום ובשביל הזמן שעבר שהיה שבת ומשו"ה הוי ברהמ"ז והבדלה ענין אחד ששניהם הם משום הזמן שעבר והיינו שהשבת מחייב ההבדלה ביציאתו והראב"ד סובר דעיקר חיוב ההבדלה הוא משום זמן ההוא דהיינו שהמוצ"ש מחייב את ההבדלה ומשו"ה

לשנות אח"כ לברכת הבדלה של בין קודש לקודש וה"ה איפכא אם הוקבע הברכה בין קודש לקודש אינו יכול אח"כ לשנות לנוסח ברכה של בין קודש לחול.

(ד) והנה נראים הדברים ערבים ואם כי אין זה הדרך לחלות סברות אחרונים בפלוגתא דהראשונים אבל כאן משמע דהסברא אמת לתלות נידון זה בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד לפי פירוש הה"מ.

ואמנם אם כנים אנו יוצא דלפי פסק השו"ע מוכרע הדבר כשי' המג"א ודברי ההר"צ בני צע"ג דהנה ז"ל השו"ע ס"י רצ"ט סעי' ד' היה אוכל וחשכה וכו' גומר סעודתו ומברך ברהמ"ז על הכוס ואח"כ מבדיל עליו ואם יש לו שני כוסות מברך ברהמ"ז על אחד ומבדיל על אחד עכ"ל מבואר שאם יש לו ב' כוסות אין לברך ברהמ"ז ולהבדיל על אחד והרישא בע"כ ביש לו רק כוס אחד איירי שאז לכו"ע מותר בשאין לו כמוש"כ הראב"ד.

והרי דפסק השו"ע כדע' הראב"ד דכשיש לו ב' כוסות מברך על אחד ומבדיל על הב' והיינו דעיקר ההבדלה שייכת רק לאחר שבת ולכן אינו יכול להבדיל על כוס ברהמ"ז שהוא שייך לשבת שכבר עברה ולפי"ז צריך להיות הוקבע לשון ההבדלה כפי זמן של לאחר השבת שזוהו עיקר ברכת ההבדלה ואם הוקבע הבדלת בין קודש לחול אינו יכול לשנות לבין קודש לקודש וכדברי המג"א וה"ה איפכא לכאורה.

(ה) וכבר כתבתי בקונטרסי ידי-קידוש דלכאורה יש לחלות סברא אחרת שכתב ההר"צ בני לענין אחר בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל וסברתו היא כסברת שי' הרמב"ם.

דבשו"ת הר"צ בני שם ס"י קס"ה בא"ד כתב ז"ל ויותר מזה השבתי לחכם אחד ששאלני על קטן שנתמלאו לו י"ג שנים במוצ"ש אם מחויב הוא בהבדלה והשבתי דנראה לי דדמיה למאי דפסק בתת"ס או"ח ס"י קע"ב בנעשה גדול במוצאי יוה"כ דפטור

לשעבר יש לומר שניהם על כוס אחד והראב"ד סובר דאעפ"כ אין לומר שניהם על כוס אחד מכיון שסו"ס הוי שני קדושות ושאיני קידושא ואבדלתא דשניהם קדושה אחת כלומר דשניהם מקידוש היום זה מקידוש דיו"ט וזה מיציאת השבת אבל ברהמ"ז והבדלה אף ששניהם הם לשעבר אין לומר שניהם על כוס אחד.

ולפי"ז גם השו"ע דפסק כהראב"ד דברהמ"ז והבדלה אין אומרים על כוס אחד יכול לסבור כדע' הרמב"ם בעיקר הדבר דחייב הבדלה הוי משום לשעבר דהיינו יציאת השבת וניחא שפיר ב' פסקיו הג"ל שפסק דאם היה קטן בשבת ולא בר חיובא אינו מתחייב בהבדלה כמוצ"ש אע"פ שהגדיל וכן מה שפסק דיכול להחליף מהבדיל בין קודש לקודש להמבדיל בין קודש לחול וכן איפכא דהעיקר מה שאמר "המבדיל בין קודש" אף לפי שי' השו"ע והראב"ד.

[ובעיקר מה שפסק הה"צ דקטן שהגדיל במוצ"ש אינו מתחייב בהבדלה וכן בהגדיל ביום ב' מה דינו הרבה פלפלו מחברי זמנינו בנידו"ז בשו"ת בצל החכמה ח"א סי' ע"ב וע"ג. ובאדרת תפארת ח"ב סי' י"ד ט"ו ט"ז. ועוד ואכמ"ל].

ואמנם דא צ"ע דלכאורה מש"כ הה"צ דאפשר להחליף בין המבדיל בין קודש לקודש לבין המבדיל בין קודש לחול לכאורה הם שלא כדברי המג"א דס"ל דא"א להחליף בין המבדיל בין קודש לחול לבין המבדיל בין קודש לקודש וצ"ע וכמוש"כ.

ס"ל דברהמ"ז והבדלה אין אומרים על כוס אחד דברהמ"ז הוא משום הזמן שעבר וההבדלה הוי משום הזמן של עכשיו דהיינו מוצ"ש.

והבאנו ב' מקומות בשו"ת הר-צבי דנקיט כשי' הרמב"ם וצ"ע דהרי בשו"ע סי' רצ"ט טע"ד פסק דלא כהרמב"ם וכדע'. הראב"ד. [והלום ראיתי דבר נחמד בספר משנת-

יוסף ח"י סוגיות בעניני אר"ח שביאר בסי' כ"ח בעיקר דברי הרמב"ם והראב"ד והמ"מ. שהרמב"ם והראב"ד לשיטתם בזה דהרמב"ם לשיטתו שהוא סובר בפ' כ"ט הלכה א' דמצות הבדלה נלמד מהפסוק וזכור וגו' והוא דאורייתא ודרשינן לזכרהו בכניסתו וביציאתו לפי"ז מסתברא ליה דחייב ההבדלה הוא משום יציאת השבת ולא משום דהזמן של מוצ"ש מחייב להבדיל אלא יציאת השבת מחייב להבדיל ומשא"כ החולקים על הרמב"ם וסוברים דעיקר הבדלה הוי רק מדרבנן עיי"ש במ"מ ולפי"ז לא נלמד ההבדלה מקרא דזכור ודרשינן רק זכרהו בכניסתו ולא דרשינן זכרהו בכניסתו וביציאתו אלא דחייב ההבדלה הוי חיוב חדש מדרבנן לפי"ז מסתברא כדע' הראב"ד שהוא חיוב משום מוצ"ש ותליא חיובו בזמנא דמוצ"ש ודו"ק ועוד יש להאריך בזה ואכמ"ל].

אמנם י"ל בפשטות דהראב"ד נמי מודה להרמב"ם בעיקר הסברא דחייב ההבדלה הוי משום הזמן שעבר ושיציאת השבת היא היא המחייבת את ההבדלה אלא דאעפ"כ סובר הראב"ד דאין לומר בכרכת המזון והבדלה על כוס אחד ובהא פליגי דהרמב"ם סובר דמכיון דברהמ"ז וההבדלה שניהם

הרב ישראל ברונשטיין

## בעניני צדקה

איתא בשולחן ערוך יורה דעה סימן רמ"ז סעיף א' וז"ל מצות עשה ליתן צדקה כפי השגת יד וכמה פעמים נצטוונו בה במצות עשה ויש לא תעשה במעלים עיניו ממנו שנאמר לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך וכו' עכ"ל ואכתוב בס"ד איזה ענינים בשולי הגליון.

והם שתיים מצוות באמת. עכ"ל. ואמנם בחרושי מרן רי"ז הלוי על התורה בפרשת ראה כתב דגם לדעת הרמב"ם מצות צדקה נוהגת רק בעניי ישראל והמצוה להחיות גר ותושב ומצות צדקה לעניי ישראל שני דינים הם הנלמדים מתרי קראי אלא ששניהם נכללים במצוה אחת של צדקה. עיי"ש.

### בהא דאין מברכין על הצדקה

הנה לא נצטוונו לברך על נתינת צדקה ונחלקו הראשונים בטעם הדבר בשו"ת הרשב"א חלק א' סימן רנ"ד כתב וז"ל שאלת לבאר לך על איזו מצוה מברכין על עשייתה ועל איזו אין מברכין כגון צדקה ושאר גמילות חסדים.

דע כי כל מצוה שאי אפשר לו בגמר עשייתה להעשות בינו לבין עצמו אלא צריכה אחר עמו אין מברכין עליה כגון צדקה ובקור חולים וכיוצא בזה. שאם אין לקבל או שאינו רוצה לקבל וכן בקור חולים שאם אין חולה לבקרו או שאינו רוצה בבקורו אי אפשר לו לעשותה אין מברך עליהם וכן כל כיוצא בהן. עכ"ל. וכעין זה כתב הרשב"א גם בסיומן י"ח.

וכ"כ באבודרהם בהלכות ברכת המצות ומשפטיהם וז"ל יש לדעת טעם המצות שמברכין עליהם ושאינן מברכין עליהן וכל זה שאל ה"ר אברהם ב"ר יצחק אב בין דין את ה"ר יוסף בן פלאט למסור לו מפתח בהן. זה לשון השאלה: צריך אני שתמסור לי מפתח על אלו מצות מברך על עשייתן כגון מי שעומד בפני רבו שהיא מצות וכו' ומי שנותן צדקה לעני שנאמר פתוח תפתח, נתן נתן. עכ"ל.

### במקור החיוב

כמה שכתב כאן דהיא מצות עשה בהגהות הגר"א כאן ציין לכתוב (דברים טו, י) נתן נתן לו וכן לכתוב (שם טו, ח) פתח תפתח את ירך.

והנה הרמב"ם בפרק ז' מהלכות מתנות עניים הלכה א' כתב וז"ל מצות עשה ליתן צדקה לעניים וכו' שנאמר פתוח תפתח את ירך לו ונאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך. עכ"ל.

ולא הביא הרמב"ם את הפסוק נתן נתן והוא משום דיליף מיניה את החיוב להלוות ולא להמנע קודם השמיטה כדכתב פרק ט' מהלכות שמיטה ויובל הלכה ל' וז"ל מי שנמנע מלהלוות את חבירו קודם השמיטה שמא יתאחר החוב שלו וישמט עבר בלא תעשה שנאמר השמר לך וכו' והתורה הקפידה על מחשבה רעה זו וקראתה בליעל והרי הוסיף הכתוב להזהיר ולצוות שלא ימנע אלא יתן שנאמר נתן נתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו וגו'. עכ"ל.

והנה מדברי הרמב"ם שהובאו לעיל וז"ל מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת שנאמר פתוח תפתח את ירך לו ונאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך. עכ"ל. לכאור מבואר דמצוה אחת היא להחזיק בגר ותושב וצדקה לעניי ישראל.

אולם בשכחת העשין לדעת הרמב"ן כמצוה ט"ז כתב וז"ל שנצטוונו להחיות גר תושב וכו' והרב כלל אותה עם הצדקה כמצוה קצ"ה מפסוק פתוח תפתח את ירך

העתים דכמצוה שגם בני נח מצווין אין מברכין. והביא דבחידושי הר"ן בסנהדרין (דף נו:): כתב דעל צדקה גם בני נח מצווין. לכך העלה הגרמ"ד דבצדקה לא שייך ברכה.

אמנם בשו"ת הר צבי קונטרס מילי דברכות סימן ב' כתב להעיר על דברי הכלי חמדה מדברי הירושלמי בברכות (פ"ו ה"א) דאמרינן רבי חגי ורבי ירמיה סלקון לבי חנוותא קפץ רבי חגי ובירך עליהן אמר ליה רבי ירמיה יאות עבדת שכל המצות טעונות ברכה. ולכאוי יקשה כמו כן לשיטת הראב"ד הנ"ל.

ופירש הר"א פולדא לבי חנוותא למקום שדנין שם בי דינא וכו', ובירך על המצות, על שישבו לדין דינא, ועיי"ש ובשאר מפרשי הירושלמי.

א"כ משמע דלית לן סברא זו, שהרי על הדינין גם בני נח מצווין כמבואר בסנהדרין דף נו. ועיין בשו"ת חתם סופר חלק א' או"ח סימן נ"ד מה שהקשה על דברי הרשב"א דלעיל שם כתב גם דאין מברכין על עשיית משפט מחשש שמא לא יקבלו עליהם את הדין דנסתר מדברי הירושלמי ועיין שם מה שהעמיד את דברי הירושלמי דלא מיירי שנכנס לדון ממש אלא לתקן את צרכי העיר ולפי"ז מיושבים גם דברי הכלי חמדה.

### אי נתינת צדקה לעניים

מה שכתב כאן מצות עשה ליתן צדקה כפי השגת יד וסתם ולא פירש למי, הנה כבר כתב החינוך כמצוה תע"ט וז"ל ואתה בני אל תחשוב שענין מצות הצדקה לא יהיה רק בעני אשר אין לו לחם ושמלה כי אף בעשירים גדולים תתקיים גם כן מצות הצדקה לפעמים כגון עשיר שהוא במקום שאין מכירין אותו וצריך ללוות ואפילו בעשיר שהוא כעירו ובמקום מכיריו פעמים שיצטרך מפני חולי או מפני שום מקרה אחר לדבר אחד שהוא בידך ולא ימצא ממנו במקום אחר גם זה בכלל מצות הצדקה הוא בלי ספק כי התורה תבחר לעולם בגמילות

ועלה השיב וז"ל הכי אסתברא לן דהני מצות עשה ולא מברכין עליהו לא תליין בחד טעמא בלחוד אלא כמה טעמי אית בהו וכו' ואיכא נמי דלא מברכין עליהו משום דתלוי בדעת אחרים דרחמנא אוהו לאהנוי להו. והואיל ואיפשר דמימנעי מההיא הנאה או דמחלי ליה ומיעקר ליה עשה לא מברכין עלייהו כגון נתינת צדקה או מעשר עני לעני וכו' עכ"ל.

ועיין בקצות החשן סימן צ"ז ס"ק א' מה שדן בדברי הרשב"א.

ובארוחת חיים סימן צ"ב האריך להוכיח שגם אם נותן לקופה של צדקה שאינו תלוי בדעת אחרים אפילו הכי אין מברך. עיי"ש. והנה בתומים חו"מ סימן צ"ז העלה והכריח דהרא"ש חולק על הרשב"א דבפרק קמא דכתובות הקשה הרא"ש למה אין מברכין על מצות קדושין אקב"ו על מצות קדושין. וכתב לתרץ דהוא משום דאפשר לקיים בלי קידושין ע"י פלגש וכו'. והקשה התומים למה לא תירץ הרא"ש דאינו מברך אקב"ו על קדושין משום דאין זה תלוי בבעל לבד דחיישינן שמא לא תאבה האשה ללכת אחריו אלא דמוכח שהרא"ש לא ס"ל כהרשב"א.

הראב"ד בהגה"ה כאבודרהם נתן בו טעם אחר וז"ל א"א אני אברר זה הטעם כל מצוה שיש בה קלקול אחרים אין מברכין עליה מפני שנראה כמורה על אותו קלקול ומכאן יצאו אלו שחוא מזכיר ויצאה מתנה לעני והשבת העבוט אפילו לקחו מיד ב"ד או מיד הלווה וקריעה על המת ותנחומי אבלים ובקור חולים ואפשר עזיבת לקט שכחה ופאה וכיוצא בהם וכן עשיית הדין לבעלי דינין מפני שיש נגזל ועלוב. והרבה מהם נכנסין תחת הטעם זה. עכ"ל. והביא את דברי הראב"ד גם ככה"ג חחו"מ ריש סימן א'.

בכלי חמדה פרשת וירא הביא את קושיית הרשב"א למה אין מברכין על הצדקה וכתב לתרץ עפ"י דברי הרמ"ע מפאנו כמאמר

במדרש תנאים לדברים שם וכ"ה בילקוט שמעוני פרשת ראה רמז תתצ"ז.

וכן נראה ממה דאיתא באבות דרבי נתן פרק ג' ד"ה רבי דוסתאי וז"ל הוא היה אומר אם נתת פרוטה לפני שחרית ובא עני אחר ועמד לפניך ערבית תן לו כי אינך יודע אם שניהם יתקיימו בידך אם שניהם כאחד טובים שנאמר בבקר זרע את זרעך וגו' עכ"ל.

ועיין שם בנוסחא ב' פרק ד' ד"ה והעמידו תלמידים. ובהוספה ב' לנוסחא א' פרק ג' ד"ה הוא היה איתא בזה"ל הוא היה אומר אם נתת וכו' אם יש בידך ליתן לו תתן לו ואם לאו תפטור אותו מיד. עיי"ש.

ובבראשית רבה פרשה ס"א ד"ה ג' איתא וז"ל רבי יהושע אמר אם בא עני אצלך בשחרית תן לו בערבית תן לו שאין אתה יודע איזה מהן הקב"ה כותב עליך הנה זה ואם שניהם כאחד טובים. עכ"ל.

### זמן הנתינה

כתב בכרכי יוסף, רבינו האר"י ז"ל היה נותן צדקה לגבאי בתפלת שחרית ובתפלת מנחה ולא בתפלת ערבית.

ובשער הכוונות דרושי תפילת המנחה דרוש ב' מתבאר הדבר שכן כותב וז"ל שאר מנהגים שיש בתפלת המנחה הנה בענין הצדקה עיקר נתינתה היא בשחרית גבי ויברך דוד כנ"ל. אבל עתה בזמן המנחה הוא זמן הדינים ואינו כ"כ מוכרח נתינת הצדקה עתה כמו בשחרית אבל עכ"ז היה מורו"ל נוהג לתת צדקה גם במנחה קודם שיתחיל להתפלל והיה נותן שלש פרוטות ע"ד מ"ש בשחרית. עכ"ל.

ומכל מקום כמבואר בכרכי יוסף נראה דהאר"י ז"ל היה נוהג לתת צדקה במנחה אבל בערבית [דנראה שהוא זמן דינים קשים כמבואר בשו"ע או"ח סימן רל"ה] לא היה נותן צדקה.

ומרן החיד"א בספר כסא רחמים על אבות דר' נתן (פרק ג') הקשה מהא דאיתא שם

חסדים ותצוה אותנו להשלים רצון הנבראים בני ברית באשר תשיג ידינו.

וכלל הענין שכל המהנה את חברו בין כממון בין במאכל או בשאר צרכיו או אפילו בדברים טובים דברים נחומים בכלל מצות הצדקה היא ושכרו הרבה מאד וכו' עכ"ל.

וצריך עיון בדבריו מדברי התוספתא במסכת פאה פרק ד' הלכה י"ט שם איתא וז"ל צדקה וגמילות חסדים שקולין כנגד כל מצות שבתורה אלא שהצדקה בחיים גמילות חסדים בחיים ובמתים צדקה בעניים גמילות חסדים בעניים ובעשירים וכו' עכ"ל. וכן איתא גם בגמרא מסכת סוכה דף מט: והר"ד גם בילקוט שמעוני מיכה רמז תקנ"ה ובמחזור ויטרי סימן תכ"ד ד"ה שמעון הצדיק. וע"ע בזה בתוספות מסכת עבודה זרה דף יז: ד"ה ובגמילות חסדים.

וכן משמע גם מדברי המדרש באוצר המדרשים עמוד ת"ז ד"ה דבר אחר וז"ל ויתן מעושרו לעניים צדקה ולעשירים גמילות חסידים בהלואה וכו' עכ"ל.

הרי להדיא דצדקה שייכא רק בעניים ומה דמסייע לעשיר הצריך לו הוא מדיני גמילות חסדים ודלא כדברי החינוך.

אמנם הרמב"ם בפרק ו' מהלכות מתנות עניים הלכה א' כתב מצות עשה ליתן צדקה לעניים [בס"א לעניי ישראל] כפי מה שראוי לעני וכו' ויש לעיין בדעתו.

### חוב מצוות צדקה בכל יום

כתב בכרכי יוסף דיש להזהר לקיים מצוה זו בכל יום כפי השגת ידו שהוא מייחד השם הנכבד כמשו"ל.

ועיין באוצר המדרשים (איינושטיין) עמוד ש"ט ד"ה (י"ז) מעשה באדם בשבח העושה צדקה בכל יום.

ויש לברר כמה פעמים חייב ליתן בכל יום והנה איתא בספרי פרשת ראה פרק טו פסוק ח' פתח תפתח וז"ל מנין שאם פתחת פעם אחת אתה פותח אפילו מאה פעמים ת"ל כי פתח תפתח את ידך לו וכו' עכ"ל. וכן איתא

נתונה בימינו של הקב"ה, שנאמר צדק מלאה ימינך. עכ"ל.

והמהר"ל בספר נתיבות עולם נתיב התורה פרק ט"ז נתן בו טעם וז"ל פירוש כי יד הימין הוא להגיע בו לאחר כי היד הימנית לקלות תנועתה היא מתפשטת עד שהיא מגיעה לאחר והיד השמאלית אין לה קלות התנועה לכן היא עומדת לקבלה שמקבל בידו ואינה עומדת להתפשט לאחר. לכן התורה שהיא נתנה מלמעלה אל האדם הוא בימינו שהימין הוא שמתפשט לאחר וכן הצדקה שהוא עושה צדקה עם אחרים הוא בימינו שהוא יתברך מגיע צדקתו לכל הנבראים. עכ"ל.

### נתינה פחות מש"פ

כתב בשו"ת מהר"ל דיסקין בחלק א' סימן כ"ד דבפחות משה פרוטה ג"כ יוצאין ידי חובת מצות צדקה וראיה לדבר מדברי הגמרא בבבא מציעא דף נה. שם איתא וז"ל חמש פרוטות הן ההודאה שוה פרוטה והאשה מתקדשת בשוה פרוטה והנהנה בשוה פרוטה מן הקדש מעל והמוצא שוה פרוטה חייב להכריז והגזול את חברו שוה פרוטה ונשבע לו יוליכנו אחריו אפילו למדי. עכ"ל הגמרא ומדלא חשיב נמי פרוטה לצדקה ע"כ יש לומר דגם בפחות מש"פ מקיים שפיר מצות צדקה.

וכן כתב להוכיח גם בשו"ת יהודה יעלה חלק ב' אה"ע, חו"מ סימן קפ"ז ד"ה ולענ"ד והוסיף להוכיח שם שכן הוא מדברי הגמרא בשבועות דף כה. דפרין שבועה שאתן מאי אתן אילימא צדקה לעני מושבע ועומד מהר סיני הוא וכו'.

ומאי קושיא דלמא שבועה שאתן פחות מש"פ לעני דלא מושבע ועומד מה"ס הוא וכיון דחצי שיעור הוא אין עליה שם צדקה ונתינה כלל. [וכה"ג כתבו תוס' שבועות כ"ג ע"ב בדי"ה דמוקי וכו' גבי ח"ש באיסורין דלא הוי מושבע ועומד ואף דמהתם אין ראייה מיהת זכר ודוגמא לדבר הוא] אע"כ שגם בפחות מש"פ מקיים מצות צדקה לעני

בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך אם נתת פרוטה לעני שחרית ובא עני אחר ועמד לפניך ערבית תן לו כי אינך יודע וכו'. הרי בצריך ליתן גם בערבית.

וכתב לתרץ די"ל דערבית דקאמר הכא לאו דוקא אלא ר"ל מבעוד יום וכמו שכתוב ולערב אל תנח ידך שמתפרש יפה מבעוד יום עיי"ש.

ועיין בכרכי יוסף שם כמה שכתב בסוף דבריו דהרב החסיד מוהר"ר יעקב צמח כתב דגם בלילה הצדקה מועלת אך אז אין התיקונים והכוונות שוות.

### ליתן צדקה מעומד

כתב בשער הכוונות דרושי תפילת השחר דרוש א' וז"ל צדקה היא רחמים כנודע ולכן צריך ליתן צדקה עתה מעומד והטעם הוא לפי שהצדקה היא מצות עשה וראוי לעשות המצות מעומד. עוד טעם אחר כי כיון שהטעם הוא כדי לתת צדקה לעני שהיא השכינה והמלכות כנוכח והנה המלכות נופלת לארץ בעו"ה ולכן צריך שיתגנה מעומד ויכוין להקימה ולהעמידה מעומד ע"י הצדקה שהוא הת"ת דכורא כמש"ה משפט וצדקה ביעקב אתה עשית. עכ"ל.

וכ"ה באור צדיקים מהאר"י ז"ל בפ"ב סימן ס"ג דצריך ליתן מעומד.

### ליתן ביד ימין

כתב באור צדיקים מהאר"י ז"ל בפ"ב סימן ס"ג דצריך ליתן הצדקה ביד ימין ואפילו הוא איטר. ובדברים רבה פרשה ה' ד"ה ד' ד"א שופטים איתא וז"ל א"ר יצחק שני דברים בימינו של הקב"ה צדקה ותורה צדקה דכתיב (תהלים מח) צדק מלאה ימינך תורה דכתיב (דברים לג) מימינו אש רת למן. עכ"ל. וכ"ה גם בילקוט שמעוני איוב רמז תתק"ו.

ובמדרש משלי פרשה י"ד ד"ה [ל"ד] צדקה תרומם איתא וז"ל אמר ר' יוחנן בא וראה כמה הוא גדול כחה של צדקה שהיא

מש"פ ועוד דבנדרים דף לג: קרי לה פרוטה דר"י. ועיין שמעין דברים אלה כתב בשו"ת יהודה יעלה חלק ב' אה"ע, חו"מ סימן קפ"ו. והביא הגר"ח שם שאביו דחה את הדבר דאינה ראייה ד"ל שיוזמנו לו כמה עניים עד שיצטרף לפרוטה.

אמנם כתב להוכיח ממאי דכתב הרמב"ם בהלכות מתנות עניים פרק ז' הלכה ז' וז"ל ואסור להחזיר את העני ששאל ריקם ואפילו אתה נותן לו גרוגרת אחת שנאמר אל ישוב דך נכלם. עכ"ל.

ובספרי דברים פסקא רצ"ה ד"ה למען יאריכון כתב דגרוגרת אינה אלא אחד ממאה באיטר. וא"כ י"ב ומחצה גרוגרות נמכרין בפרוטה.

אמנם נראה היכן שנדר ליתן צדקה בסתם ולא פירש להדיא כמה יתן נראה דצריך ליתן בדווקא שוה פרוטה שכן כתב בשו"ת תורה לשמה סימן רמ"א והוכיח מדברי הגמרא בגיטין דף יב. המקדיש ידי עבדו אותו העבד לזה ואוכל ועושה ופורע. ומקשי בגמרא עושה ופורע קמא קמא קדיש ליה ומתריך בפחות פחות מפרוטה ופירש רש"י וז"ל עד שלא תצטרף הפרוטה יפרענה דלא חייל הקדש אפחות משהו פרוטה.

והקשו בתוספות ז"ל דתנן בהזהב חמש פרוטות הן ליתני שש דאין הקדש חל על פחות משהו פרוטה ותיריך ר"י דהכא היינו טעמא דאין בדעתו של מקדיש שיחול על פחות משהו פרוטה ע"כ עיי"ש.

נמצא לפ"ז לסברת רש"י ז"ל כפי הבנת התוספות דס"ל אין הקדש חל על פחות משהו פרוטה אין זה הנודר יכול לפטור עצמו בפחות משהו פרוטה וגם לסברת התוספות ז"ל דהקדש חל על פחות משהו פרוטה גם זה הנודר אינו יכול לפטור עצמו בפחות משהו פרוטה דהא ס"ל אין בדעתו של מקדיש לחול על פחות משהו פרוטה וא"כ ה"ה הכא אמרינן ודאי זה בעת שנדר ליתן צדקה לא היה בדעתו על פחות משהו פרוטה ואיך יפטור עצמו עתה בפחות ולא

המחזיר על הפתחים ומושבט מה"ס מקרי גם בזה.

והקשה שם דהא בקרא כתיב נתן נתן ותוס' כ"מ מ"ז ע"א ד"ה קונים וכו' ובכמה דוכתי העלו דגבי ממון בכ"מ נתינה הוא פרוטה.

ותירץ דג"ל כיון דכתיב נתן נתן תתן ה"ל מיעוט אחר מיעוט ולרבות פחות מש"פ.

וכבר נשאל בענין בשו"ת תורה לשמה סימן רל"ט דמאחר וק"ל דפחות משהו פרוטה אינו ממון אם כן באחד שנתן צדקה לעני פחות משהו פרוטה אי חשיב נתינה זו למצוה.

והשיב על פי מה דאיתא בגמרא בכריתות דף י': אמר רבא כולא מלתא מיולדת יליף והכי קאמר מדחס רחמנא עליה ודלות למהוי חד מתלתין ותריין בעשירות ומאי היא יולדת הכי חס רחמנא עליה דדלי דלות למהוי חד מן התלתין ותריין בדלות ופריך אי הכי ריבעא דפרוטה הוי ומשני הכי נמי אלא דלא אורח ארעא לאתויי פחות מפרוטה למקום ע"כ עיי"ש.

נמצא דגם בפחות מפרוטה יש מצוה אלא דלא אורח ארעא לאתויי ואם הנותן עני וא"א לו אה"נ יש בידו מצוה.

ועוד עיין בזה ביד אליהו פסקים סימן מד בענין שיעור נתינה לעני.

והנה על ראיית המהרי"ל דיסקין דלעיל הקשה הגר"ח קנייבסקי שליט"א בדרך אמונה הלכות מתנו"ע פרק ז' בבאור ההלכה דגם ריבית לא חשיב בהדי חמש פרוטות בכ"מ ובכל זאת מבואר בגמרא כתובות דף מו. דליתא בפחות מש"פ אלא ע"כ דתנא ושייר.

ועיי"ש שכתב להוכיח מדברי הגמרא בכ"ק דף נו: דשומר אבידה הוי כש"ש בהויא הנאה דלא בעי למיתב ריפתא לעניא ואם נימא דאפשר לקיים מצות צדקה גם בפחות מש"פ הרי כבר כתב הש"ך בחו"מ סימן ש"ג דאין נעשה שומר שכר בפחות

ומקור הדברים הם בגמרא מסכת שבועות דף כה. שם איתא ו"ל ת"ר חומר כנדרים מבשבועות וכו' כיצד אמר שבועה שאתן לפלוני ושלא אתן מאי אתן אילימא צדקה לעני מושבע ועומד מהר סיני הוא שנאמר נתן נתן לו וכו', עכ"ל.

ובחדושי הרשב"א שם כתב בשם בעלי התוספות וז"ל יש מגדולי רבותינו הצרפתים ז"ל שאמרו דדוקא כשעני שואל ממנו צדקה דהשתא מושבע ליתן לו, הא לעני דעלמא שבועה חלה עליו דאינו חייב ללכת לפרנס עניים במדי. עכ"ל.

וביותר הביא בדרך אמונה שם בשם מהר"י קורקוס דרייק מלשון הרמב"ם שכתב וכל הרואה דבעינן שיראה את העני אבל אם אינו רואה אע"פ שיודע שיש שם עני אינו עובר בל"ת. וצ"ע מכ"מ ואכמ"ל.

אמנם מלשון הרמב"ם בספר המצוות לא תעשה רל"ב משמע להדיא לא כן שכן כתב וז"ל שהזהירנו שלא למנוע צדקה והרחבה מהאביונים מאחינו אחר שנרע חולשת עינים ויכלתנו להחזיק בהם והוא אמרו יתעלה לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיך האביון וזה אזהרה מלקנות מדת הכילות והאכזריות שתמנע מעשות הראוי. עכ"ל.

הרי להדיא בדבריו דלא תלה הדבר אם העני מבקש אם לאו אלא בידיעת הצורך וכשיודע אף אם אין העני מבקש חייב ליתן לו.

### אי עובר בלאו

#### בעני המחזר על המתחים

עיין באמרי בינה אורח חיים סימן י"ג במה שהביא את קושיית הנחלת יעקב על מה דאמרינן רשומר אבידה כשומר שכר משום פרוטה דרב יוסף דפטור ליתן ריפתא לעניא והקשה דהא בצדקה איכא עשה ולא תעשה והא דאמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה לא אמרן במקום לאו.

וכתב לתרץ האמרי בינה דהלאו לא קאי רק היכא דצריך כדי מחסורו אשר יחסר לו

אמרינן הקדש חל פחות מפרוטה אלא היכא דהקדיש פחות מפרוטה להדיא.

ובאמת שהתוספות היו יכולים להקשות על רש"י ז"ל טפי מינה מהא דאמרינן בגמרא כריתות יב: אי הכי ריבעא דפרוטה הוי הכי נמי אלא דלאו אורח ארעא לאתויי פחות מפרוטה למקום הרי להדיא דהקדש חל פחות מפרוטה ורק לאו אורח ארעא לאתויי פחות מפרוטה.

עוד יש להוכיח כן דלא מצי מפטר נפשיה בפחות מפרוטה דהא קי"ל גבי גולה בפחות משה פרוטה אע"ג דאיסורא עבר מדין חצי שיעור עכ"ז אינו בתורת השבון ואין צריך להשיב. וכן בדין האבידה דקי"ל פחות משה פרוטה אינו בתורת השכח הרי אינו חשוב ממון ואין יקיים בו מצות נדרו.

### אם עובר בלאו

#### כשאין העני מבקש ממנו

הנה כבר כתב הרמב"ם בפרק ז' מהלכות מתנו"ע הלכה ב' שם כתב וז"ל וכל הרואה עני מבקש והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה עבר בלא תעשה שנאמר לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיך האביון. עכ"ל.

ומדכתב הרואה עני מבקש יש לדון מה הדין כרואה עני שאינו מבקש אם עובר בלאו.

ומצאתי למהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה חלק א' יו"ד סימן קי"ח שדייק כן בלשון הרמב"ם וכתב עלה וז"ל ומשכחת לה דהרמב"ם רפ"ד מהל' מתנות עניים דין ב' כתב וכל הרואה עני מבקש והעלים עינו ממנו ולא נתן לו צדקה עבר בל"ת שנאמר וכו' משמע דזולת זה שהוא רואה עני מבקש ומעלים ממנו אינו עובר בל"ת רק עשה הוא דאיכא וכו' עכ"ל.

וכ"כ בדרך אמונה שם דדוקא אם ראה את העני מבקש אבל אם לא ביקש ממנו אע"פ שיודע שהוא צריך אין עובר בלאו אם אין נותן לו.

ובטעמו של האמרי בינה יראה דהוא הדין  
נמי בגבאי צדקה דלא שייך גביה לאו דלא  
תקפוץ דאם לא יקבל מזה יסבב אצל אחרים.

אמנם בשו"ת קול אליהו חלק ב' יו"ד  
סימן י"ט כתב דגם בגבאי צדקה עובר בלאו  
דלא תקפוץ ידך.

ואינו מתכווה לחזור על הפתחים ליקח מכל  
אחד דבר מועט אלא רק מעשיר זה לוקח  
כדי למלא מחסורו משא"כ בעני המחזר על  
הפתחים אפשר דבוה ליכא לאו דלא תקפוץ  
כיון דאם לא יקבל מזה יסבב אצל אחרים  
ומשו"ה אמר בש"ס פרוטה דר"י דצדקה כזו  
פטור מליתן דליכא לאו גביה.



הרב שלמה ולמן שמעיה

## שמיעת ברכת ההלל מפי החזן ושמיעת ברכת נטילת לולב מפי אחר

לא נתכוון שלא לצאת בשמיעתו מהם שוב לא יוכל לברך בלילה. כיון שכבר יצא הברכה בשמיעתו מהקהל, [דברכה דרבנן וי"א שאין צריכות כוונה ולכן יצא בשמיעתו מהם, אך בשלא נתכוון לצאת] לכן לא יוכל לברך בלילה, רק באופן שנתכוון לא לצאת הברכה כשמע הברכה מהקהל בביהש"מ.

ולכאורה מכאן יסוד הגדול בהלכה דאם שמע הברכה מאחר, אם לא נתכוון שלא לצאת ממנו, יצא בדיעבד בשמיעתו ושוב לא יוכל לחזור לברך.

וכן מבואר בשו"ע הרב שם סי' תפ"ט סעיף י"ב, וכתב שם בהאי עניינא כוה"ל: ואפילו לא סיפר עמהם כלל אלא ששמע הספירה מן אחד [או] מהציבור סספרו ולא נתכוון כלל להוציאו וגם הוא לא נתכוון לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו לא יברך כשיספור בלילה שהשומע כעונה ואפילו אם היה מחשב אין אני מתכוון לצאת בספירה זו אין זה כלום להאומרים שמצוות א"צ כוונה כלל, אא"כ מחשב אני מכוון שלא לצאת בה וכו' עכ"ל, והובא דבריו אלו בספרים הדינים במצות ספירת העומר דאם שמע הברכה או הספירה מאחר לפי תומו, שוב לא יוכל לברך.

וחזר השו"ע הרב ושנה יסוד זה בסי' רי"ג סעיף ד' לגבי שאר ברכות וז"ל: ולדברי האומרים שמצוות של דבריהם א"צ כוונה אע"פ שלא נתכוון המברך להוציאו וגם הוא לא נתכוון לצאת בה יצא בין בברכה אחרונה בין בברכה ראשונה נכון מי שנטל פרי בידו לאכלו, או מצוה לעשותו וקודם שהספיק לברך שומע ברכה זו מפי אחר המברך לעצמו אין צריך לברך ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא להכנס בספק ברכה לבטלה עכ"ל.

נהוג בכל תפוצות ישראל, כי ברכת ההלל מברך החזן בקול רם, ואחריו חוזרים כל הקהל לחזור ולברך, אף ששמעו כבר הברכה מפי החזן, וכמו כן נהוג בכמה מקומות [וכן מנהגינו] דבשעת נטילת לולב כל הקהל נוטלים יחד הלולב קודם קריאת ההלל, וכא"א מברך הברכות בקול רם, ואף שכבר שמעו הברכות מפי המברך שקדם להם חוזרים ומברכים בעצמם, ויש לבאר איך שייך לחזור ולברך אחרי שכבר שמע עתה אותה הברכה מפי אחר וכבר יצא יד"ח, לפי הפוסקים דבמצוות דרבנן א"צ כוונה. [ואף אם ענה ברוך הוא וברוך שמו. מ"מ יוצא בדיעבד הברכה ששמע מפי חבריו, וכמו שנקט המשנ"ב סי' קכ"ד ס"ק כ"א ע"ש].

יסוד הנידון הם דברים שיצאו מהני אשלי רברכי עמודי הפסק הרמ"א והמג"א בסימן תפ"ט שכתבו בסעיף ג' דאם אחד התפלל עם הציבור בבין השמשות, יספור עמהם ספירה על תנאי, דאם יזכור אחר צאת הכוכבים לחזור ולספור, אין יוצא בספירה זו דביהש"מ, ואם ישכח לחזור ולספור אחרי צאה"כ, יוצא [בדיעבד] בספירה זו דביהש"מ. ולכן כיון שקורא עתה בביהש"מ רק מספק ועל תנאי לא יברך עתה, וכשיזכור אחרי צאה"כ לחזור ולספור, יברך על הספירה ויספור, וכתב הרמ"א שיוכל לברך בלילה [כיוון שלא בירך עתה] אף ששמע עתה בביהש"מ הברכה מפי הקהל, וענה אמן, מ"מ אם כיוון שלא לצאת מהם הברכה יוכל לחזור ולברך בלילה.

וביאר המג"א דהרמ"א נתכוון בדוקא במה שכתב שיוכל לברך בלילה אם כיוון שלא לצאת בשמיעתו הברכה מהקהל, דאילו

לכוון שלא לצאת, אלא סגי כמה שאין לו כוונה לצאת מחבירו, וסגי בזה שיוכל לחזור ולברך בעצמו. (ועיין בתהילה לדוד שם סו"ס ו' שהקשה כן, והוא כותב דעת השו"ע ליישב דמיירי דבאמת יש לו כוונה הפוכה עיי"ש ד).

א"כ לכאורה מפורש בזה דאף כששמע מחבירו בלא שום כוונה יכול לחזור ולברך.

### כוונה כהה לברך בעצמו

לכן נראה לומר דבאופן שהמנהג שכאור"א מברך מיד אחרי שמיעת הברכה מהחזן, יש לכל אחד כעין כוונה כהה שלא לצאת מהחזן, שהרי הוא עומד מוכן לברך בעצמו הברכה, אלא שנהוג שמקודם מברך החזן, לכן בשעה שהחזן מברך יש בזה דעה קלושה שאחרי שהחזן יגמור לברך יברך בעצמו, ולכן נחשב כאילו יש לו כוונה הפכיית שאין רוצה לצאת בברכת הש"ץ, כיון שכך הוא הדרך שכל הקהל שומע מהש"ץ וחוזרים ומברכים בעצמם. וכן בברכת השחר דהיה המנהג כן שכולם שמעו הברכות לענות אמן וחוזרים מיד ומברכים בעצמם. הרי יש בזה דעה קלושה ששומע רק כדי לענות אמן וחזור ומברך הברכה בעצמו, ולכן הו"ל כאילו יש לו כוונה הפכיית שלא לצאת מן הש"ץ.

ואף דאין לו כוונה מפורשת שלא לצאת מן הש"ץ (דרוב ההמון אין יודעים דין כוונה שאם שומע יצא בשמיעתו. ואין שם לב כלל לכוון שלא לצאת בשמיעה), מ"מ בעצם העמידה מוכן לברך בעצמו הרי הוא מבטא את רצונו שלא לצאת מהש"ץ והיא חשובה כבר כוונה כהה לאפוקי נפשיה משמיעת הש"ץ שאינו רוצה לצאת מהש"ץ, [וכעיי"ז ביאר בכתבי הקהילות יעקב ס"י ד דאף למ"ד הרהור כריבור, יכול לברך על הספירה, אף שכבר הרהר קודם הספירה, מ"מ כיון שרוצה לספור בפה, הו"ל כאילו יש לו כוונה שלא לצאת בהרהור].

דוגמא רחוקה לכך, מה שחידש הביאור הלכה (בסימן קס"ז סעיף י"ג ד"ה אם)

ולפי הדברים האלו לכאורה אף בברכת הלל, כששומע הברכה מפי החזן, אף שהחזן לא התכוון להוציאו וכן בברכת לולב כל ששמע הברכה מפי אחר לכאורה לא יוכל לחזור ולברך ולכאורה פלא גדול שלא התעוררו האחרונים להעיר דיש לכוון שלא לצאת ברכת ההלל מפי החזן, כדי שיוכל לברך בעצמו.

אולם לכאורה יסוד זה שנחתרש עפ"ד המג"א והרמ"א בסימן תפ"ט צע"ג דבסימן ו' סעיף ד' מבואר דהמנהג היה שבירך אחד מהקהל ברכות השחר, וכל הקהל שמעו ברכתיו וענו אמן ושוב חזר אחד מהשומעים ובירך הברכות בקול ועונים אמן על ברכתיו וכסדר הזה עושין כל אותן שענו אמן כבר על ברכות חביריו, ועושין כן כדי לענות צ' אמינים בכל יום ודנו בזה הפוסקים איך שייך לברך אחר ששמעו כבר ברכות השחר מאחרים, ואעתיק לשון השו"ע הרב בזה בזה וז"ל: ואין לערער עליהם ולומר שכבר יצאו ידי חובתן באמן שענו תחילה. מפני שהמברך אינו מכוון להוציא אחרים ידי חובתן, ואפילו אם היה המברך מכוון להוציא אחרים ידי חובתן הם אינם מכוונים לצאת בברכתו עכ"ל, הרי דאף כששמע הברכות מאחרים כל שאין מכוון לצאת בזה, אינו יוצא [אף שלא נתכוון להוציא שאין רוצה לצאת בברכת חבירו, אלא סגי בזה שלא התכוון לצאת, דהיינו ששמע לפי תומו מ"מ יכול לחזור ולברך].

ובאמת בשו"ע שם ס"י ו' סעיף ד' כתוב הלשון שהשומעים מתכוונים שלא לצאת בברכת חבירו, והיה מקום לומר שמייירי דבאמת יש להם כוונה שלא לצאת מהאחרים אולם בלשון השו"ע הרב, [וכ"ה לשון הבי"י] כתב דסגי כמה שאין מתכוונים לצאת בברכת חבירו. אף שלא היה לו כוונה מפורשת שלא לצאת מחבירו, ופשוט דלשון השו"ע הוא לאו דוקא ולא בעינן "כוונה שלא לצאת מחבירו" דהא בלשון הבי"י מבואר להדיא דסגי כמה שאין מכוון לצאת וכן מסתברא שלא היה ההמון בקי בדין זה

במחשבה כהה וקלושה] שעומד לברך בעצמו הו"ל ככוונה שלא לצאת בברכת חיבורו.

ולא דמי נידו"ד למה שנתקשו הראשונים דאיך מברך על הלולב, הא מדאגביה יצא, ותירצו בכמה אנפי, ולא תירצו ריש לו כוונה לצאת אחר הברכה, וא"כ הו"ל כאילו כוונה מפורשת שלא לצאת בנטילה דקודם הברכה, וא"כ לכאורה משמע דלא סגי לומר שלא יצא, רק כשיש לו כוונה מפורשת ממש, ובלולב אין לו כוונה מפורשת לצאת רק אחר הברכה. דלגבי לולב, כיון דבא לצאת באותה נטילה ממש, לא מסתבר לומר דהאדם יש לו כוונה לצאת דוקא אחר שיברך, דהא כיון שבא לצאת בנטילה זו ממש, ונטילה כדי לצאת עתה בנטילה זו, א"כ לא מסתבר שמכוון לצאת רק מאחר הברכה, אבל בנידו"ד י"ל דשפיר יש לו כוונה כהה לצאת בברכה שלו, ולא לצאת בשמיעה בברכת אחר.

איברא דחילוק זה, [בין מש"כ דאם עומד עתה לברך. דבכה"ג אינו יוצא בשמיעה מאחר, ובין מש"כ דאם אינו עומד עתה לברך בעצמו דבכה"ג יוצא בשמיעה מאחר] לא איפרק מחולשא מתרי אנפי, כדלהלן.

א. דהא בשו"ע הרב בסי' רי"ג כתב דאם נטל פרי לאכול או מצוה לעשותו ולא הספיק לברך עד ששמע הברכה מאחר שוב אינו יכול לברך בעצמו, הרי משמע מלשונו דאף כשחושב ועומד עתה לברך בעצמו אלא שלא הספיק לברך עד ששמע הברכה מפי אחר שוב אינו יכול לברך, ולא אמרינן דבזה שחשב לברך עצמו הו"ל ככוונה שלא לצאת, אלא מוכח דלא סגי בזה לומר דכוונה לברך בעצמו הו"ל ככוונה שלא לצאת מפי אחר.

אולם דבר זה שמענו רק ממשנתו של השו"ע הרב [ולא נתבאר בדברי הפוסקים שקדמוהו] וכן הוא כתבו שם בסי' רי"ג רק בסוגרים שכתבו רק כמסופק בדבר זה ובסי'

דכשהתאספו כמה אנשים כדי שאחד יברך לכולם אף אם לא היה להם כוונה להדיא לצאת מפי המברך, מ"מ עצם הדבר שקבעו יחד לדבר זה חשוב כבר ככוונה לצאת ממנו. ויוצאים אף בלא כוונה להדיא. עיי"ש. וא"כ הו"ל להיפך אף אי נימא דבעינן כוונה שלא לצאת בשמיעה [דלמ"ד מצוות א"צ כוונה בעי כוונה שלא לצאת בשמיעה] הרי עצם הדבר שעומד מוכן לברך בעצמו, חשובה כבר ככוונה לברך בעצמו ולא לצאת מפי אחרים.

[אלא דגוף יסוד הנ"ל שחידש הביה"ל בסי' קס"ז דקביעות לברכה חשובה ככוונה, לכאורה צ"ע ממש"כ בסי' רי"ג ס"ק י"ב וסי' ח' ס"ק י"ג דבעינן כוונה מפורשת לצאת ולהוציא, ולא סגי ברצון שאחד יברך לכולם וע"ע בד"ן כוונה כהה בסי' ס' משנ"ב סוס"ק י'. וסי' י"ד ביה"ל ד"ה בלי כוונה בסו"ד. ומחלוקת הגרי"ח וגליונות' חזו"א בענין כוונה בתפילה, וסימן קכ"ח סעיף א' בביאור הלכה ד"ה דור, לגבי ברכת כהנים ע"י זר עיי"ש].

ולכן צ"ל דלא קאמרי הרמ"א והמג"א בסימן תפ"ט סעיף ג' דבעינן כוונה שלא לצאת בשמיעה, ולא סגי במה שרוצה לברך בעצמו. דנימא דזהו גופא מה שרוצה לברך בעצמו חשובה ככוונה שלא לצאת בשמיעה מחיבורו. רק בגוונא דמיירי התם דקאי בביהש"מ בביהכנ"ס שסופרים ומברכים. והוא אינו מברך עתה, משום שחושב לספור בלילה. דהתם הרי אינו חושב אודות הברכה שלו ואינו מבטא בעצמו רצון הפכ"י דהרי אינו עומד ורוצה עתה לברך, דהרי הוא בביהש"מ, ולכן אין חושב אודות הברכה שלו, אלא שהוא נמנע מלברך, לכן כיון שאין חושב אודות הברכה שלו אלא עומד ושוחק, א"כ הו"ל כמי שאין לו כוונה הפכית, ויוצא בשמיעה ורק כשנתכוון שלא לצאת בשמיעה הוה בזה שמפקיע עצמו מהברכה ששומע, דהתם מיירי שאין חושב כלל אודות הברכה שלו, אלא עומד ושוחק בשעת הברכה אבל כל שחושב עתה [אף

תפ"ט כתבו להדיא, ואולי י"ל דהתם באמת שונה מסי' תפ"ט כיון שעמד לברך בעצמו, לכן י"ל דהו"ל כאילו יש לו כוונה שלא לצאת בשמיעה, ומש"כ בסי' תפ"ט שאינו עומד לברך עתה.

ב. עוד יש להעיר דמה שכתבנו דבספיה"ע בביהש"מ כיון שאינו עומד עתה לברך בעצמו [כמו בביהש"מ] אם שמע הברכה מאחר יוצא יד"ח, אף שדרכו לברך בעצמו, לכאורה צ"ע ממש"כ הלבוש בסי' רצ"ו, והובא במשנ"ב שם ס"ק ל"ג לגבי הברכה בביהכנ"ס, וז"ל: דהאידנא מסתמא מתכוין כל אחד מבני הבית שלא לצאת בהבדלה שמבדילין בביהכנ"ס שסומכין על הברלה שבבית והו"ל כלא הבדילו כלל ולא נפיק בה עכ"ל הרי דכל שדרכו לברך ולהבדיל בעצמו, אינו יוצא בשמיעה מאחר אף שלא נתכוון להבדיל מיד ורוחק גדול לומר דבאמת יש לכל אחד כוונה שלא לצאת בהבדלה דביהכנ"ס, (רמלבר דרוחק לומר כן על ההמוץ) דא"כ פשיטא אלא כוונתם לחדש דכיון דהמנהג דכאו"א מבדיל בביתו, א"כ אף כסתמא חשוב כאילו יש לו כוונה להבדיל בביתו, כיון שכן הוא הדרך להבדיל בביתו, וכן מפורש בערוה"ש. וכן משמע לשון שו"ע הרב שכתב שם בסעיף י"ז: דמבדיל בביתו אף אם כל ב"ב היו בביהכנ"ס לפי שאין דעתם כלל לצאת יד"ח בהבדלה שבביהכנ"ס וחזינן דכל מה שדרכו לברך בעצמו אינו יוצא בשמיעה, א"כ לכאורה ה"ה כספירת העומר בבהש"מ, כששומע הברכה מאחר, נימא דכיון שדרכו לברך בעצמו, ולא לצאת בשמיעה מאחר הו"ל כאילו נתכוון הכי בהבדלה, וצ"ע [וכאמת וכדאמרין הכי בהבדלה, וצ"ע] [וכאמת חידוש זה של הלבוש בהבדלה לא הובא במג"א, וסתימת לשון השו"ע שם סי' רצ"ו סעיף ז' מורה להדיא דבעינן באמת כוונה שלא לצאת בהבדלה דביהכנ"ס, ובלא"ה יוצא בשמיעה אף כשדרכו להבדיל בבית] ככן עדיין צ"ע בדיון זה.

ולכן נראה, כמו שהאיר וביאר ידידי הרב יוחנן שכרונן שליט"א, דבכל דבר שיש מנהג קבוע דשומעים הברכה מפי אחר, ואח"כ חוזרים ומברכים בעצמם, הרי הסדר הקבוע בתמידות הוא שהשמיעה הראשונה היא שלא לשם יציאת ידי חובה, כמו ברכות השחר שהיה נהוג כן, וכן ברכת הלל, והבדלה בביהכנ"ס דכיון דכן היה המנהג תמיד שאחר ששמע הברכה מפי אחר, חוזר לברך בעצמו, לכן אף אם לא היה לו כוונה מפורשת בשעת שמיעה, שאין רוצה לצאת בשמיעה, מ"מ יכול לחזור ולברך, כיון דכן הוא המנהג דאחר השמיעה הו"ל מבדיל בעצמו, הו"ל כעין כוונה שאין רוצה לצאת בשמיעה, שהרי הוא מנהג וסדר קבוע ששומעין או הברלה שלא לשם יציאה ידי חובה שהרי תמיד חוזרין ומבדילין בבית וכן בברכת הלל וכדומה. אבל בנידון שהעלה השו"ע הרב, כששמע הספירה בביהש"מ, או כששמע ברכת הנהנין מחבירו, הרי אין בזה מנהג לשמוע מאחר ולחזור ולברך בעצמו, [אלא במקרה שמע מאחר] לכן בעינן כוונה שלא לצאת ע"י השמיעה, כיון דאין מנהג שלא לצאת ע"י שמיעה זו, ועדיין צ"ב בזה.

ברם לפי זה, בשומע ברכת לולב מחבירו, יל"ד דאין בזה מנהג קבוע לשמוע הברכה מאחר ואת"כ לחזור לברך בעצמו, יל"ד די"ל דאם שמע הברכה מאחר, שוב לא יוכל לברך בעצמו, והדבר לפלא שלא שמענו מי שהעיר בזה.

**כוונה בשומע מפי אחר**

אכן נראה דמ"מ יש לסמוך להקל בזה, דכל היסוד שהעלה המ"א בסי' תפ"ט [ע"פ דיוק לשון של הרמ"א] דכששמע ברכה מאחר שוב אינו יכול לברך בעצמו, יש בזה כמה מחלוקות כמו שהאריך בזה הרב זלמן דישון בקובץ בית אהרן וישראל גליון פ"ב פג.

דבעצם הסבא י"ל דכיון דבא לצאת ע"י שומע כעונה צריך כוונה כדי להתאחד

דבשומע כעונה בעי כוונה, משום דכדי לאשוויי לשמיעה דין דיבור בעי כוונה, וכעין שכתב הגרעק"א בתשו' ל' לגבי כתיבה כדיבור, דלא חשוב כדיבור רק כשנתכוון דתהא כדיבור, דאלת"ה תיקשי איך מצאנו ידינו ורגלינו בסופרי סת"ם דכשכותבים שם ד' הו"ל הוגי ד' באותיותיו, אלא דכל שאינו מתכוין דהכתיבה יהיה כדיבור אינו חשוב כדיבור, א"כ הה"נ בשמיעה כל שאינו מתכוון שיהיה כדיבור אינו כדיבור, ולכן בעי כוונה כדי שיחשב השמיעה כדיבור.

אלא שהאבני נזר חוזר בו מיסוד הזה משום שמוכח בתלמידי רבינו יונה ברכות י"ב דאף במצוות שבדיבור לא בעי כוונה שכתבו לגבי הבדלה, דיוצא יד"ח [למ"ד מצוות אצ"כ] בשמיעה בביהכנ"ס אף בלא כוונה, ורק כשיש לו כוונה מפורשת אין יוצא יד"ח יעו"ש ומוכח דאף בלא כוונה יוצא יד"ח למ"ד מצוות אצ"כ אף במצוות של דיבור, כמו הבדלה, ורק בכוונה הפכיית אינו יוצא.

אולם ידידי הרב זלמן דישון שליט"א הראה דבריטב"א בפסחים דף ו. מפורש דבמצוות שיוצא ע"י אחר לכו"ע בעי כוונה עי"ש ויתכן דאילו ראה האב"נ דברי הריטב"א לא היה חוזר בו, וא"כ לכאורה דבר זה במחלוקת הפוסקים שנו: וא"כ אף דבמ"א ורמ"א בסימן תפ"ט סעיף ג' נקטו דיוצא בשמיעה בלא כוונה, מ"מ מידי ספיקא לא נפקי.

עוד יש לציין דבמצוות התלוים בדיבור כבר העלה הב"י בסי' תקפ"ט ד"ל דנקטינן דלכו"ע בעי כוונה, עיין בא"ר סי' רי"ג, ובפמ"ג סי' ח' א"א ס"ק ט' [והיינו חוץ ממה שיל"ד לגבי שומע כעונה בעי כוונה וכנ"ל, י"ל דמצוות התלויה בדיבור אף לולא שומע כעונה בעי כוונה].

והנה כל הא דקיי"ל במצוות דרבנן א"צ כוונה, אף שהמ"א העלה כן בסי' ס' ס"ק ג'. אולם בשדי חמד מערכת מ' כלל ס"א כתב

השומע עם המשמיע כמש"כ החזו"א סי' כ"ט או משום שצריך השומע לעשות שליח את המשמיע להוציאו יד"ח, [להפוסקים רשומע כעונה משום שליחות] כמש"כ הישועות יעקב סימן ס' ס"ק ג'. וכבר העלה סברא זו הפמ"ג בסי' רי"ג ס"ק ג', דבשומע כעונה לכו"ע בעי כוונה, אלא שהקשה דבר"ה דף כח כשרנו אם מצוות צריכות כוונה, הוכיחו דצריך כוונה מהא דתנן דהיה עובר אחורי ביהכנ"ס ושמע קול שופר או מגילה אם נתכוון לכו לצאת יצא, ואם לאו לא יצא. ומוכח דבעי כוונה, ואם נאמר דבשומע כעונה לכו"ע בעי כוונה, מה הוכיחו מכאן דמצוות צריכות כוונה הא י"ל דלעולם א"צ כוונה אלא התם בעי כוונה, כיון שבה לצאת ע"י שומע כעונה, אלא מוכח דאין לחלק בכך, עי"ש.

אולם ככל החזיון הזה העלה הישועות יעקב סי' ס' ס"ק ג' דאם יוצא בשמיעה מאחר לכו"ע בעי כוונה, ונתקשה מסוגיא דר"ה הנ"ל ומבאר דהוכחת הגמרא התם דבעי כוונה הוא רק ממצות שופר, דהמצוה הוא רק השמיעה לברך, וא"כ לא בעינן לה דין שומע כעונה, ולכן שפיר הוכיחו מהא דמצוות צריכות כוונה, ומוכיח דראיית הגמרא הוא רק משופר, מהא דמתרצינן בגמרא דלמעשה א"צ כוונה אלא דהמשנה באה לאפוקי דאם חשב שהוא קול חמור גונח דבכה"ג לא יצא יד"ח, ותמוה דהתינוח בשופר חשב שהוא קול חמור, אבל בשומע מגילה, דבעי חיתוך תיבות, א"כ מאי קס"ד דלא יצא, אלא מוכח דהוכחת הגמרא דבעינן כוונה הוא רק משופר, ועל כך תירצו דחשב שהוא קול חמור, [ועע"ש ביום תרועה, דפשיט"ל דמצוות דדיבור ושמיעה בעי כוונה, והקשה מה הוכיחו ממצוות דשמיעה לכל המצוות, ותירץ השפת שמת כנ"ל דהוכחת הגמרא היא רק משופר דהמצוה רק השמיעה ולא בעינן לה לדין שומע כעונה].

וכן העלה האבני נזר בסי' תמ"ט בהוה אמינא, ומחדש סברא מחדשת לומר

מנחת שלמה ח"ב סימן ג' משכ"ב (אך דעת המשנ"ב דלא כוותיה, כמש"כ בסי' רט"ו שער ציון ס"ק כא).

וא"כ בנידו"ד שהוא כמה וכמה ספיקי, (ועין בסי' תפ"ט שער ציון ס"ק מ"ה דאף בספק ספיקא, יכול לברך, ואף דיל"ד בזה, מ"מ בנידו"ד בצירוף כמה ספיקי) א, די"ל רבשומע כעונה לכו"ע בעי כוונה. ב. י"ל דבריבור בעי כוונה. ג. לעולם בעי כוונה אף בדרבנן. ד. כל החידוש הזה רבשמיעה שוב אין חזור לברך, אף כשמנהגו לברך בעצמו, נראה דחשוב כספק דהא יש לו כוונה כהה לברך בעצמו, וכנ"ל בתחילת דבריניו, א"כ נראה שיש לסמוך ולהקל לברך אף כששמע מאחר.

דהוא רק מספיקא, דכיון דמספקא לן אי מצוות צריכות כוונה, לכן לגבי דרבנן מקילינן דא"צ כוונה, ולגבי דאורייתא נקטינן דצריך כוונה אבל אין זה אלא מספק, ולא דין ודאי, עייש"ד ובפרט דעת המשנ"ב בסי' ס' ס"ק י' ובסי' רע"ג סעיף ו' כביה"ל ד"ה וכגון, ובסי' תע"ה סעיף ד' כביה"ל ד"ה לאו, נקט להכריע דאף בדרבנן צריך כוונה לצאת, ודלא כהמ"א.

ורווחא בבי מדרשא מה שרצה החיי אדם (כלל ה' בנ"א) לחדש דהא דאמרינן ספק ברכות להקל, היינו שא"צ לעשות ברכה, אבל אם רוצה יכול לברך מספק, והחזיק במעוז שיטה זו החלקת יואב מהדו"ת סו"ס א' עיי"ש שהוכיח כן מכמה דוכתי ועיין



הרב שלמה שרייבר

## בענין השתמשות במי מזגן בשבת

לאחרונה נוהגים מתקיני המזגנים להתקין בבתים ובמוסדות את הצינור אשר דרכו יוצאים המים המיוצרים במזגן לתוך נגר המים שע"ג השירותים ולשם זב כל המים המיוצרים במזגן, וכשמורידים המים לאחר ההשתמשות בשירותים משתמשים אף במים אלה, ויצאו עליה עוררין בדבר כי נמצא שמשתמשים בדבר האסור משום מוקצה, שהרי מים אלו נוצרו במזגן כיום השבת ואסורים הם משום נולד ע"כ, ובאיהו מן המקומות אף נתפרסמו מודעות להסיר הרבים מן המכשול שלא ישתמשו בשבת בשירותים אלו שמחובר לתוכם הצינור מן המזגן, ולהלן נבאר מעט בס"ד צדדי הדברים מה שיש לדון בענין זה.

### בעיית ההשתמשות בשירותים

ולפי"ז יש לדון אי אסור להדית מי הנגר המחוברים לצינור המזגן, הן מצד איסור טלטול מוקצה כיון שבלחיצתו את ידית המדית הוא מנענע את המים שבתוך הנגר, והן מצד איסור השתמשות במוקצה כיון שמדית במים אלו את השירותים ונמצא משתמש במי מוקצה.

ואין לומר דמי המזגן בטלים ברוב המים הנמצאים בנגר מכבר, שהרי מוקצה הוא דבר שיש לו מתירין ואפילו באלף לא בטיל כמבואר בריש ביצה ונפסק להלכה בסימן שכ"ב סעי' א', וגם אינו נולד בתערובת שהרי מתחילה יורד המים לצינור ואח"כ יורד המים לתוך הנגר ודמי לזב במקום מדרון שהביא המשנ"ב בס' ש"כ ס"ק י"ד.

### טלטול מי המזגן

ולכאורה מצד איסור טלטול מוקצה היה מקום להתיר שהרי אינו מטלטל את המים, אלא שעל ידי לחיצתו על הידית הוא מעלה את החלק הסותם מקום ירידת המים מהנגר לשירותים ואז יורדים כל המים, ונמצא שהוא לא טלטל כלל המים אלא שיחרר את המים שיהא להם מקום לרדת, והוי כוחו, ומצינו במוקצה אופני טלטול בכוחו דשרו, כגון טלטול מוקצה ע"י נפיחה, והרע"א סי' ש"ח סעי' ג' ס"ל דשרי אפילו לצורך דבר האסור, אך הרמ"א שם לפי הבנת רע"א אוסר לצורך דבר האסור.

### מהות איסור מי המזגן

אחד מן איסורי המוקצה שאסרו חז"ל הוא איסור נולד, והוא דבר שנולד באמצע שבת, והרי הוא אסור באכילה והשתמשות וטלטול כדין מוקצה, ובגררי נולד יש כמה וכמה אופנים, אך מצינו אופני נולד שהם חמורים יותר משאר אופני נולד כיון שהולדתם הוא כאילו נולדו מאין ליש והוא נולד גמור, ואחד מהם הוא מה שסברו לומר בעירובין ד' מ"ה ע"ב דמיא כעיבא מיבלע בליעי, היינו שמימי העננים בשעה שהם עדין עננים מובלעין המים בתוכם ולא נעשו עדין מים, וע"ז אמרו שם בגמ' דאם מים כעיבא מיבלע בליעי הרי אסור אח"כ להשתמש במים שנוצרו מהם כיון דהם נולד ע"כ.

ועפי"ז נראה דאף מי המזגן שבכל רגע מיוצר במזגן מאין ליש מים הנוטפים ממנו, הרי מים אלו אסורים משום נולד, ואילו משום מוקצה מחמת גופו יש לומר דאינם מוקצים שאף שהם סרוחים מ"מ מסתמא יש יכולת להשתמש בהם לתשמישים מסוימים, וכגון האת גופיה להדית בהם השירותים וכיו"ב.

וז"ל הגרש"ז אורבך וצ"ל בספר מנחת שלמה החדש סימן י"ח אות ה', לדעתי כודאי מוקצה המים הנוטפים מהמזגן שזה ודאי נולד שהרי לא היה מקודם כלום, עכ"ל.

ומסיים שם הרשב"א בזה"ל, שלא אסור אלא לטלטלו או לאכלו ואפילו להשתמש בו בידים, כגון הדלקה [שבת ד' כ"ח ע"ב], או לסמוך בו כרעי המטה [ביצה ד' ע"ב], "ואפילו במקומו שאינו מזוין ומטלטלו", אבל הנאה הבאה ממילא שפיר דמי עכ"ל, הרי הביא הרשב"א ב' גמ' שאסור השתמשות במקוצה אף בלא טלטול, א' דאסור להדליק פתילה מוקצית אף באופן שאין מטלטלו, ב', שאסור לסמוך כרעי המטה בביצה המוקצית אפילו באופן שאינו מטלטל כלל את הביצה.

ולפי"ז יש לאסור הורדת מי הנגר כיון שמשתמש במים המוקצים, ואעפ"י שאין הוא מטלטל את המים, מ"מ הוא משתמש במים, ואף דהשתמשות במים אינה בידים ממש כמו מדליק כפתילה המוקצית, או סומך בידים כרעי המטה בביצה, מ"מ יש צד חזק לומר שאין חילוק בדבר כיון שבכוחו בהרמתו בידים את החלק הסותם יורדים המים הרי זה בכלל איסור השתמשות במקוצה, ורק אילו היו המים יורדים מאליהם היה זה דומה למשתמש לאורה שאינה עושה כלום והנאתו ממילא הוא, [ונידון ההשתמשות היה שייך אף לפי"ד הנוב"י הנ"ל, כיון דעד דישתמש בה באיסור ישתמש בה בהיתר].

אך באמת אי משום דברי הרשב"א הנ"ל היה נראה דיש על מי לסמוך בזה להיתר, כיון שמצינו כמה ראשונים החולקים על הרשב"א וס"ל דאין איסור השתמשות במקוצה לבר ללא טלטול, וכמ"ש הרמב"ן והר"ן והריטב"א [שבת קכ"ב ע"א] דהא דמותר לירד מן הספינה בשבת על כבש שעשאו גוי בשבת שהוא מוקצה משום נולד הוא משום דאין מטלטל הכבש בירידתו ואעפ"י שמשתמש בו, וכן פסקו הדרכי משה, והמ"א [סי' ש"ח ס"ק מ"א] דמותר לישב ע"ג אבן המוקצה כשאין מטלטלו ואעפ"י שמשתמש בו בישיבתו, והביאו המשנ"ב להלכה בסימן ש"ח ס"ק פ"ב וז"ל, אבל לישב עליהם [עצי מוקצה] כשאין מזוין

ואף אם ננקוט דכוחו לצורך המוקצה שרי עדין יש לאסור דהבוחן את הדבר יראה שבשעה שתופס את ידית המדיח ההורידו הוא מנענע עי"ז המים שבתוך הנגר כיון שהיידית מחוברת לחלקים שונים הנמצאים בתוך המים, ואע"ג דלטלטל מוקצה עי"ז קנה איכא פוסקים דשרו, מ"מ לצורך דבר האסור לכו"ע אסור.

אך נחלקו הפוסקים אי אף כשרוצה להשתמש במקוצה הרי זה לצורך דבר האסור או רק לצורך הצלת המוקצה כגון מחמה לצל הוי לצורך דבר האסור, השועה"ר סי' רע"ז סעי' ו' והחזו"א סי' מ"ז ס"ק ב' ס"ל דהוי לצורך האסור, והט"ז סי' ש"ח ס"ק ד' והפמ"ג שם מ"ז ס"ק י"ח והבית מאיר סי' רע"ז סעי' ג' ס"ל דהוי כלצורך דבר המותר, [ועיין נוב"י אה"ע מהדו"ת סי' ל"ח שכ' דהא דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל הני מילי לענין אכילת מוקצה דאדאכיל באיסור יאכלנה בערב בהיתר, אבל לגבי טלטול שרינן ברוב שהרי יוכל לטלטלו היום וגם למחר ע"כ, ולכא"ו לפי"ד יש להתיר נענוע המים, אך אפשר דכיון דכל הנענוע הוי לצורך השימוש והשימוש אינו אלא פעם אחת א"כ שוב הוי דינו כדבר שיש לו מתירין, ובלא"ה ל"ש הכא דברי הנוב"י דהא אין מבטלין איסור לכתחילה, (ואפשר דבנד"ד אינו בכלל מבטל איסור לכתחילה וצלע"ב)].

### השתמשות כמי המזון

וכמו"כ יש לאסור המים מצד איסור השתמשות במקוצה כיון שהוא משתמש בידים במקוצה בכח מה שמעלה החלק הסותם את מי הנגר מלצאת, ואפילו בלא שיטלטל כלל המים דהשתמשות במקוצה לבד איסור בפני עצמו הוא כמו שמבוארים הדברים היטב בדברי הרשב"א [שבת ד' כ"ט ע"א] שהביא ב' ראיות ברורות מן הגמ' שאין איסור ליהנות מן המוקצה כגון ליהנות מאור או מחום אש הדולק מדבר המוקצה

מאליה שאינו שום מעשה בגוף המוקצה בהנאתו ממנה לא גורו חכמים על כך אפילו בשבת עכ"ל.

וביאר שם הרב בקונט"א דבריו דמה דפסק לאסור הדלקת המוקצה אעפ"י שאינו מזוין, הוא מדברי הרשב"א בשבת ד' כ"ט הנ"ל, וסיים שם ע"ד הרשב"א בזה"ל, ומ"מ מה שכתב [הרשב"א] דאסור לסמוך בו כרעי המטה אפילו במקומו שאינו מזוין כלל לא קיימ"ל כותיה בהא, אלא כמ"ש הר"ן בספ"י דשבת בשם הרמב"ן, וכן פסק בדרכי משה בסימן ש"ח ובמ"א שם ס"ק מ"א, וכן משמע בפ"ק דביצה, אין מטלטלין אותה לסמוך בה כרעי המטה, משמע דאם אינו מטלטלה שפיר דמי לסמוך בה, ועל כרחק צריכים אנו לחלק בין ישיבה על גבי האבן או לסמוך בה כרעי המטה שאינו שום מעשה בגוף האבן ואינו משתמש בגוף המוקצה אלא על גבי המוקצה, ובין הדלקת הפתילה שנעשה שבר כלי דמפורש בגמ' בהדיא לאיסור [וכן העתיק המ"א ס' רס"ד ס"ק י"ד], משום דכשמדליק עושה מעשה בגוף הפתילה שמאחזי בה האור והרי זה משתמש בגוף המוקצה עכ"ל.

ולפי דברי הרב אף שפסק ג"כ דמותר לישב על אבן, מ"מ מבואר דיש צד לאסור בנידון דידן אף להפוסקים המתירים לישב על אבן, כיון דכו"ע מודו דאיכא אופנים שהגמ' אסרה מצד השתמשות במוקצה לבד, ולא משום איסור טלטול, וכב' האופנים שהביא הרב, א' כשהשתמשות במוקצה היא עם טלטול, ב' כשעושה בהשתמשות מעשה בגוף המוקצה, [והנפ"מ בזה לענין אוכל נפש ביו"ט שלא התירו אלא טלטול מוקצה ולא השתמשות במוקצה עיי"ש, ועיין בשש"כ פ"כ הע' ז' שנשאר בצע"ג ע"ד המשנ"ב, שבס"י ש"ח התיר לישב על אבן, ובס"י תק"א נקט כהרשב"א לענין הדלקה במוקצה, ולפי הנ"ל אין כאן סתירה כלל].

והנה לאסור בנידון דברינו מצד איסור השתמשות בזה שהשתמשות במי המזון

ממקומן ודאי שרי ואפילו כשמוזין ע"י ישיבתו מצד המ"א להקל דטלטול מה"צ הוא כל זמן שאין מזוין בידיים [ובחור"א ס' מ"ז ס"ק י"ב נשאר בצ"ע אי הנענוע ממילא חשיב טלטול מה"צ], ומצאתי במאירי שגם הוא הסכים לזה רק שכתב דבמקום שאין צורך ראוי לפרוש מזה עכ"ל המשנ"ב.

אך אין ההיתר ברור דיעויין ברע"א שהעיר ע"ד המ"א מדברי הרשב"א הנ"ל דיש לאסור לישב על אבן המוקצה כמו לסמוך כרעי המטה ע"ג מוקצה ונשאר בצ"ע ע"ד המ"א, ולפי דעת רע"א יש לחוש לדעת הרשב"א, [צ"ב דהא מצינו כמה ראשונים שחולקים בזה על הרשב"א כנ"ל, והמ"א ס"ל כוותיהו].

ובלא"ה נראה דאין הרב ברור כלל להתיר נידון דברינו מדברי המ"א והמשנ"ב הנ"ל שהתירו לישב על אבן בשבת, דהא אף הני פוסקים מודו בב' גמ' הנ"ל שהביא הרשב"א לאסור ההשתמשות במוקצה אף בלא טלטול, ואין למדו הני פוסקים בכונת ב' גמ' אלו.

וראה בשו"ע הרב סימן תק"ט סעיף ט"ז שביאר הדברים היטב וז"ל, וכשם שאסור לאכול את המוקצה כך אסור להשתמש בו, גנון לסמוך את הקדירה באבנים או בעצים המוקצים, שההנאה שהוא נהנה כמה שמשתמש במוקצה היא אסורה כאכילה, לפי שתשמישן של עצים ואבנים זו היא אכילה, ולא חלקו חכמים בין עצים ואבנים לאוכלין ומשקין המוקצים ואסרו להשתמש בכל דבר שהוא מוקצה, כמה דברים אמורים כשעושה מעשה בגוף המוקצה כגון שמטלטל את האבן לסמוך בה הקדירה או שמסיק בעצים המוקצים אעפ"י שאינו מזוין ממקומם מ"מ כיון שנותן תחתיהם אש ומבעיר אותם הרי עושה מעשה בגוף המוקצה, אבל מותר להשתמש במוקצה כשאינו עושה שום מעשה בגוף המוקצה כגון להתחמם כנגד המדורה הנעשית מעצי מוקצה, או להשתמש לאורן, ואעפ"י שהוא נהנה מהמוקצה, מ"מ כיון שההנאה בא לו

טלטול בידים אלא טלטול בכוחו שמשחרר המים לתוך השירותים אין זה בכלל איסור השתמשות, שו"ר להגר"ח פ"י שיינברג שליט"א בסו"ס שלמי יהודה סימן י"ז שחולק על הגרש"ז ואוסר בכל ענין, וצ"ע ע"ד מההיא דקש.

אך עדין מסתבר מאוד לאסור מי המוגן מצד איסור השתמשות כמו במדליק פתילה המוקצית, דלכאורה חילוק הקונט"א הנ"ל הוא, דבישיבה וסמיכה על גבי אבן אינו עושה שום פעולה בגוף האבן, אלא הוא יושב על גבי האבן, [ורק אילו היה עד"מ משפשף ומחליק האבן בישיבתו אז היה זה עושה מעשה בגוף האבן בישיבתו], משא"כ כשמדליק פתילה המוקצית הרי הוא מאחז האש בפתילה ונמצא שעושה פעולה בפתילה עצמה בשביל ההשתמשות, ואז הרי זה אסור מדין השתמשות במוקצה אפילו בלא טלטול כלל לכו"ע, וא"כ יתכן מאוד דה"ה מים שוטפים ומסירים בהם פסולת ומי רגלים, הרי זה שימוש בגוף המים ועושה פעולה בגוף המים בזה שהמים מתטפים לגמרי.

אולם מרברי המשנ"ב סי' תק"א ס"ק כ"ג נראה דס"ל דאין האיסור בהדלקת הפתילה המוקצית משום השתמשות במוקצה, אלא משום איסור טלטול, דהמחבר כ' כלים שנשברו ביו"ט אין מסיקין בהם וכ' המ"ב דמעיקרא כלי והשתא שבר כלי ואסורים בטלטול, ולכן אסור להסיק בהם, ואפילו אין מטלטלן כלל אלא שורפן במקומן שמונחין שם ג"כ אסור דמעשה הדלקה שעושה בכלי שנדלקת על ידו חשיב כטלטול עכ"ל, ולפי"ז גם מה דאין סומכין כרעי המטה במוקצה יתכן דס"ל דטעמא משום טלטול מוקצה לבד, ומיירי כשמטלטל המוקצה לכרעי המטה, ואין כאן כלל איסור השתמשות במוקצה, ולרברי המשנ"ב קשה לדון לענין מי המוגן, כיון שאין הדבר מפורש במשנ"ב כמה נחשב ההדלקה כטלטול יותר מישיבה על אבן.

אינו במקומו אלא ע"י טלטול, שהמים יורדים על ידו לשירותים, יש לעיין אי מה דהשתמשות במוקצה ע"י טלטול נחשב לשימוש במוקצה, צריך שיהא השתמשות עם אופן טלטול כזה שהיה אסור גם מצד איסור טלטול לבד, והיינו טלטול בידים, או העיקר הוא מה שהשתמשות אינו במקומו אלא ע"י טלטול, ולא נפ"מ באיזה אופן המוקצה מטולטל בעת ההשתמשות.

ולכאורה על כרחך צריך טלטול גמור שהיה אסור מדין טלטול לבד כדי שיהא אסור מצד השתמשות, שהרי המ"א בסי' ש"ח שהתיר ליטב על אבן התיר כן אף אם יתנענע עי"ז האבן והוי טלטול מה"צ עיי"ש, [וכן מוכח מדברי הרב עצמו כיון דהתיר לסמוך כרעי המטה בלא טלטול הביצה, ואי אפשר לכיצה שלא תנוע בעת הסמיכה, כמבואר בשו"ע סימן תקי"ג לענין נגיעה בכיצה דאסורה מטעם זה, ועל כרחך דכיון דלא הוי נגיעה בכיצה אלא ע"י ד"א ולא בידים לכן מותר, מיהו צ"ע שהרי בסי' ש"ח אוסר הרב טלטול מוקצה ע"י קנה ואפשר דשאני הכא דהטלטול הוא מה"צ דאין כונתו לטלטל המוקצה כי אם לסמוך משא"כ בטלטול ע"י קנה, מיהו יש לדחות ראייה זו דהא גופא ס"ל להרב דהא דאסור לסמוך כרעי המטה בכיצה היכא דמטלטלה היינו כשהביצה מתנענעת ע"י הסמיכה ולא הוי כטלטול בגופו, ועיין בפרש"י שם בכיצה דמיירי שמעמיד הביצה ומשמע דמטלטל להביצה לגמרי, ואכמלה"ב].

ומצאתי במנחת שלמה ח"א סימן אות ב' שהוכיח כן כראיה עצומה דבעי בעת ההשתמשות טלטול כזה שאף משום טלטול לבד היה אסור, דקש שע"ג המטה מבואר בגמ' דמותר ליטב עליה משום דהוי טלטול בגופו, ולכאורה הא יש לאסור משום משתמש במוקצה, ועל כרחך כיון דטלטול הקש בעת ההשתמשות הוא טלטול בגופו לכך אין זה השתמשות ע"כ, וכ"כ בתהל"ד סי' ש"ג או"ט לענין טלטול בגופו, ולפי"ז יתכן דה"ה בנידון דברינו כיון שאין כאן

העיר הגרמ"פ שיינברג שליט"א בסו"ס שלמי יהודה סי' י"ז ע"ד הגרש"ז, דכיסוי עפר הוא כמו הדלקת עצי מוקצה והוא השתמשות בגוף המוקצה, ושו"מ בשש"כ חלק ג' שכתב דבאמת אין להתיר הכיסוי בעפר המוקצה משום השתמשות במוקצה.

ועיין בחידושי הריטב"א החדשים שבת ד' קכ"ב שכי' בזה"ל, שלא אסרו מוקצה ונולד אלא לאכילה ושתייה וטלטול אבל נר וכבש שעומדים במקומו ואינו מחסר מהם ולא מטלטלם לא אסרום בהנאה מדין מוקצה עכ"ל, ולפי לשונו יתכן דרק באופן דמחסר מן המוקצה דומיא דאכילה אסור, ובהדלקת עצי מוקצה הוא הנאה בדרך חיסור וכליו כמו אכילה, וכן נראה שלמד בס' הר צבי אר"ח ח"א סי' קצ"ה, וע"ע בס' קהלת יעקב להנתיבות הל' יו"ט סי' תק"ט סעי' ז' בסו"ד.

אך אולי גם לשיטתם אין הכונה כילוי וחיסור מה שמכלה ומחסר מן העץ, אלא העיקר מה שמכלה העץ עד שאינו עוד עץ ראוי להסקה, כמו"כ הוא מכלה המים שאינם עוד מים ראויים, כיון שנתערבו במי רגלים וצואה, ואינם ראויים יותר כמו מים נקיים, וע"ע.

ואף אם ננקוט כנ"ל דנידון דידן הוא כהשתמשות בגוף המוקצה עדין יש לעיין דילמא לא אסרו השתמשות בגוף המוקצה אלא היכא דהשתמשות הוא בידים אבל היכא דהשתמשות אינה בידים מותר אעפ"י שעושה מעשה בגוף המוקצה, ועיין בביאור הלכה סי' תצ"ה סעיף ט"ו ד"ה שראוי, שכתב בשם המחצה"ש דמותר לנפח גחלים שכבו אם הם מונחים אצל גחלים הבערות עיי"ש, ומבואר דאף שינוי בגוף המוקצה כמו הדלקת עצי מוקצה צריך שיהא בידים, וא"כ מצינו מקום להתיר בנידון דידן דאף אי הוי השתמשות בגוף המוקצה מ"מ אף בזה בעי שיהא ההשתמשות בידים, אך מדברי הגרש"ז בשש"כ חלק ג' הנ"ל שאסר לכסות דם בעפר המוקצה אף כשיכסה ע"י טלטול מה"צ מבואר דס"ל דהיכא דמשתמש

אך למעשה נראה דלא יתכן לומר כן בכונת המשנ"ב, שהרי המשנ"ב בס"י תק"ט ס"ק ל"א הביא דברי המ"א דרק לטלטל מוקצה לצורך אוכ"ג שרי אבל לאכול או ליהנות מדבר המוקצה "גופא" כגון להסיק במוקצה וכה"ג אסור עכ"ל, הרי מפורש בדבריו דברי המ"א דהסקת עצי מוקצה הוי משום איסור השתמשות במוקצה, [וגם לשונו שכי' "גופא" יתכן דכונתו כסברת הרב בקונט"א הנ"ל], ועוד דבס"י תק"א ציין שם בשעה"צ לדברי הרב, ועל כרחק צ"ל דכונת המשנ"ב בס"י תק"א לומר רק דחשיב לאסור כמו איסור טלטול [ועיין עוד בבית הלוי סימן י"ב, ובקה"י עמ"ס ביצה, וצ"ע, ואכמלה"ב].

והיותר דומה לנידון דידן היה ציור המ"א סי' תק"ט שכתב דאסור לכסות דם עם עפר המוקצה משום איסור השתמשות במוקצה, דכשם שהעפר סופג ומתערבב בדם, כמו"כ המים סופגים ומתערבבים במי רגלים וצואה, אך מהתם אין לפשוט כיון דיתכן דהתם הוי שימוש במוקצה משום שמטלטל העפר כדי להשתמש במוקצה, אך מסתבר דהוי השתמשות בגוף המוקצה כמו הדלקת עצי מוקצה, [אולם באמת עצם דברי הרב שכי' דכל שמטלטלו לשימוש הרי זה מקרי שימוש אף באופן שלולי הטלטול לא היה נחשב לשימוש כמו סמיכה בכרעי המטה, צ"ב מה הכריחו לומר כן, דכיון דס"ל לרב דהיא דסמיכת כרעי המטה במוקצה מיירי כשמטלטל המוקצה א"כ דילמא אין האיסור שם כלל משום השתמשות כי לא אסור טלטול, ועיין בה"ל סי' ש"ח לגבי ספסל, ויש מה להאריך בזה, ואמ"ל], שו"ר בשש"כ פ"כ הע' ז' שכי' דהא דאין מכסין דם כיו"ט במוקצה אף דאפשר לכסות ע"י טלטול מה"צ, דאסור לכסות דרך בזיון ע"כ, ואי ס"ל להגרש"ז דכיסוי דם בעפר הוי השתמשות בגוף המוקצה אף בלא טלטול, א"כ פשוט דאסור לכסות בעפר מוקצה אפילו ע"י טלטול מה"צ, וע"כ דס"ל דלא הוי השתמשות בגוף המוקצה, שו"ר שכבר

שם, ונמצא דאין כונתו כלל להשתמש במוקצה.

אולם אין הדבר ברור, א' דהוי כפסיק רישא דלא ניחא ליה, ב' דמי ימר לן שצריך כונה באיסור השתמשות במוקצה, [ואדרבה יתכן היה גם מקום לומר בהיפך, דכיון דכל איסור מוקצה כגון טלטול מוקצה כל שהוא שלא לצורך כלל אסור יותר אפילו בכלי שמלאכתו היתה, והכונה כדי שיהא לו מה יותר פחות התעסקות בטלטול דברים בשבת, ולכן לא התירו אלא לצורך, כמו"כ איסור ההשתמשות במוקצה אינו משום דהמוקצה הוא דבר האסור וכשמשמש בו הוא משמש בדבר האסור, [רבוה היה מקום לומר דהיכא דאין לו כונה בהשתמשות ואין צריך לו מותר], אלא כשם שאסרו שלא לטלטלו כדי שלא יבוא להוציא עי"ז לרה"ר כי תחילת הוצאה לטלטול [או שאר איסורים כמבואר כמה טעמים בראשונים], כמו"כ אסרו מטעם זה ההשתמשות במוקצה כדי שלא יבוא לטלטלו או לעשות בו מלאכות, ואם גם אין לו צורך בשימוש זה כ"ש שיש לאסור להשתמש בפועל במוקצה], ג' אפשר דמתכוין הוא שבמשך החודש הוא מבזבז פחות מים.

ובלא"ה הא על ידי התערבות מי המזגן במים הנמצאים שם נאסרו כל המים מדין מוקצה כיון דאין לו יכולת להשתמש במים מחמת תערובת האיסור שבו, הרי הוא מקצה דעתו לגמרי מכל המים הנמצאים בנגר, משום מוקצה מחמת איסור [דרחיה שהרי הרחיה באה על ידו, ולא ביד"ש] ובמי הנגר עצמם הא ודאי מתכוין הוא להשתמש בהם.

### היתר מי המזגן משום גרף של רעי

עוד יש לתור אחר היתר, דכיון דבכל פעם שיפנה עצמו יש בזה משום גרף של רעי בזה שלא ידיח השירותים במים, וכיון דבלא"ה יהא מותר בכל פעם להשתמש במים משום היתר גרף של רעי, לכן אין לחוש לזה, ויכול אף לתחילה לחבר את צינור המזגן

בגוף המוקצה אסורה בכל אופן אף כשאין מכסה בידי ממש אלא מה"צ, וצ"ע מדברי המחצה"ש, ודילמא ניפוח קל יותר ובוה אף הגרש"ז מתייר וצ"ע.

ולדברי המחצה"ש צ"ב דלכאורה לפי"ד יצא לנו חידוש גדול, גם לענין אכילת מוקצה, דאם יטול המוקצה בפיו ויאכלנה אף דאכילת מוקצה אסור מ"מ כיון שאין אוכלו בידים יהא מותר, אך יש לחלק דכיון דכן הוא דרך אכילה תמיד בפיו יהא אסור אף אם לא נטלו בידים לתוך פיו.

### היוצא מדברינו

דרך אם נסמוך לענין איסור טלטול על דעת הפוסקים המתירים ניפוח מוקצה אף לצורך דבר האסור, או ע"ד הפוסקים דס"ל דטלטול לצורך השתמשות במוקצה הוי לצורך דבר המותר, ונסמוך גם על הפוסקים דשרו טלטול ע"י קנה, בצירוף דעת הפוסקים דטלטול להשתמשות הוי לצורך דבר המותר, ולענין השתמשות נסמוך ג"כ ע"ד המחצה"ש דלא כהגרש"ז אור"ב וצ"ל יהא מותר להשתמש במי המזגן בשבת, ולכן טוב יותר למצוא מקום להתקין את צינור המזגן ואם אפשר להתקין צינור המזגן לתוך הצינור היורד מתחת הנגר דאז אף אם משמש לו המים הרי זה הנאה דממילא כיון שאינו עושה כלום.

### עוד כמה עיונים

#### בדין השימוש במי המזגן

#### אינו מתכוין להשתמש במי המזגן

עוד יש לעיין, כיון דבאמת הוא אינו חפץ כלל במים אלו, כיון שהם סרוחים, ומה שהם נוטפים לתוך הנגר ג"כ אין לו צורך בהם כיון דבלא"ה יש לו שם כרוז מים הממלא שם מים כפי הצורך, רק כיון שאין לו מקום נוח יותר להיכן יזלו מי המזגן לכן הוא מחבר הצינור לתוך נגר המים, ובהשתמשותו במים אין לו אינטרס שמי המזגן ינקו את השירותים, אלא שבליט ברירה גם הם יורדים כיון שהם מעורבים

ופשוט דאין לומר דכיון דאילו היו המים נוטפים לתוך ביתו היה בזה משום גרף של רעי וכמו שמצינו כעין זה בביצה ד' כ"א ע"ב במים שנטפו עיי"ש, וכיון דאי לא שהיו המים נוטפים לתוך הנגר מים היה ג"כ מותר לטלטלם שוב מותר גם לטלטל המים להורידם לתוך השירותים, דזה אינו, שהרי כעת לאחר שהתקין שהמים נוטפים מעצמם לתוך התיבה אין כאן משום גרף של רעי, וגם אינו נכון, כיון דאילו לא היו המים נוטפים לתוך הנגר מים היה מתקן להם בדרך אחרת שלא יזלו לתוך הבית, ועוד שאם היו נוטפים לתוך הבית היה מותר לו לטלטלם לבר משום היתר גרף של רעי והשתא הוא משתמש במוקצה דחמיר טפי.

ולמעשה נראה דאין כאן היתר גש"ד כלל כיון דיכול להדיח השירותים ע"י שימלא דלי עם מים מהברו וישפכנו שם, ואין הוא מוכרח להשתמש במים המוקצים להדחת הגרף ולפי"ז אף אם כבר השתמש בשירותים ויש כאן גרף של רעי, יהא אסור להשתמש במים אלו, ויוצרך ליטול מים מהברו לשטוף בו השירותים.

### מי המזגן לשיטת המחבר

עוד יש לצדד בזה לפי שיטת הראשונים שאחזו בה המחבר להלכה בסי' תצ"ה דנולד כיו"ט הוא דאסור, אבל בשבת ס"ל דמותר כר"ש, ויל"ע בשיטת ר"ש, דאין הדבר מבואר להדיא אי ר"ש לית כלל המוסג של איסור נולד, או דס"ל דכל הצעירים של נולד אינם נולד גמור אבל בנוולד גמור אף ר"ש יאסור, ונפ"מ לענין נולד גמור, דאי נימא דאף בכה"ג פליג ר"ש דלית ליה כלל איסור נולד א"כ לשיטת המחבר בשבת יהא שרי להשתמש בנוולד גמור וביו"ט אסור, [אבל לשיטת ר"ת שהביא שם הרמ"א בהג"ה ס"ל דכל נולד אסור אף בשבת כמו ביו"ט], אבל אם נימא דבנוולד גמור אף ר"ש אוסר א"כ בנוולד גמור אף בשבת אסור לכו"ע, דלית מאן דשרי בזה.

לשירותים, [ואין לומר דכיון דשם הוא מקומו של הצואה לא שייך להחירו משום גרף של רעי, דכיון דהסדר הוא לרוקן מיד השירותים מן הצואה, ובנ"א נגעלים להתשמש בשירותים משומשים הרי זה מותר משום גרף של רעי ויש בזה משום כבוד הכריות, וגם אין לומר דאין היתר עד שיבוא השני שבשבילו הוי גרף של רעי או עד שיבוא הוא לפנות שנית, כמו שכתבתי כבר במק"א לדייק מלשון המשנ"ב סי' רע"ט עיי"ש במ"ב], אך זה שייך לדון רק לדעת האחרונים דס"ל דמותר אף לטלטל מוקצה אחר כדי להסיר הגרף של רעי, ולא רק את הגרף עצמו, אבל לדעת האוסרים ל"ש היתר זה, וכ"ש לענין שימוש במוקצה לצורך הסרת הגרף, עיין הר צבי ח"א סי' קצ"ו ובהררי שדה שם, ובשו"ת שכות יעקב ח"ב סי' מ"ה, ובמרומי שדה להנצי"ב עירוכו"ד ק"ד.

אך מהא דאסור לעשות גרף של רעי לכתחילה בשבת וממש"כ האחרונים דהיכא דלא סלקו לגרף מבעו"ז אסור לפנותו בשבת, מוכח דכל שיכול לסדר שלא יצטרך להגיע להיתר גש"ד צריך לעשות כן, ומה דמשמע בשכות יעקב הנ"ל דמותר לעשות מבעו"ז מצב שיהא לו אח"כ בשבת גש"ד, מיירי באין לו אופן אחר, אבל כשיכול לסדר שלא יצטרך להגיע להיתר זה ודאי צריך, ובשש"כ פ' כ"ב הע' ק"ח אף הביא בשם הגרש"ז דהיכא דיכול לילך למקום אחר אפילו הוא מקום פחות נוח ממקום הגרף יש לו לילך לחדר אחר ולא לטלטל הגרף, ולפי"ז אף אם חיבר כבר הצניור לשירותים ולא הספיק עדין להתקין הצניור למקום אחר בביתו למק"א ואין לו אלא שירותים אחד בלבד, ואין לו ברירה כי אם לפנות עצמו בשירותים זה, יתכן דצריך הוא לנתק המזגן בנתיים בשבת עד שיתקיניו הצניור במק"א, כדי שלא יצטרך להדיח השירותים במי המזגן בהיתר של גרף של רעי, ולמעשה שמעתי שבקל אפשר להוציא הצניור.

המבואר בביצה ד' כ"ז דמיירי אף ביו"ט  
א"כ על כרחך איסורו משום נולד דביו"ט  
ל"ה מוקצה מחמת איסור או מוקצה סתם],  
וא"כ מצינו מ"ד שאוסר לר"ש נבלה משום  
נולד, מיהו להלכה פסק המחבר בסי' שכ"ה  
כמ"ד דאף בהמה בריאה שרי, ומשמע  
דנקטינן דנולד שרי לר"ש, מיהו הרמב"ן  
ועוד ראשונים כתבו דטעמא דמאן דשרי  
משום דס"ל דאף על בריאה יו"מ הוא  
שתמות דבהמה למיתה קיימא ולא משום  
דלית ליה לר"ש נולד כלל, וא"כ אין להוכיח  
מהכא דנקטינן להלכה דלר"ש כל נולד שרי.

אולם המ"א בסי' תק"א ס"ק ב' ס"ל  
להדיא דלר"ש אסור נולד דס"ל דכל היכא  
דאינו יו"מ אף לר"ש אסור נולד, ולזה כ'  
שם המ"א דסתם כל עומד לישבר ולכן שרי  
ר"ש שברי כלים עיי"ש, ועוד יש להאריך  
בענין זה, ונצא יד"ח במש"כ.

ובכירור הדבר, התוס' בעירובין ד' מ"ו  
ע"א כתבו דמיא בעיבא הוי נולד גמור ואף  
ר"ש אוסר בזה, וכ"כ התוס' בביצה ד' ח"א  
ע"א לענין אפר כירה דהוי נולד גמור ואף  
ר"ש אוסר בזה, ולשיטתם ה"ה מי המזוגן  
דהוי נולד גמור דומיא דמיא בעיבא והרי זה  
אסור אף בשבת לכו"ע אף לשיטת המחבר,  
אולם כמה ראשונים בביצה ד' ח' ע"א כתבו  
דר"ש פליג אף באפר כירה וס"ל דשרי,  
ולשיטתם יתכן דטעמא משום דר"ש לא אסר  
כלל נולד ואפילו נולד גמור.

ואפשר לברר בענין זה מההיא דבהמה  
שנתנבלה בשבת ד' קנ"ו ע"ב וביצה ד' כ"ז  
ע"ב, דאיכא מ"ד דמודה ר"ש בבהמה  
בריאה שמתה, ואיסור בהמה שנתנבלה  
מבואר בראשונים דהנבלה אסורה משום  
נולד עיין בקונט"א סו"ס תצ"ז, [ודלא  
כהחזו"א סימן מ"ג ס"ק י', ובפרט לפי

★ ★ ★

הרב שלמה זלמן מרז

## השוותה מים כרי שלא יצמא אח"כ אם חייב לברך

לחלוק על הא"א וס"ל דאין מברך כשאינו צמא בעת שתייתו.

ומבואר שדעת האשל אברהם מבוטשאטש והאמרי אמת לברך, ומהדעת למהרש"ם נראה דלדרידה ס"ל שאין לברך.

ב. ובאר סברתם ז"ל נראה לבאר עפ"י מה שראוי לחקור ביסוד הדין דאין מברכים על המים אלא לצמא, אם לא שייך לברך על מים אלא באופן שנהנה בשעת השתיה, ולכן כל ששותה לצמא דהיינו שהוא צמא הוא נהנה מהמים בעת השתיה, או דלמא, דאם מרוה צמאנו עם השתיה וזה מטרת שתייתו מברך על עצם ההנאה מה שמרוה צמאנו, אף אם אין לו הנאה וטעם בעת שתייתו, ורק באופן שאין שותה לצמאנו וכגון ששותה משום דחנקתיה אומצא שאין לו הנאה דלרות צמאנו, בזה אמרין דתלוי אם יש לו הנאת החיך מברך אעפ"י שאין שותה לצמאנו, וזהו בשאר משקין, ואילו במים שאין לו הנאת החיך אין מברך כשאין שותה לצמאנו, [כאשר יתבאר בע"ה מקור הדברים להלן].

ולכאורה נירונינו תלוי בחקירה זו, דאם ננקוט כצד הא' דהיינו דהטעם שמברכים לצמא הוא משום שנהנה בשעת שתייתו, א"כ בני"ד ששותה שלא יצמא אח"כ, הרי מ"מ אין לו טעם והנאה בעת שתייתו, ומה יתן ומה יוסיף מה שלא יצמא אח"כ, הרי אין נהנה בשתייתו.

אבל אם ננקוט כהצד הב', דהטעם דמברכין כששותין לצמאנו הוא משום שעצם הדבר שמרוה צמאנו הוא הנאה, א"כ בני"ד ששותה לרות צמאנו דלאחר זמן חשיב שפיר נהנה כיון שמטרתו לרות צמאנו, ולא מגרע במה שאין טעם והנאה בעת שתייתו.

יש להסתפק בהא דאמרין בברכות דף מד דהשוותה מים לצמאנו מברך שהכל, ואילו השותה שלא לצמאנו אינו מברך [כמבואר בבאור"ל סי' רד סעי' ז'], מה הדין באופן שאינו צמא בעת שתייתו, ושותה שלא יצמא אח"כ, אי הוי בכלל השותה מים לצמאנו, כיון שמטרת השתיה שלא יצמא, וכגון השותים מים בערב יום הכיפורים כדי שלא יצמאו למחר וכדומה.

א. ובאמת שכבר דנו בזה אחרונים, ואעתיק בזה דבריהם: באשל אברהם תנינא [בוטשאטש] סי' רד סעי' כ' וז"ל: ואולי לצמאנו כולל גם כשכוונתו בסגנון עד דצחית שתה כיון דבשביל צמאנו שותה ואינו בסגנון שתיה גסה, ושלא לצמאנו היינו כשלא יועיל לצמאנו גם אח"כ מצד שמופלג מצמאנו, עכ"ל.

וכע"ז כ' באמרי אמת ליקוטים ברכות מ"ד וז"ל: (ומובא במעין הברכה) וז"ל: יש להסתפק האם בא לאפוקי ג"כ מי ששותה כדי שלא יצמא לאחר זמן ועתה אינו צמא כמו שבעיו"כ שותים הרבה כדי שלא יהיו צמאים למחרת וכמו שמצינו בפסוק ויקם ויאכל וילך בכח האכילה ההיא וגו', או דבזה ג"כ מיקרי לצמאנו, ונראה דגם בכה"ג צריך לברך, עכ"ל.

אולם, בדעת תורה סי' רד ס"ז כ' בזה"ל: בכתבי הד"ק ז"ל [להגה"ק מבוטשאטש] כתב דגם אם שתה כדי שלא יצמא אח"כ י"ל דצריך לברך, וכמו שאחז"ל עד דצחית שתה, והעיקר נוטה לברך "רק כשהוא צמא כבר" עכ"ד, ע"כ לשון הדעת.

והנה מה שהעתיק מהד"ק דאין מברך רק כשצמא כבר, הרי בדברי הגה"ק מבוטשאטש מבואר להיפך דמברך, וכפי הנראה יש בדבריו ט"ס, וכונת הדעת

ובחלקת יעקב חלק או"ח סי' נ"ב תמה על האג"ט והוכיח מדברי הראשונים דאין מברכין בלא הנאת גרון.

אמנם, האג"ט גופיה כ' באבני נזר ח' או"ח ססי' קנ"ג וכן בסי' קכ"ד דהראשונים החולקים על הרמב"ם לגבי שמן זית וסי' ל' דאין מברכין ס"ל דבעינן ג"כ הנאת גרון ואנן נקטינן לדינא כראשונים אלו דבעינן הנאת גרון, ולפי"ז מתיישב כל התמיהות שתמה על האג"ט.

אלא דמאתר שנתבאר מסקנת האבנ"ז לדרינא בעינן הנאת גרון צ"ע מרברי הבי' בסי' ר"י שכתב דבעינן הנאת מעיים, משום דואכלת וברכת כתיב.

והנראה לכאורה, דיסוד הדבר הוא דבעינן שיהא עלה שם אכילה ומשו"ה כל דליכא הנאת מעיים לאו אכילה הוא, וכמו"כ היכא דליכא הנאת גרון וכגון שאוכל דבר שאין בו שום טעם ג"כ לאו דרך אכילה בכך, ולא שמה אכילה, ומצאתי בספר פתחי הלכה פ"ד הערה 20 שכן אמר לו הגרשו"א ז"ל דכל שאין בו שום טעם לאו אכילה היא, וכונתו דהו"ל כאוכל עפר דלאו שמה אכילה, [ומ"מ יש לרזן בדעת האבנ"ז גופיה, דאפשר דס"ל לדעת שאר ראשונים אין מברך בני"ד, ויל"ע].

ולפי"ז א"ש הצד הב' הנזכר דעל מה שמרוה צמאנו שייך שפיר לברך אפי' אם אין לו הנאת חין כיון שהוא בגדר שתיה שהוא כעין אכילה, דאעפ"י שאין לו הנאה וטעם מעצם שתיית המים מ"מ אין זה כדבר שאין בו שם טעם, דחשבינן לה כאוכל עפר ולא אכילה היא, משא"כ מים שם שתיה עליה.

ובכן מיושב מה שאין מברכין אותן שנותנין להם נוזלים בורידים כיון שאין זה בגדר "שתיה" ואינו דומה לאכילה לא שייך בזה ברכה, דברכה באכילה תליא.

והא דאמרינן דאם החין נהנה מברך אפי' כששותה לרפואה או בחנקתיה אומדנא, היינו דוקא כששותה המים, דשתיה מעליא

ג. והנה אם ננקוט כהצד הב' דאם שותה לצמאנו מברך אפי' בלא הנאת חין, משום דעצם מה שמרוה צמאנו הוי הנאה, צ"ע לכאורה אם שייך ברכה כלל בלא הנאת חין, דמ"ש מאותן שנותנים להם "נוזלים בורידים" שאין מברכין לכאורה, הרי גם להם יש הנאה שמרוין צמאנום ע"י הנוזלים.

ועוד יל"ע ביסוד דין ברכות הנהנין אם מברכין על ההנאה בשעת האכילה והטעם, או מברכין על מה שיהא שבע אח"כ, דמש"כ בצד הב' שייך רק אם נאמר שמברכין על ההנאה שיהא שבע.

ויעוין בספר החינוך מצוה ת"ל שכותב בתו"ד וז"ל, ואחרי זאת נגיד דרך כלל חיוב הברכות דרבנן, והם לברך קודם אכילה ושתייה בכל דבר שיש בו "טעם כלל לחין" ואחריו כמו כן, וכן חייבנו לברך להשית על כל ריח טוב שנריח קודם הריח וכו', וכללו של דבר על הכל שהגוף נהנה בו קבעו ברכה, עכ"ל.

ומשמע מדבריו דעיקר יסוד הברכה הוא על ההנאה במה שיש טעם לחין, ולכאורה לפי"ז לא שייך צד הב'.

אמנם יעויין בב"י סי' ר"י שדן במי שטועם מאכל ופולט, שדעת האהל מועד דחייב בברכה כיון שהחין טועם, וכ' ע"ז הב"י וז"ל: ולי נראה דברכה לא בטעימת חין תליא אלא באכילה תליא כדכתיב ואכלת וברכת, ואכילה היינו הנאת מעיים כדברי הרא"ש ז"ל, עכ"ל ב"י.

והנראה ללמוד מדברי הב"י יסוד עצום דאעפ"י שהברכות דרבנן וחיבוהו על ההנאה שאמרו אסור ליהנות בלא ברכה, אעפ"כ קבעוהו על "הנאה חשובה" שהוא בגדר אכילה כדכתיב ואכלת וברכת.

וכן, כבר האריך בזה באגלי טל מלאכת שוחן טוף ס"ק ס"ב [מובא בספר פתחי ברכה], דמברכין על הנאת מעיים אף בלא הנאת גרון.

אף למי שאינו צמא עכ"פ בשעת הדחק, וכל הטעם שאין מברך במים באינו צמא משום דליכא שום הנאה, וא"כ בשותה לרוות צמאנו אכתי יתכן לומר דיש לברך משום ההנאה דמרווה צמאנו.

ה. עוד יש לכתוב בזה דכתב הר"ק דאם שותה שלא יצמא לאח"ו הו"ל כשותה לצמא, ולפי"ז צ"ע האיך יצויר אופן שאין זה לצמאנו הרי בכל אופן שותה כשאנו צמא ודאי מועיל לו שתייתו שלא יצמא לאחר זמן, ובאמת שבא"א הו"ל הרגיש בזה וכ' בסוף דבריו בזה"ל: ושלא לצמאו היינו כשלא יועיל לצמאון גם אח"כ מצד שמופלג מצמאון עכ"ל.

ולענ"ד לא זכיתי להבין היטב, דהרי כל פעם ששותה הרי שתייתו מועיל שלא יצמא אח"כ, וא"כ האיך יצויר אופן שאין שתייתו מועיל לצמאון, וכי תימא שכוונתו ז"ל שלא יצמא אח"כ משום שלאח"ז יתה בלא"ה, ז"א, דהרי בסתמא לא יתה עד שיצמא, דבסתם אין שותין אלא כשצמאים, וא"כ הרי יועיל השתיה שלא יצמא.

ואולי כוונתו ז"ל, דאם הוא שותי הרבה מאוד אין השתיה מועיל כלל אפי' שלא יצמא אח"כ, ואכתי צ"ע.

ולולא דבריו הק' היה נלענ"ד באופן אחר קצת, דשלא לצמאו דאמרינן דאין מברך, הכוונה, שאינו מתכוין לרוות צמאנו, דכיון דבמים באופן שאינו צמא אין בו הנאת ח"ך, וגם אין מרוה צמאנו בשעת השתיה, לכן אף אם שתיית המים מועיל לו ממילא שלא יצמא אח"כ, מ"מ אם אינו מתכוין בשתייתו לרוות הצמאון, ואינו חושב על הצמאון שלאח"כ, לא חשיב הנאה כיון שהוא נעשה ממילא בלא שום מתשבה ע"ו, ומינה אמנא לה, דהא אמרינן דף ל"ו ע"א לענין שמן זית, מהו דתימא כיון דלרפואה "קמכוין" לא

הוא, ורק חסר ההנאה, בזה אמרינן דכיון שנהנה בהנאת החיך שפיר חשיב שתיה עם הנאה כיון שנהנה מהשתיה ומברך.

ואין להקשות לפי"ז אמאי אין מברכין בשותה לרפואה על הנאת הרפואה, ד"ל עפ"י הבי' הו"ל שכתב בזה"ל: ואכילה היינו הנאת מעיים, ע"כ, ולפי"ז נראה דהנאת רפואה אינו בגדר אכילה, וגרע טפי מהנאת מעיים וגם גרע מהנאת חיך, דכל אלו בכלל אכילה הם.<sup>1</sup>

ד. עוד יל"ע בעיקר נידונינו, דלכאורה אף אם נאמר דשייך שפיר לברך על עצם הרוות הצמאון גם בלא הנאת חיך, הרי מ"מ כששותה מים כשאנו צמא הו"ל כדבר שאינו ראוי לאכילה, וכדבר שהוא מר שאין בו טעם.

והנה, בסעי' ח' כ' המחבר אם אוכל ושותה לרפואה אם טעמם טוב והחיך נהנה מהם מברך עליהם תחילה וסוף, וכי המ"א כסקי"ט דאם הם רעים אין מברך עליהם, ויעויין בשו"ע הרב סעי' י"ד שכ' במוסגר זו"ל: ואם אינם טובים ולא רעים לגמרי יש מי שאומר שלעולם מברך עליהם שהכל, ע"כ, וכן מבואר בשעה"צ סקל"ו.

ומבואר מדבריהם דבשותה ואוכל לרפואה משקים ואוכלים שיש בהם טעם מברך כ"ז שאינם רעים לגמרי, ומוכח מזה דשתיית מים שאין בהם טעם כלל דינם כדברים שהם רעים לגמרי, דהרי במים אין מברך בשותה לרפואה כמו בדברים רעים לגמרי.

אך, נראה פשוט דאף שנתבאר שמים דינם כדברים רעים לגמרי, אעפ"כ אין זה סיבה לפטור מברכה באופן שמרוה צמאנו, דהרי כפי' ר"ב סעי' מבואר בשו"ע דדבר מר מברכין עליו כ"ז שהוא ראוי לאכילה בשעת הדחק, וה"ז במים אכתי י"ל דראוין לשתיה

1 אמנם יעויין בתוס' פסחים דף נ"ג ע"ב כ' דהא דאין מברכין על האור משום דאין גופו נהנה, יעוי"ש, ו"ל דאין זה סתירה כלל לדברי הבי' אלא דכ"ז משום דבעינן הנאה חשובה כעין מאי דכתיב ואכלת וברכת, וגם על הריח שמברכים למרווה חכמים בלימוד מיוחד דהוי הנאה חשובה, ויעויין כע"ז באבנ"ז או"ח סי' ל"ז.

וכבר עמד בזה במנחת שלמה סי' י"ח או' ה' וכי' שם בפשיטות דלפי דעה ראשונה בסי' ר"י דהטועם אי"צ לברך אפי' כבולע ה"ה בהא דסי' ר"ד בשותה לרפואה אי"צ לברך אלא כשמתכוין ליהנות, [ומש"כ תוס' לברך כשנהנה הוא לשיטתו דסי' ל כדעה השנייה].

אולם, בשעה"צ סי' ר"ד סק"ל מפורש בדבריו דבהא דסי' ר"ד ס"ח אפי' באינו מתכוין ליהנות כלל צריך לברך אפי' לדעה ראשונה, ולפי"ז צ"ע מהו החילוק בין שותה לטעימה בין שותה לרפואה, וצ"ע.

ומעתה נשוב לני"ד, והנה לפי מש"כ במנחת שלמה דבשותה לרפואה אין מברך אלא כשמתכוין ליהנות הרי עיקר הדבר תלוי בכוונה למיחשביה הנאה, דהרי גם בהח"ך נהנה מצריך כוונה להנאה, א"כ ודאי יתכן דה"ה כששותה לרווח צמאנו דאח"כ צריך כוונה להנאה זו כדי לרווח צמאנו וגם לפי השעה"צ דברבר שיש בו טעם טוב לא בעינן כוונה כלל ליהנות, היינו משום דממילא חשיב נהנה כיון דאיכא הנאת החיך, אבל בשתיית מים בשעה שאינו צמא, כיון שאין לו שום הנאה כעת דליכא הנאת חיך וגם אינו צמא, ורק נהנה שלאח"ז לא יצמא, בזה יתכן דבעינן שיתכוין ליהנות למיחשביה הנאה, כרחוינן בטועם תבשיל דבעינן שיתכוין להנאה.

ולכן מסתבר דכיון דבאל"ה הסתפקו האחרונים אם יש לברך כששותה שלא יצמא אח"כ, וא"כ אף אם ננקוט לברך, מ"מ באופן שאין מתכוין בשתייתו שהוא כדי שלא יצמא אח"כ, ורק ממילא לא יצמא אח"כ ע"ז, מסתבר יותר דכה"ג אין לברך.

ז. בכך נכון להעיר דהנה, בספר אמרי נועם [לתלמיד הגר"א] כ' וז"ל, א"ר רכששותין מים יש לזוהר בברכה אחרונה שמא די לו בפחות מרביעית ומה ששותה אח"כ אינו לצמאו ואין לו הנאה ואין יברך ברכה אחרונה דברכה אחרונה צריך שיעור

ליברך עליה כלל, קמ"ל כיון דאית לה הנאה בעי ברוכי, ע"כ, ויל"ע דלמה הו"א דמשום דקמכוין לשם רפואה לא ליברך עליה, אע"כ דכיון שאין הכוונה לשם אכילה לא חשיב הנאה, וע"ז קמ"ל כיון דנהנה בהנאת חיך, אכתי חשיב הנאה, וכיון דכתבו הפוסקים לדינא דבשותה לרפואה לא בעי ברוכי באופן דליכא הנאת חיך, יש מקום גדול לומר דמיירי באופן שאין כוונתו לשם שתייה, והיינו, שאין כוונתו לרווח צמאנו, אלא לשם רפואה.

וכן משמע קצת מלשון פי' הר"מ במשניות שכי' ומה שאמר לצמאו ר"ל השותה מים לצורך הצמא, אבל השותה מים כדי לבולע וכי' אינו חייב ברכה, עכ"ל הר"מ, וממה שכי' לצורך הצמא משמע קצת דתלוי בכוונה, דאם מטרת השתייה הוא לצורך הצמא מברך שפיר, ומשמע שאינו תלוי רק אם הוא צמא או לא, ולהנ"ל י"ל דתלוי ג"כ בכוונה באופן שאינו מרווח בשעת שתייתו.

ו. והיות דכ"ז מחודש דתלוי בכוונה, אאריך קצת להביא סמוכין לזה, דהנה, אמרינן בשו"ע סי' ר"י סעי' ב', הטועם את התבשיל אי"צ לברך עד רביעית ואפי' הוא בולעו, ועיי"ש שיש חולקים.

והנה, הא דשרי רק עד רביעית הוא משום דיותר מרביעית חשיב אכילה, אבל כל שבאמת כוונתו רק לטעימה שרי בלא ברכה.

ויסוד ההיתר משום דאין כוונתו לאכילה אלא לטעום המאכל, וחזינן מהכא דאף דנהנה בהנאת החיך ממש, אעפ"כ כיון שאין כוונתו לאכילה אי"צ ברכה.

ובאמת שעצם הדבר צ"ע, דמ"ש הא דאמרינן בסי' ר"ד סעי' ח' דאוכלים ומשקים דאדם אוכל ושותה לרפואה אם יש בהם הנאת החיך צריך לברך אעפ"י שאין כוונתו כדי ליהנות אלא כוונתו לרפואה, ואילו בסי' ר"י בטועם התבשיל אי"צ לברך אף שיש בהם הנאת החיך.

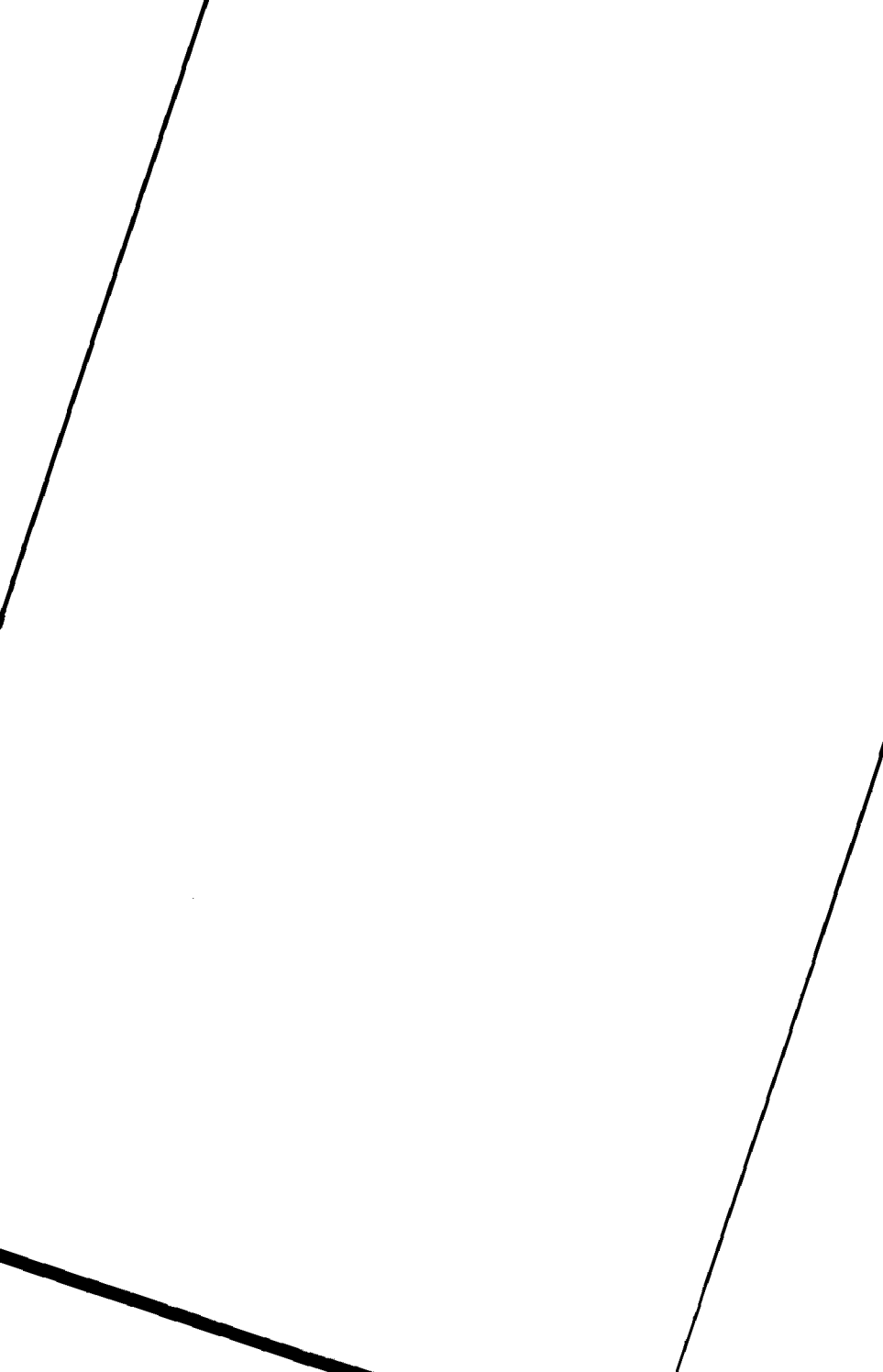
דגבי מים דוקא כששוחה לצמאו צריך לברך, עכ"ל.

אולם, כמדומה שאין המנהג לחוש לזה לדקדק אם צריך כל הרביעית לצמאון, ולפי האחרונים הסוברים דבשוחה מים שלא יצמא אח"כ אין צריך לברך, לפי"ז שכיח טובא ששוחים מים ואין נהנים מכל הרביעית, אבל לפי האחרונים הסוברים דאם שוחה שלא יצמא אח"כ ג"כ צריך

לברך, א"ש טפי מה שאין מדקדקים בזה לברוק אם שתו כל הרביעית לצמאון, משום דאף אם אין צריך כל הרביעית לרוות צמאונו עכשיו, מ"מ צריך כל הרביעית לרוות צמאונו שלאח"כ, ומיושב יותר המנהג מה שאין מדקדקים אם שתו כל הרביעית לצמאון.

כ"ז כתבתי דרך משא ומתן בעלמא, ואכתי צריך בירור ועיון בכ"ז.

★ ★ ★



# לשון חכמים

הרב יואב רוזנבל

## בענין אני והו הושיעה נא

א - סוגית הגמ'. ב - הצעת הבעיה שבהזכרת שמות. ג - שני חילוקים אפשריים בענין. ד - השייכות בין איסור הזכרה למחיקה ודין מחיקה בצירופי שמות ובשם לע"ז. ה - דין הוגה את השם ודין שם מ"ב ואמירתו. ו - סיום.

### א

במשנה בסוכה (מה.) - בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואומרים אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא, ר' יהודה אומר "אני והו הושיעה נא." ע"כ.

ופירש"י ד"ה אני והו - בגימטריא אנא ה', ועוד משבעים ושתיים שמות הן וכו'. ומפרש שם באורך סדר כתיבת שם ע"ב. ע"ש. [יש להעיר דוהו אחד המקומות הבורדים שרש"י מזכיר עניני קבלה. ועי' בספר עולמות שחברו (סוף פי"ח) שמביא רש"י בשבת (ק"ח: ד"ה פסוקי דזמרא) שגומרי הלל קאי על הללו את ה' מן השמים והללו קל בקדשו דוקא ואין לזה שום רמז בגמ', והמקור הוא מזוה"ק פקודי (רלב), וכן רש"י בתענית (ה: ד"ה אף) מקורו הוא מזוה"ק בשלח (מו), ע"ש ואכמ"ל].

והתוס' (ד"ה אני) מפרשים הטעם שנקט שמות אלו דוקא - ע"ש הפסוקים ו"אני" בתוך הגולה, ו"הוא" אסור בוויקיס, כביכול הוא בעצמו והיינו הושענא שיושיע לעצמו. [יש לציין שאלו גם השם הראשון, והראשון מהאמצע (השם הל"ז), וכ"כ התוס' יו"ט בשם ספר הבהיר]. ויעו' עוד במאור ושמש פר' חיי שרה (בראשית כד-י). ועוד טעם יואב בהמשך (אות ו).

ויעו' בערול"ג שמבאר הטעם שהקדימו "אני" ל"והו" הגם שהוא השם הראשון, (וגם כתב עוד טעם לשמות אלו, ע"ש). וע"ע מענין דבריו בספר הון עשיר על המשנה כאן, ואכמ"ל.

### ב

וצ"ע איך מותר להזכיר שם זה (והו), ובאופן כללי יש לעיין מה דין שמות וכינויים וצירופים האם מותר להזכירם, ומתי.

ובאמת כמה ראשונים גורסים כאן "והוא" (ריטב"א פסקי הרי"ד או"ז ח"ב סי' שטו ועי' בפיהמ"ש כאן) וא"ש דזה אינו שם אלא מלה מדוברת וכמו "אני". אבל לדידן שנוהגים לומר והו, ובמיוחד לאופן שבו אנו מנקדים (בקמץ וחולם ולא בשוא וקובץ) ויעו' בזה בסידור יעב"ץ (בדיני מוסף של יום א' דסוכות אות ב) בשם אביו החכם צבי, צ"ע דאינו מלה ולא משמעות שמשמשים בה אלא שם וכינוי גמור?

והנה מפורסם בשם האר"ז"ל ששמות מלאכים שאינם שמות בני אדם אסור להזכיר ולכאן היה נראה לומר שה"ה כאן וכנ"ל. ויעו' בזה במטה אפרים (סי' תקצ סעי' לו) לגבי הזכרת

שמות מלאכים ביה"ד שבתקיעות שלא לאומרים, ואינו כותב מקור. וגם כחיד"א בהרבה מקומות כתב לכוון שמות וצירופים ולא להוציא בפה (עי' מורה באצבע סי' ג אות קכו, כף אחת, יוסף בסדר כ"פ, ועוד), ואינו מציין מקור.

ולכאור מהמשנה דידן משמע לא כך ושמותיו להזכיר צירופים וכד' לכה"פ דרך תפילה. וצ"ע.

## ג

ונראה לחלק דשמות מלאכים שאני, דהנה המקור לדברי האריו"ל הנ"ל הם בשו"ע האריו"ל (בענין קריאה בחכמת הקבלה אות יב) ובשער המצוות (פר' שמות) ומבואר שם דהטעם הוא מצד חשש סכנה (שאותו מלאך יבא מכיון שהזכיר שמו ויזיקו ע"ש), ומי שאהוב למעלה למטה שרי לו! (וע"ש פר' משפטים לגבי שם ס"מ, וע"ע שו"ת תורה לשמה סי' תכו ותכד). ולפי"ז י"ל דדוקא בשמות מלאכים יש לחשש הסכנה הנ"ל ולא בצירופי שמות וכינויי הקב"ה. ודו"ק.

ועי' תרד"ה הוגה (ע"ז יח.) דרש"י שם פירש הוגה השם באותיותיו לגבי שם מ"ב והתוס' למדו דקאי על אותיות שם המיוחד. ומשמע לכאור' דלתוס' שרי להזכיר שם מ"ב (וע"ע בזה לקמן אות ה). ועצם שם "הוי"ה" הוא גם אחד מצירופי שם המיוחד והוא שגור כפי כל, ומשמע שיש אופנים דשרי. ולכאור' מזה אין ראייה דשם "הוי"ה יש לו גם משמעות מדוברת, אמנם בבני יששכר (חדשי תמוז אב מאמר א סוף אות ט) מפרש דנהגו להשתמש בצירוף זה דוקא שהוא צירוף חודש אב שיהפך לששון ולשמחה ע"ש, ומבואר מדבריו דשרי להזכיר צירופי השם. וצ"ע.

עוד יש לחלק דדרך תפילה שאני. ויעו' בחיי אדם (כלל ה סי' כז) דמש"כ בשם האריו"ל איסור להזכיר שמות מלאכים היינו שלא לצורך אבל דרך תפילה ושבח מותר דלא עדיף משמות הקדושים, ומביא ששמע מפי הגר"א שאמר הפיוטים כמו שנרפסו, אבל בלק"ת מפורש להדיא לאיסור, ע"ש. וצ"ע. ונראה דיש ג' דרגות בזה: א. שמות עם משמעות מדוברת או שמות בני"א שרי לומר בכ"ע, ב. יש שמות דשרי דרך תפילה כנ"ל כשמות שאינם נמתקים (חוץ משם המיוחד) וכמו "יהו" כאן, ג. ויש שאפילו דרך תפילה ובקשה אסור כמו מיני צירופים ור"ת ושמות מלאכים וכד' וכנוכר באחרונים הנ"ל (סוף אות ב). וצ"ב מה החילוק בין גדר שני לשלישי.

## ד

ולכאור' היה נראה לתלות עיקר הנדון כאן בשאלה אם יש לשמות וצירופים דין שמות שאינם נמתקים. ומצאנו בזה פלוגתא דקדמונאי: עי' שו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קנט) שמביא שהרב"ז (ח"א סי' רז) אוסר, ובתשובת מהרי"ל (סי' קצב) מתיר ורק ד' שמות נאסרו.

והנה הנדון ברדב"ז הוא כשעשה ג' יודי"ן במקום השם אי שרי למוחקו (והוא אוסר, ומביא שאחד מן הראשונים מתיר). ויש לציין שגם זה הוא אחד משמות ע"ב (השם הכ"ב). וצ"ע דהרב"ז עצמו (בח"ו סי' ב' אלפים שט) מתיר. וע"ע בתרוה"ד (פסקים סי' קעא). ויעו' ברמ"א יו"ד (סי' רעו סעי' י) ובש"ך שם (ס"ק יד) ובב"י הגר"א (ס"ק כד) לגבי מה שכותבים י"י במקום השם דאסור למוחקו אלא לצורך גדול. וע"ע בפת"ת שם (ס"ק טז). ועי' באורך בשו"ח (כללים מערכת המ"ם כלל יב אות ט עמ' 216-212). ויעו' בפסקי תשובה (ח"ג סי' רצג) שמביא בשם הגאון הרוגצ'ובר לאסור לכתוב "בי"ה" דהוי אות א' מן השם, ובהסכמת האדמו"ר מגור הרא"ם שם חולק בזה, ע"ש. וע"ע באג"מ (או"ח ח"ב סי' נה ויו"ד ח"ב סי' קלח).

ועי' במהרש"ם במפתחות שם שמאריך לברר אם מי שמתיר הוא דוקא לצורך גדול, ומביא בשם ספר חסידים דשרי בכ"ע. ע"ש.

אמנם בתשובות רע"א (ח"א סי' כה) מחלק (לגבי שם בלע"ז) בין איסור מחיקה לבין איסור הזכרה לבטלה (דהוי ככינויים שמוטר למחוק ואסור להזכיר סתם). ומבואר דאיסור הזכרה חמיר טפי, וא"כ מי שאוסר למחוק כ"ש שיאסור להזכיר, וגם המתיר למחוק אכתי לא ידעינן מה דעתו לענין הזכרה. ולאידך גיסא יש לעיין לדעת האוסר מה נכלל באיסור מחיקה, האם גם צירופים כ"הויה" ור"ת ואותיות הקודמות ושמות באתב"ש וכו' ושמות מלאכים וכדו', או דוקא כינוי שמותי ית'. ועוד יש לעיין למי שאוסר הזכרה אי גם דרך תפילה נאסר או רק כשמוזכר לבטלה. וצ"ע.

[בענין הזכרת שם בלע"ז הנזכר בשו"ת רע"א הנ"ל, עי' בתומים (סי' כז אורים אות ב) דמחמיר להזכיר ולכתוב אם יגיע לידי בזיון, ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' רה) דס"ל שההזכרה אסורה רק מדרבנן. ויעו' בש"ך יו"ד (סי' קעט ס"ק יא) דשם בלע"ז אינו שם כלל, (וע"ש בגליון מהרש"א בשם חות יאיר סי' קו דאם כתבו בלשון אשורית יתכן שאסור למחוק), ועי' בזה בפת"ת יו"ד (סי' רעו ס"ק יא) וע"ע במשנ"ב (סי' פה ס"ק י) ובשעה"צ (סי' שלד אות כז). ועי' בגליוני הש"ס נדרים (ז): שהאריך, והביא מהרדב"ז (ח"ג סי' תתסג) דאינו איסור אבל טוב להזהר (ולעיל הערנו בסתירה שברדב"ז לענין מחיקה) והתשב"ץ (ח"ג סי' קכא) ס"ל דהוי דאורייתא (ובשו"ת רע"א הנ"ל מביא מתשב"ץ ח"א סי' ב דשרי למחוק, וכנ"ל דהזכרה חמירא טפי), וע"ש בגליוני הש"ס עוד מש"כ. וע"ע בשד"ח (אס"ד מערכת ברכות סי' א סעי' יח אות ז), ובהעמק שאלה (שאלתא נג אות ב), ובאחיעזר (ח"ג סי' לב). ועי' באג"מ (אור"ח ח"ב סי' כד) בענין הזכרת שם בלע"ז בגילוי ראש, ובאג"מ (אור"ח ח"ד סי' מ אות כז) לענין מחיקת שם בלע"ז, וע"ע שם (יו"ד ח"א סי' קעב) באיזה שם לע"ז אפשר לברך. ועי' בחת"ס (חור"מ סי' קצב). ועי' בספר ברכי נפש להג"ר יעקב חיים סופר שליט"א ראש ישיבת כף החיים (ח"א סי' טז) שהאריך בזה. ואכ"מ].

## ה

לעיל (אות ג) הבאנו מחלוקת רש"י ותוס' בע"ז (ית). מהו הוגה השם באותיותיו, ומבואר שם מחלוקת ראשונים אי שרי להזכיר שם שאינו מז' שמות שאינם נמחקים (אמנם יתכן דתוס' ס"ל דרק לגבי דין "הוגה את השם" שאין לו חלק לעוה"ב בעינין שם הויה, אבל יורה לרש"י לגבי עצם איסור הזכרת שם מ"ב. וצ"ע). וע"ע תוד"ה יו"ד (סוכה ה). דשם מ"ב חמור משם שאינו גמור כשם יו"ד ק"ה, ע"ש. (וע"ע תוד"ה בפר"ח שבועות לה.). ועכ"פ רש"י שאוסר להזכיר שם מ"ב י"ל דילמד כאן לגבי הזכרת שם "והוה" דדרך תפילה שאני כנ"ל, או שהוא מנקד והו בקובץ והוי כמו והוה. (וכן יש לפרש בראשונים שגורסים כאן והוה דס"ל שאסור להזכיר שם ע"ב אפילו בתפילה). וצ"ע למעשה.

ובעיקר דין הוגה את השם באותיותיו יעו' בע"ז (יח). דההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעוה"ב (לאבא שאול), אבל להתלמד שרי (ועכ"ז נענש ר"ח בן תרדיון דלא היה לו לעשות כן בפרהסיא, וע"ש רש"י ותוס' ד"ה להתלמד). וכתבו התוס' בשבועות (לה. ד"ה באלף) דאם אינו מתכוין לשם מותר, יעו"ש.

ולפי' אפי' לרש"י שפירשו בשם מ"ב לכאוי יש להתיר דרך תפילה וכנ"ל דלא גרע מלהתלמד. [הנהגה רש"י פי' כן בע"ז (יז: ד"ה עליו) ובסנהדרין (קא: ד"ה ובלשון עגה), ונזכר עוד שם (ס. ד"ה שם בן ד'), וע"ע רש"י בעירובין (יח: ד"ה דיו לעולם) דשם בן ד' אותיות ושם המפורש" לא לכל הנשמה ניתן אלא לכהנים בלבד וכו'. ובקידושין (עא. ד"ה כתיב) שם בן י"ב וכן מ"ב לא פירשו לנו. ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רכ) האריך בזה (ומבואר מדבריו

שהוא שם אנא בכח), ועי' ברבינו בחיי (ויקרא טו-ל) שהאריך (וגם בשם זה ישנם מילים מדוברות כשם השלישי והרביעי שם), וברקנטי (פר' בשלח דף ה.). וע"ע ברא"ש ביומא (פרק יו"ה כ"סו"י יט) דרב האי גאון למד ששם המפורש שמוכיר כה"ג ביו"כ הוא שם מ"ב, וכשיטת רש"י, וכ"כ התו"י ביומא (לט: ד"ה עשר) בשם הירושלמי. והרא"ש חולק וס"ל דהוא שם הוי"ה שהוא מקור לכל השמות].

ויעו' עוד בספר יצ"ח ובועז (ח"א סי' קלה) באורך בענין איסור הוגה השם באותיותיו, ומבאר שם שכל השמות משתלשלים משם הוי"ה ב"ה. וע"ע בזה באורך ברדב"ז (ח"ה סי' אלף תו) שכתב ששם י"ב ושם כ"ב ושם מ"ב ושם ע"ב כולם נקראים שם המפורש וכולם משתלשלים משם בן ד' אותיות, ע"ש, ולמד שמש"כ רש"י בפ"ק דע"ז שהוגה השם באותיותיו היינו שמשמש בשם מ"ב ה"ה לכל שאר השמות הנ"ל.

והחיד"א בפתח עינים בסנהדרין (קא:): כתב בשם הרמ"ז דמהגמ' בע"ז ראה לרש"י בסנהדרין שם דהוגה השם היינו שם מ"ב, דשם הוי"ה מה שייך בו לימור דאפילו תינוק יודע להגותו, וע"ש בחיד"א שפלפל בדבריו, והביא שהאר"ל למד כתוס' שהוגה היינו שם בן ד' אותיות. וכ"כ עוד בפתח עינים בע"ז (יח). ע"ש. וע"ע בדבש לפי (מערכת ע אות יב) דאפילו לומר אותיות שם המיוחד זה אחר זה אסור. ועי' בנחל אשכול (על האשכול ח"ג הל' ע"ז סו"י מה אות כב) בשיטת הרמב"ם בזה. (יעו' רמב"ם פ"ג מתשובה ה"ו ופ"ב מע"ז ה"ו ואכמ"ל). וע"ע בחיי אדם (כלל ה סי' כז) אי הכוונה שאומר השם בנקודותיו, או שאומר האותיות. וברב"ז (ח"ה סי' אלף תח) אוסר בשני האופנים, וע"ש בדבריו.

ועי' בכל זה באורך בשו"ת תורה לשמה (סי' תצא) ובסו"ד מחלק בין שם מ"ב לשם ע"ב. עש"ה. (ולפ"ז יש ליישב רש"י כפשוטו דשם מ"ב אסור להגותו משא"כ שם ע"ב). וזהו לכאור' דלא כרדב"ז (ח"ה סו"י אלף תו) הנ"ל, וצ"ע.

### 1

ואמר לי הגאון המקובל חכם יעקב הלל שליט"א ראש כולל אהבת שלום תככ"ץ שמנהגם לא להזכיר שמות וצירופים ושם מ"ב וכד' (ואפי' השם השלישי והרביעי משם אנא בכח הגם שיש להם משמעות מדוברת), וגם שאר שמות המוזכרים בתפילות שונות לכוון בהם (דנחשבים לגבי עינים "שמות"), משא"כ שילובים כהויה אדנות וכד' אינם נחשבים "שם" לגבי זה דאין כזה שם בפני עצמו (לגבי מחיקה).

ולענ"ד הטעם שלא מצאנו דברים ברורים ומפורשים בזה ויש צדדים ומנהגים לכאן ולכאן, הוא מכיון שאין זה דבר מוחלט לאיסור ויש אופנים וזמנים שמוותר, ולכן חכמים לא הגדירו לנו הגבולות כזה, (ויעו' ברמ"א יו"ד סי' קעט סע"י טז לגבי השבעות ושימוש בשמות ובכ"י הגר"א שם ס"ק כז), ולא הוחלט הדבר לאיסור או להיתר והנח להם לישראל וכד'. (ועי' ש"ך יו"ד סי' רמו ס"ק כג ובכ"י הגר"א שם ס"ק ע).

להשלמת הענין עי' בילקוט הראובני (פר' האוינו עה"פ כי שם ה') בשם שערי אורה שמבאר ענין איסור הזכרת השם לבטלה.

ולסיום, ראיתי דבר נחמד בשם הגר"א על שני השמות הנ"ל - יעו' בפתח הדביר על העיטור (ח"ב הל' לולב דף צד). שמביא מהגר"א רמזמור קל ארון בשחרית דשבת מכון כנגד שם ע"ב, ושני השמות דאני והו מכוונים כנגד המלים "להיות שמחים"!

הרב יחיאל גולדהבר

## ניקוד ה'ני"ת' כנברכת להתעטף בציצית

### אקדמות מילין

שאלת הגיית אות ב' של ברכת להתעטף "בציצית" בפת"ח או בשו"א, מופלאה היא ביותר, וכמה מעינות דיו נשפכו סביב ניקודה של אות אחת, וכמה קולמוסין נשברו סביבה.

והנה בתר עברי על סידורים קדומים, הן בכת"י והן המודפסים, לא הביאו כלל נוסח ברכות שלית ותפילין (ודבר זה עצמו אומר דרשני).

בספרי הראשונים לא דנו כזה כלל וכלל. אך ראש המדברים בנידון זה היה הלבוש, וכנגדו גם אחריו הב"ח, זה בכה וזה בכה. ומאז ועד עתה אין כמעט ספר מספרי ההלכה והדרקוק שלא הזכירו, או שהביא מדברי קודמיו הדנים בכך. והדיעות כל כך חלוקות כזה עד שלא פעם מצאתי חכמים מאותה עיר ומאותה תקופה שדיעותיהם שונות זו מזו מבלי הכר כרחוק מזרח ממערב, כך שקשה לתקוע יתדות ולקבוע שכך נהגו במדינה זו וכך בקהילה אחרת וכיו"ב.

זאת ועוד. שגם חכמי האמת חכמי המקובלים לא נשתוותה דעתם מה היא הדרך הטובה והמועילה ביותר ע"פ תורת הנסתר אין לבטאות תיבה זאת. ועוד יותר מכך יגבר הפלא שגם חכמי הדרקוק לא הגיעו לעמק השוה בצורת הגיית האות ב של תיבת בציצית. והפליאות בוז רבו כמו רבו. עם כל זאת מה שהעלתה מצודתי בנושא סבוך זה אציג פה בעזה"י:

את מלאכתי סידרתי כפי סדר השנים, ולכן הקפדתי להציג באות דגושה שם של מחבר, שנות חייו, שנת הדפסת הספר - אם הדפיסו המחבר בחיים חיותו. וזאת למודעי כי כל מוכאה הנמצא במאמרי זה לא העתקתי לפני שראיתיו במקורו, כולל ספרים נדירים, ולא סמכתי על שום מעתיק או מלקט לפני שדקדקתי בלשונו, ודרך העברה ראיתי לכמה מחברי זמננו שהעתיקו ממעתיקים ללא בדיקה יסודית ועשו טעויות חמורות.

- א -

### מקורות הראשונים ותקופת התפצלות הדיעות

הלבוש [הנרפס לראשונה בשנת ש"ן] כתב (כריש סימן ח): שמעתי יש מדקדקין לפתוח הבית דבציצית בפתח. וטעמם הוא כיון שהמילה בסוף הברכה. והלבוש עצמו חולק על כך ופסק: שהאומר בפת"ח הוא טעות גמור, בין מצד הדרקוק ובין מצד הדין. והטעות מצד הדין הוא משום שאם יאמר בפת"ח הרי זה מורה שכוונתו בציצית המיוחדות והמבוררות, והיינו תְּכֵלֶת, שהיא עיקר מצות הציצית, אם היא בנמצא, ואם כן בזמן הזה שאין תכלת נמצא, המברך בציצית בפת"ח הרי זו ברכת שוא ושקר וכו', ולכן אומר בשו"א שפרושו בציצית כל דהו, ע"ש. והחיד"א בברכי יוסף (סק"ד) הביא בשם המהר"מ די לונזאנו [ל"מ בספריו. נדפסו בשנת שע"ח], שאפילו כשיש תכלת יש לומר בשו"א ולא בפת"ח, שאם יאמר בפת"ח הוי פרושו בציצית הידוע עצמו, והיינו החוטים, וזה אינו, דחוטים לאו בני עטיפה נינהו. ע"ש. (אמר העורך: לא הבנתי דבריו, דמה לי אם יאמר בשו"א והרי בכל זאת אינו מתעטף בחוטים אלא בכגוד).

מקור קדמון לרעיון זה שחסרון התכלת משנה בנוסח מטבע הברכה נמצא כבר בספר מהר"ז בינגא (תלמידו ומחותנו של מהרי"ל), דף קט: "וכשיברך עליה לא יאמר 'ציצית' דמשמע שנים, אלא ציצת בלא יו"ד. ולעיל (בדף ז' בהג"ה שם ס"ק ה) איתא, ואני שמעתי מן הדייקנים, כשמברכים על מצות ציצית או להתעטף בציצית, אומרים ציצת (בכת"י מנוקד תחת הצד"י הראשון והשני חיריקים ועל הת' מסומן רפה) ואינם אומרים ציצית לפי שעתה אין לנו אלא מצות לבן ולא תכלת, והיינו חד ציצת ולא הרבה ציצית דהיינו נמי מצות תכלת, ודוק והבין". (כל רעיון זה הוא מפליא, הן כיצד להגותו וכו')

בר פלוגתיה של הלבוש הוא הב"ח [חי בדור שלאחר הלבוש. פירושו על טור או"ח הדפיס לראשונה בשנת שצ"א]. בסימן כ"ד כתב: "על פי הזהר סוף פרשת שלח - יש לומר הבי"ת בפת"ח, להורות על עיקר המצוה שהיא פתיל תכלת, שעל ידו יזכור כל מצוות ה'. גם על פי הדקדוק צריך לומר פת"ח".

וזהו גם דעתו של תלמידו המובהק של בעל הלבושים, המדקדק הגדול והמפורסם, שכל גדולי דורו סמכו ידיהם עליו, ה"ה רבי שבתי סופר מפרעמיסלא (את מלאכתו סיים בשנת ש"ע לערך). כי כן כתב בהקדמה לסידורו, הקדמה פרטית ויש סימן ג: "צריך לקרות בי"ת בפת"ח, כי הפת"ח מורה על ה"א הידיעה כמבואר... והוא כמו בהציצית, והידיעה קאי על ציצית הכשרים על פי הדינים, כגון טויה ושזירה לשמן... ולא על התכלת [כפי] שכתבו קצת מאחרונים שאין לומר בציצית בפת"ח הבי"ת מפני שאין לנו עכשיו תכלת. וזהו מבואר למשכיל ('סידור מהר"ר שבתי סופר', בלטימור תשמ"ז, עמ' 65). כלומר שהברכה מכוונת על הציצית הכשרות (ואולי הא דכתב הלבוש "שמעתי יש מדקדקין" כוונתו באמת לרבי שבתי זה).

הרי לנו מחלוקת מן הקצה אל הקצה בין גדולי הפסק והדקדוק שחיו באותה תקופה, זה פוסק בפת"ח וזה בשו"א.

והואיל ואין בדעתנו להאריך בזה, נביא בקצרה את דיעות האחרונים, מאלו שפסקו כהלבוש ומאלו שהכריעו כהב"ח. אולם לפני זה יש לציין שכמה וכמה מגדולי המחברים הביאו את ב' השיטות ולא הכריעו בהן:

מג"א סק"ז; מקור חיים לבעל חו"י; באר היטב; פרי מגדים.

והנה בעת החלי להציג את רשימת הפוסקים הדנים בנושא מימות הלבוש ואילך לא אמנע מלהביא אחד מרבני אשכנז שחי דור אחד לפני הלבוש ואף הקדימו בהכרעה בשאלה זו. ה"ה רבי יצחק מויא מהעיר פרידברג (כיהן ברבנות ערי אשכנז בין השנים ש"כ-ש"ס). הוא נשאל בנדון דידן. ותשובתו: לכאורה מן הנכון בפת"ח, כדי להראות שאנו מכוונים להתעטף רק בציצית הידועים, הנוכרים בתורה, לאפוקי בציצית בשב"א יש במשמעו כמה מיני ציצית שאינם של מצוה. ודבריו אלו תואמים את דברי המדקדק רבי שבתי סופר.

אולם לאחר מכן הוא מביא מעשה רב: "אבל לפי ששמעתי כל רבותי אומרים בשב"א, חזרתי למצוא טעם למנהגם". כסיבה לנוסח זה הוא מנמק, הואיל והמצוה לפניו אין צריך לפרש [לא נודע לנו מי היו רבותיו] - שו"ת יפה נוף, סימן ב.

- ב -

### הפוסקים שנקטו בפת"ח

כבר בדור שמיד לאחר רבי שבתי סופר העתיקו גדולי אשכנז את לשונו ודעתו בברכת בציצית, וככל הנראה כן נהגו. ראשון לכל ה"ה השל"ה [נפטר בשנת ש"צ] הביא את לשון

רש"ט בשינויים קלים, וסיים: "וכן ראוי לקרות" [אולם מה שהוסיף שכ"ד הל"ח צ"ע, שהרי דעת התוי"ט (בל"ח) נראה שהיא כדעת הלבוש וכדלהלן.

את לשון רש"ט הזה הביא גם רבי חיים בוכנר, רבה הראשון של קהילת לקנבאך (מלפנים היה מחכמי קראקא ותלמיד רב יעקב טעמריילש והמדקדק רבי שבתי סופר, והוא בעצמו היה מדקדק גדול. והוציא חיבור מקיף על חכמת הדקדוק בשם 'תוצאות חיים', המבוגר ת"ע) בספרו אור חדש, אחרי הביאו דברי הלבוש הוסיף: "ומ"ו רבי שבתי סופר האריך בדברים של טעם שיש לקרות בפת"ח תחת הבי"ת. וכן נראה כי רוב הברכות מצאנו כלשון הידיעה, 'אור חדש', אמ"ד תל"א דף מח טור ב' [את דברי הבי"ח שהיה שארו וכן דודו של אביו, לא הביא].

באותה תקופה מצאנו לשנים מהמקובלים המפורסמים שנקטו כדעת הבי"ח, ולנקד את הבי"ת בפת"ח. הראשון היה רבי יעקב צמח (ראש מקובלי צפת, נפטר שנת ת"י לרע"ך). בהקדם דברי הארז"ל (שעה"כ ענין ק"ש דרושים) שצריך להסתכל בציצית כאילו יש בו תכלת, כי אף שאין לנו תכלת, אותה הארה לא נפסקה.

וממשיך מהר"י צמח, שלפי"ז הואיל ויש לכוין כאילו נמצא גם חוט התכלת, יש לנקדו עם פת"ח [כפשטות רצה לתרץ כזה את קושיית הלבוש] נגיד ומצוה, קושטא תפ"ו דף יא. .

כדברי מהר"י צמח כתב גם רבי נתן שפירא [מגדולי ומקובלי קראקא, מגדולי מפיצי תורת הקבלה גם באיטליה, נפטר שנת תכ"ב] בספרו מצת שימורים, וינציה תקכ"ה, דף כ"ב טו"ג ודך כ"ג טו"ד.

ורבי יעקב רקח מחכמי לוב, מביא שכן דעת הרב כף ונקי, 'שער תפילה' ליוורנו תר"ל, דף ח ע"א. (והנה ספר כף ונקי לרבי כליפא מלכא מחשובי חכמי מרוקו נשאר עדיין בכת"י, ולא הצלחתי להשיגו, החיד"א כותב עליו: כף ונקי מהחכם השלם החסיד מלומד בנסיים מר קשישא מו"ה כליפא מלכא מק"ק אגאדיר, והוא פ"י על התפילה ושירים וכו').

כן דעת המדקדק הגדול רבי עזריאל מוילנא בסידור שפה ברורה, פפר"מ תס"ג, שעל סידורו זה כותב רבי דוד אופנהיים בהסכמתו: להכריז בכל בתי כנסיות על המקרי דרדקי שירגילו ללמוד עם התלמידים דוקא מתוך סדר תפילה המוגה ומסולק מכל טעויות.

והנה בסוף הקדמתו לסידור מתייחס רבי עזריאל להגיית ברכות טו"ת, וכותב מפורש: אני אכתוב מה שהוא נכון עפ"י דקדוק וכו', יברך להתעטף בציצית, כ"כ בספר או"ח [לרבי חיים בוכנר הג"ל], והסכימו עמו גאוני עולם.

מדקדק נוסף מפורסם, רבי זלמן הענא מפ"פ השיג בחריפות ע"ד הלבוש הן עפ"י דקדוק והן עפ"י סברא: 'ותו אפי' אם יורה הפת"ח על ה"א הידיעה לא יורה תכלת דוקא אבל יורה על ציצית הכשרים, לאפוקי אותן הידינים המעכבין את המצוה כגון ציצית הטוויין שלא לשמן או אם עשאן מצמר גזולה והדומים להם. על כן נכון לומר להתעטף בציצית בפת"ח. ותו שהרי בזמן שהיה תכלת נמצא ודאי, היו מברכין להתעטף בציצית בפת"ח, שפירושו בציצית המיוחדת והמבוררת, והיינו תכלת שהיא עיקר מצות ציצית אם הוא בנמצא, וא"כ גם בזמן הזה ראוי לומר להתעטף בציצית בפת"ח, להורות שאין הפת"ח מורה תמיד על ה"א הידיעה, אבל יורה ג"כ על הפסק מאמר (וזהו נכון אפי' לדעת הרב במה שאמר דאין קפידי לקרות בשו"א או בפת"ח) מדאמרינן בפסחים דף ז ע"א, בלבער כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע, כי פליגי בעל ביעור, מר סבר מעיקרא משמע ומר סבר להבא משמע, והלכתא על ביעור חמץ... והוא נכון לעניינינו שראוי ונכון לברך להתעטף בפת"ח, שאו ניכר מברכותיו שתלמיד חכם הוא וידוע שאין הפת"ח מורה תמיד על ה"א הידיעה. על כן אין

לשנות נוסח הברכה ממה שאמרו קדמוננו ז"ל. ואולם מצד הדקדוק נכון לומר דוקא להתעטף בציצית בפת"ח הבית, כמשפט אותיות כל"ה המשמשות במילה שהיא בהפסק מאמר, כמו שהתבאר". וממשיך שם בארוכה להפריך ראיותיו של הלבוש, 'בנין שלמה' פפד"מ תס"ח, שער השו"א חדר ה' חלון ז'. וכן בספרו 'סוד הניקוד', אמ"ד ת"צ, שער השו"א דף יז ע"א. ובספרו שערי תפילה, יעסניץ תפ"ה, אות שי"ז. והסכימו לדבריו שני בעלי פלוגתייהו של ר' זלמן הענא; הראשון, ה"ה "המאור הגדול זקן מופלג בחכמה זו [דקדוק] מוהר"ר מרדכי דיסלדארף. כתב קונטרס השגות על סידור שער התפילה - לשון הנוכח"י בהסכמתו לסידורו שהוציא לאור ע"פ השגותיו, פראג תקמ"ד. וגם שם ניקד בפת"ח. והשני הוא רבי ראובן ב"ר אהרן הלוי גריסהאבר מפיוורא, הו"ל ספר שלם השגות חריפות נגד כלליו של ר' זלמן הענא; אולם כאן הסכים לדעתו שיש לנקוד בפת"ח, 'ענפי עץ אבות', פיוורא תק"ד עמוד האחרון בספר. [רבי שלמה זלמן זלוניק רוי"מ ישיבת 'עץ חיים', בהגהותיו לשו"ע סימן ח' העתיק את כל לשון רז"ה - 'זרע יעקב', ירושלים תשט"ו].

[כאן המקום להעיר על טעות דפוס גורלית ביותר, שבספר נוהג כצאן יוסף העתיק את דברי הבנין שלמה, ובמקום פת"ח כתב בשו"א. והטעות ברורה ומוכחת לעין כל (וראיתי רבים וכן טובים, לדוגמא בי"פה ללב' סק"ח, שהעתיקו את דברי הנכ"ז וכמנהג פפד"מ. וכל זה אינו. ולקמן נביא מה'דברי קהלת' עדות חיה שמנהג פפד"מ לנקד בפת"ח), 'נוהג כצאן יוסף', פפד"מ תע"ה, הלכות ציצית סעיף ד'].

עוד מצאנו כדעת הב"ח בכתבי רבי מרדכי ב"ר יחיאל מיכל סג"ל מק"ק סלאוויטש, שעליו העיד רבי נפתלי כ"ץ בעל סמיכת חכמים בהסכמתו שנכתבה בשנת תע"ג "האלוף המרומם התורני הרבני המדקדק הגדול". ועוד יותר מזאת, מאותו מקום משם הביא הלבוש ראייה לשיטתו, הכריח שמשם ראייה לנקוד בפת"ח. ומוסיף, ומה שהקשה הלבוש, הרי אין לנו תכלת בזה"ו וכו', מ"מ עדיף לומר בפת"ח בשו"א, דהרי כשאומר בשו"א מחזי יותר כשיקרא, שלא קאי כלל על הציצית שציונו השי"ת שכל הפתילים ואף שערו נקראות ציצית, 'מירא דכיא', פירוש על רש"י, פפד"א תצ"ד, סר"פ שלח.

והנה יש לציין שמכל ספרי המנהגים לא מצאנו רשימה על כך, אלא במנהגי עיה"ת פרנקפורט דמיין, שנכתבו בשנת תקע"ח: המנהג לומר בציצית, ומוסיף שם נימוק, שדרך הלשון העברי לפתו"ח הב' שאצל תיבות מאכל ומשקה ומלבוש לצורך תיקון דבר אחר, כגון: לא קדמו אתכם בלחם וכמים; ויכסוהו בבגדים; מבית ומחוץ בכופר וכדומה. וע"כ גם ציצית לצורך עיטוף ומלבוש צריך לומר בב' פתו"ח, 'דברי קהלת', עמוד 23 הערה י"ג.

וכן מצאנו אצל אחד מגדולי חכמי טורקיה ה"ה רבי יוסף ב"ר דוד פילוסוף, שהכריע ג"כ כהב"ח, כיון שהלבוש הוא דעת יחיד נגד רבי יעקב צמח ומהרנ"ש, 'שו"ת בית דוד', שאלוניקי ת"ק, או"ח סימן ד.

וכן דעת תלמידו המובהק רבי יוסף מולכו משאלוניקי בשולחן גבוה ס"ק ו, וחולק ע"ד כנה"ג. ומסיים, ומנהג העולם ומנהגי, כהב"ח.

וכן דעת, בן דורס, היעב"ץ בספריו מור וקציעה (סימן ח) ובסידורו, והסביר הטעם, שבאופן זה מורה הפת"ח כה"א הידיעה על ההבדל בין ציצית זו של מצוה, ובין שאר דברים שנקראים גם כן ציצית, כגון ציצית הראש, ע"ש [בספרו ציין לספרו 'לוח ארש', סימן א, שדן בזה. אולם בלו"א שלפנינו ליתא].

כדעת הבית דוד נקט גם רבי חיים דוד עמאר (תלמידו המובהק של בעל אוה"ח הקדוש. בירושלים ועוד הסתופף בצלו של הרש"ש בבית מדרש בית אל, ומתרץ את קושייתו של

הלבוש באומרו: שאה"נ ציווי השי"ת הוא עם תְּכַלֵּת. ומוסיף עדות חיה למנהג ירושלים, ומסיים בזה"ל: "מנהג פה ירושלים כולם כאחד אומרים בפת"ח תחת הבי"ת וכן מנהגי". 'תפילה לדוד' שאלוניקי תקל"ז, דף ז ע"א). עוד הכריע כדברי הבי"ת דוד' רבי יוסף ב"ר שמואל מודליאני 'ראש משכיר', שאלוניקי תקפ"א, או"ח סימן ל"א, דף צ"ג ע"ב).

וכן דעת גדולי גאוני פוסקי אשכנז והם: שו"ע הרב, סעיף ב: הב' של בציצית תהיה נקודה בפת"ח, ולא הביא כלל דעת הלבוש (אם כי בסידורו ניקד בשו"א); קיצור שו"ע סימן ט סעיף ח. וכן בארצות החיים להמלבי"ם, סימן ח' סעיף ה השיג על הלבוש: "ולפ"ר הנה מצד הדקדוק ידוע שלא כדברי הרב, אלא מוסכם אצל כל המדקדקים שכל הפסק מאמר משתנה משו"א לפת"ח, כי השו"א מורה על הסמיכות, והפת"ח על הנפרד [ראה שו"ת פאת שדך סימן ב שביאר את דבריו]. הוא מאריך בביאור כלל זה, ולאחר מכן מתייחס לקושיית הרמ"ז (ראה להלן): שאין לומר כי אם בשו"א, דאף שאנו מכוונים בסוד התכלת שהוא חכמה דאמא, כיון שאין אנו משיגים אותו איך נבטא בשפתינו דבר שאינו. לפענ"ד למ"ש התוס' וכל הפוסקים שבזמן הזה צריך לתת ארבע חוטי"ן, שנים במקום לבן ושנים במקום תכלת, ויותר לדעת העיטור שאביא (ס' ט') דשנים שבמקום תכלת צריכים להיות דוקא מצמר, שלא יחסרו הציצית אלא צבע חלוון, ממילא גם עפ"י הפשט צריך לכוין כאילו יש בה תכלת. ומסיים המלבי"ם: והעיקר לברך בפת"ח.

וכ"כ רבי יצחק אייזיק מקאמרנא: בציצית בפת"ח, ולא כלבוש; 'שולחן הטהור', סימן ח סעיף ב. וכן הכריע בערוך השולחן סעיף ג.

רבי משולם פינקלשטיין מורשא מביא שדעת האחרונים שיברך בפת"ח. ומעיד: שכן הנוסח בסידורים דידן, 'תוספת חיים', הערות על ספר חיי"א כלל יב ס"ק א', וורשא תרמ"ח.

ואכן כן מנוקד ברוב הסידורים החשובים. בנוסף על סידור רבי שבתי סופר ורבי עזריאל מילנא. וכן נמצא בסידורו של רבי יחיאל מיכל אפשטיין בעל קיצור של"ה; 'דרך ישרה' אופיבאך, תקנ"ג. וכן ברוב סידורי האר"ז מנוקד בפת"ח. לראשונה בסידור שער הכונות של רבי חיים כהן מארס צובא, י"ל בשנת תק"א והוגה ע"י החכם השלם כמוהר"ר בנימין קמחי, ספר שערי רחמים, שאלוניקי תק"א דף ד ע"ב. וכ"ה בסידורו החשוב של המקובל רבי אברהם טובאינה מחכמי אלג'יר, ואח"כ היגר לאזמיר, פת"ח את הב', 'סידור חסד לאברהם', איזמיר, תקכ"ד; סידור קול יעקב לרבי יעקב קופל, סידור חמדת ישראל לרבי שמואל וויטאל.

וכן הוא בכל סידורי התכלאל לעדת בני תימן, ראה סידור כנסת הגדולה ח"א סימן יב, עמוד טז. סידורי הגר"א הן מהדורת רבי נפתלי הירץ והן מהדורת רבי אליהו לנדא. וכן בסידור עבודת ישראל (בער) עמוד 55.

לאחר כל רשימת וציוני הפוסקים בנגלה ובנסתר, המדקדקים והמכונים שנקטו בפת"ח הבי"ת, ראה ראינו שרוב דיעות בקהילות אשכנז הכריעו לטובת הפת"ח. ולפי כל האמור יאיר ה' עיני מדוע כתב המ"ב בס"ק י: "שיש לנקד בשו"א שכן דעת רוב הפוסקים". ואכן כן העיר בשו"ת פאת שדך סימן ב, ומשום תמיהה רבתי זאת הגיע למסקנא: שיש לחוש לט"ס בדברי המ"ב. לכן נלענ"ד שכל אדם יחזיק בגירסא דינקותא שלו, ועדיף טפי להנהיג בפת"ח.

רבי משה שטרנבוך שליט"א מתייחס להשגתו של הפאת שדך, וכן כותב: "ואני אומר שאי אפשר לנו להחזיק טעות במשנה ברורה. אבל יש לנו להחזיק במנהגנו לאמור בפת"ח, ולא לשנות, שיש לנו עמודי עולם לסמוך עליהם. וכן ראיתי גדולי עולם זצ"ל שברכו בפת"ח", 'תשובות והנהגות', ח"א סימן כא.

- 1 -

## הפוסקים החולקים בשיטת הלבוש - בשוא

וכעת נמנה רשימת הפוסקים שהכריעו כדעת הלבוש, היינו לנקד בציצית, בשו"א:

ראה לעיל שהבאנו שכבר רבי יצחק מזיא הביא שכל רבותיו אומרים בשו"א, ומנמק מנהגם זה בכך: שאין להדגיש בכרכה בה' היריעה אלא במצוה שאינה לפניו, כגון התורה וכדומה, משא"כ מצוה שלפניו כגון ציצית ותפילין שמונחים לפניו, למה לו להזכירו ולפרשו במטבע הברכה.

ואפשר לשער שכן היא גם דעתו של בעל התויו"ט, מגדולי המדקדקים כדורו, שבספרו 'דברי חמודות', הלכות ציצית ס"ק ע, העתיק לשון הלבוש כלשונו, ולא הוסיף לדבריו כלום. אע"פ שמוזה אין עדיין להוכיח מהי דעתו של התויו"ט. זאת ועוד, שדברי הב"ח, החולק על הלבוש לא ראה עדיין, שהרי הב"ח לחאר"ח נדפס לראשונה בשנת שצ"א, ואילו הלחם חמודות כבר נדפס בשנת שפ"ח. אולם בכל זאת יתכן למנות את התויו"ט כהולך ברכו של הלבוש מכך שבעל התויו"ט העלה על גליון ספרו הלבוש את הערותיו עליו, וכאן לא הגיה כלום, ושתיקתו נראית כהודאה, 'מלבושי יו"ט', ורשא תנ"ד.

רבי שמואל בן מוהר"ר יוסף איש לובלין, שהיה ר"מ ואב"ד בומסלא במדינת פיהם, הדפיס בשנת שס"ט את ספרו 'לחם רב', והוא 'הוספות לשו"ע על סדר השו"ע' כלשון ה'שער'. והנה בסימן ח סעיף א מביא: "יברך להתעטף בציצית בשו"א תחת הבי"ת, אבל לא בפת"ח (מצאתי)". ובפשטות כונתו ללבוש. אולם גם כאן יש להעיר את ההערה הנ"ל שעדיין לא ראה את הב"ח.

רבי חיים אבועלפיא, מגדולי חכמי טורקיא, אחרי הביאו דעות החולקים, הלבוש והב"ת, סיכם: "ומנהג המדקדקים כלבוש. וכן מנהגי", 'שיירי כנה"ג', 'אזמיר תל"א, הגה"ט ס"ק ג, הביאו רבי אליהו שפירא מפראג (נפטר בשנת תע"ב), ונראה שכך נוטה דעתו, 'אליהו רבה' ס"ק א.

וכן כתב בן דורו רבי יהודה לייב פוחאוויטשער, מגדולי מקובלי פינסק, לנקד בשו"א ולא בפת"ח, ולא העלה שום נימוק לדבריו 'דברי חכמים', המבורג תנ"ב, ה' ציצית, סימן ח' סעיף א.

בבגרי ישע ס"ק ז, אחרי שהביא דברי הא"ר הנ"ל, הוסיף: "קשה לי יותר עליו [על דעת רש"י] 'דמאי ידוע היא כאן, דבשלמא 'על המילה' שייך שפיר, מאחר שהבן נולד ערל ומחוייב למולו, כי כן צוה הבורא ית"ש, שייך שפיר וצונו על המילה, היינו אותו הבן שהוא תפוס בו, שמחוייב למולו מדאורייתא. וכן 'נותן התורה', היינו הידועה, כי אין כונתו על הגוילין אלא על מה שכתוב בו, ואין תורה אחרת אלא זו, שהיא הנכרא אלפיים שנה קדומה לבריאת העולם ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא ית"ש, וא"כ שייך נותן זאת התורה, משא"כ בציצית אין מחוייב דוקא בהאי טלית, אי בעי לביש טלית אחרינא, והאיך אפשר לומר להתעטף בזה הטלית, כי הה"א הידיעה כאילו אמר זה הטלית, והוא שקר גמור, שאינו חייב בזה הטלית אי נותנו לאחר והוא לוקח לו חדש. הגע עצמך למה אינו מברך 'לישב בסוכה' בפת"ח תחת הבי"ת, או נטילת לולב יאמר 'הלולב', אלא ודאי כדאמרן. א"כ אין לזוז, לפענ"ד, מלומר בשו"א תחת הבי"ת, כנ"ל.

אם כי לעיל ראינו רשימה מחכמי טורקיה ואר"י הסוברים שיש לנקדו בפת"ח.

והנה הופיעו שני מאורות גדולים מעדת הספרדים, ה"ה החיד"א ורבי חיים פלאגי והכריעו את הכף לצד שיטת הלבוש. ומסתמכים בזה הן מצד פשטי הענינים, עפ"י הרקדוק הנכון, אשר כן דעתו של מהר"ם די לונזאנו, ונימוקו עמו, שאם יאמר בציצית בפת"ח הוי פירושו שמתעטף בציצית, בהחוטין עצמן. וזה אינו, דחוטין לאו בני עטיפה נינהו. אך כשיאמר בשו"א הוי פירושו להתעטף בבגד שיש בו ציצית [אמר העורך: לא הבינותי מה ההבדל בין שו"א לפת"ח לענין זה, רצ"ע].

וכן מסתמך גם על בעלי הקבלה, בהביאו מהשגות המקובל רבי משה זכות, הרמ"ז, על גליון ספר מצת שימורים לרבי נתן שפירא - בן דורו וארצו של הרמ"ז: "וז"ל מזל"ן [מ'שה זכות ל"י ניראה] שאין לברך כי אם בציצית בשב"א, וכמו שכתב בעל הלבושים, כי אע"פ שאנו מכוונים בסוד התכלת, שהיא חכמה דאימא, כיון שאין אנו משיגים איך נבטא בשפתינו מה שאינו, לכן אין הן הדברים הנזכרים כאמירה, כי אחרי כונת הלב הענין הולך" עכ"ל. [נדפסו לאחרונה מהעתקת כת"י החיד"א בכת"ע התורני 'צפונות', שנה ה' גליון א (ז) עמוד כג].

ועל פי שנים האלו, בתוספת הכרעתו של הכנה"ג הכריע החיד"א כדעת הלבוש (ברכ"י ס"ק ד, מחזיק ברכה ס"ק ז).

וכן נהג מחותנו של החיד"א, הגאון הנודע רבי דוד פארדו, בעמח"ס חסדי דוד ועוד (ע"פ עדות תלמידו רבי ראובן בן אברהם, ב'דרך ישרה' ליורנו תקמ"ח, דף ז).

השפעת דע"ת של החיד"א היתה כה גדולה בקהילות המזרח, שעוד בחיים חיותו (החיד"א נפטר בשנת תקס"ו) כבר העתיקו ופרסמו את דעתו והנהיגו הלכה למעשה לומר בציצית. ראשון לכולם ה"ה רבי ששון ב"ר מרדכי משה, ראש חכמי ומקובלי בגדאד (תק"ז - תקצ"ן), כבר העתיק את לשון החיד"א, ומסיים: "וכן עיקר, וכן מנהגנו", 'מזמור לאסף', ליורנו תרכ"ד, דף כח ע"ב. כן העתיק את לשון החיד"א בשלמותו רבי יהודה עלי מעיר ניושי שבטורקיה, 'קמח סולת', שאלוניקי תקנ"ח דף ג ע"א.

לאחריהם קם רבי חיים פלאגי והאריך בצדדי המחלוקת בנרון דידן, ובירר וליכן את ביאורי השיטות כל אחד לדעתו, מעניין מאד הוא סיכומו: "ואם באנו להכריע במחלוקת זה, ללכת אחרי רבים, הרי הוי מחלוקת שקולה. אולם אנן בדידן יש לנו להכריע בזה, לומר בשב"א, כיון רמזן החבי"ב מארי דאתרין הכא (עיה"ת איזמיר), ועוד בא הכרעת החיד"א כן", שו"ת לב חיים, ח"א סימן ח.

ולאור שני פוסקים אלו, החיד"א ורבי חיים פלאגי, נקטו רוב חכמי הספרדים לאחריהם לומר בשו"א. וכן הרפיסו בסידורים שלהם. וכן כתב רבי יעקב ב"ר דוד פארדו בספרו מנחת אהרן כלל ז סעיף יא (ולפלא שלא הביא מנהג אביו); רבי אברהם חא"י המגיה בספר שלמי ציבור (שאלוניקי תק"ן) דף כט ע"ב (ולא כפי שטעו הרבה שהם מדברי מהרי"י אלגאזי עצמו. ואינו, כי הלוא מן הנמנע הוא שמהרי"י אלגאזי שנפטר בשנת תקי"ז יביא את דברי הברכ"י שנדפס לראשונה בשנת תקל"ו). עוד אעיר שרבי אברהם ן' עזרא מחכמי שאלוניקי הסתמך על "הכרעת השלמי ציבור", 'בתי כנסיות', שאלוניקי תקס"ו, דף ב טו"ד. וכן כתב רבי יצחק אבועלפאי (בן בנו של הרב החנ"א) מחכמי דמשק: "מנהג העולם כהחיד"א והלב חיים", 'פני יצחק', איזמיר תרל"א, ח"א או"ח אות ט, ס"ק קיד).

ואחריהם כתבו כן גם היפה ללב, ס"ק יב; חסד לאלפים, סעיף ב; בא"ח פ' בראשית, סעיף ב; [ויש לציין שביפה ללב כתב רמו ע"פ הסוד לנגד בפת"ח]. וכן ברוב הסידורים שנדפסו בליורנו מנוקד בשו"א (בהשפעת החיד"א כנ"ל). וכן הרפיס המדקדק המפורסם רבי וואלף היינדהיים בסידורו - בציצית (סידור רעדלהיים מהדרורה שניה שנת תקס"ח).

וכן מנהג בני ג'רבא, כפי שהשיב לי הגאון רבי מאיר מאוזו שליט"א.

## לסיכומו של דבר:

המו"מ בנידון ניקוד חיבת בציצית החל כנראה בדורו של רבי שבתי סופר. ומני אז ואילך רבו הדיעות לכאן ולכאן. ולאחר העיון עולה שרוב הפוסקים והמדקקים וכותבי הסידורים החשובים החזיקו בפת"ח כניקוד הנכון לבי"ת של בציצית. ולא רק במדינות אשכנז אלא גם ברבות מארצות המזרח, כמו טורקיה, תימן ועוד ניקרו בפת"ח. אולם החיד"א ועמו רבי חיים פלאג'י צידדו לטובת השו"א. ואכן אחריהם נהו רוב עדות המזרח בנוסח זה.

דלא כפי שהביא הרב צבי כהן שליט"א בספרו "ציצית הלכה פסוקה" שכתב (בעמוד כ"ו) "שרוב הפוסקים הורו להגותה בשו"א" דאין זה נכון כפי כל הברור הנ"ל, דרובא דרובא של הפוסקים הורו להגותו בפת"ח.

ושבשאת כיון דעל על, כי הרב יחיאל אברהם וילבר שליט"א נגרר אחריו בספרו "בירור הלכה" מהדורא ג', ב"ב תשנ"ה (ואמנם תיקן כמה מטעויותיו) ולבסוף רושם: בכל זה סמכתי על הספר "ציצית והלכה פסוקה".

# מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

## מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין בעניני החודש ומועדיו

שבת מברכים, ער"ח ויו"כ קטן, ראש חודש וקידוש לבנה

(ג)

ד. קידוש לבנה.

"קידוש לבנה" היה זמן של שמחה בעדת החסידים. התכוננו אליו בהכנה הראויה, וכבר בבוקרו של יום כווננו בעת הטבילה במקוה על כך שיחדשו בערב את הלבנה. לכבוד המצוה לבשו בגדים מיוחדים, ובהגיע העת נאמרה התפילה בהתלהבות, וכמסופר על מרן הראש הגדול מסטאלין זיע"א שכאשר קידש את הלבנה שמעו למרחק שמונה פרסאות וקידשו עמו

עת זו מסוגלת להתקשרות לצדיקים, וכה מסופר בפי זקני החסידים (כתבי הרב החסיד ר' מאיר ברנשטיין ז"ל): פעם אחת במוצש"ק רצה אדמו"ר הזקן זצ"ל לחדש את הלבנה, ואדמוה"צ זצ"ל היה אז במקוה, והלכו לקרוא אותו ולא בא, וכן היה כמה פעמים שקראו אותו ולא בא, ואביו אדמו"ר הזקן זצ"ל חכה עליו זמן רב עד שהלבנה שקעה. ולמחרתו נסע אדמו"ר הזקן זצ"ל לדרך ונסע אדמוה"צ זצ"ל ללוותו עם כמה אנשים מאנ"ש, ולעת ערב הגיעו לאיזה יער וחדשו שמה את הלבנה. אח"כ שאל אדמו"ר הזקן זצ"ל לבנו אדמוה"צ זצ"ל: זאג מיר מיין קינד, וואס האט מען דא גידארפט מחדש זיין די לבנה, והשיב לו אדמוה"צ זצ"ל איך ווייס, טאטאלע דו ווייסט דאך זאג, ואמר אדמו"ר הזקן זצ"ל יש לנו בקבלה שבמקום הזה חידש הבעש"ט הק' זיע"א את הלבנה. כך גם בחודש סיון תרל"ב האחרון לחיי אדמוה"ז (או חל א' דשבועות ביום הרביעי) במוצאי שבת [פרשת נשא] רצה אדמוה"ז לחדש הלבנה, אבל השמים נתכסו בעננים ולא יכול היה לחדש הלבנה. ולמחרתו ביום הראשון נסע לדרך עד שהגיע לאיזה כפר ועמד שם, ובלילה גם לא יכול היה לחדש, ולמחרתו נסע הלאה לדרכו עד שהגיע לאיזה כפר ועמד שם. וחסיד מחסידי אדמוה"ז לא יכול היה לקבל ברכת הפרידה מאדמוה"ז, וידע באיזה דרך אדמוה"ז נוסע, ונסע אחריו, עד אשר הגיע ביום ב' בערב לאותו כפר שמרן אדמוה"ז עצר שם. ושאלו מרן אדמוה"ז אם מרן אדמוה"צ כבר חידש את הלבנה, וענה לו החסיד שכן. ונענה מרן אדמוה"ז זיע"א: דעריבער וועלין מיר מחדש זיין מיטן קינד [היגוקא], ואחר כך התברר כי בעת שמרן אדמוה"צ

חידש את הלבנה ישן אז היונקא, ולא רצה אדמוה"צ להקיצו משנתו, וכך הושלמה התקשרותם בטרם עלות מרן אדמוה"צ לשמי רום. ענין זה של התקשרות לצדיקים רואים אנו גם באגרת לחבורת הבחורים בירושלים ת"ו שכתב מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א: "כוונתם היטב בקדשכם את הלבנה במוצש"ק העבר, כי גם כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר קידש את הלבנה במוצש"ק, אות היא שהנכם קשורים בעבותות אהבה נאמנה וכמים הפנים אל פנים כו...". והרה"ח ר' אהרן אויערבאך ז"ל כותב במכתבו (אחר שנסע עם מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד לקארלין מארץ הקודש בשנת תפר"ח): "...והקידוש לבנה על הספינה, ואני מאמין באמונה שקדשנו וחדשנו באותו הזמן שאתם גיב קדשתם הלבנה בירושלים ת"ו... ואחר קידוש לבנה הזכיר אתכם לטובה ודיבר הרבה מכם, ואמרתיו שלפי חשבון השעות גם עתה מקדשים הלבנה בירושלים ת"ו...".

פעמים שיגיעה רבה נלוותה לקיום מצות קידוש הלבנה, ולא בנקל יכלו לחדשה, מאחר שהיה הרקיע מעונן ופני הלבנה מכוסים. הד לכך שומעים אנו מדברי קדשו של מרן אדמו"ר הוקן זיע"א שאמר: "עיקר העבודת הוא בלילה, למי שויכח אותו השי"ת, ודוקא עבודת ממצות השייכים בלילה הם כבדים על האדם, והראיה מקידוש לבנה באמצע הלילה". בספר "שמע שלמה" מסופר על מרן הרה"ש הקדוש מקארלין זיע"א הי"ד שפעם אחד נסע מרן ר' שלמה קארלינער זלי"ע עם תלמידו הרה"ק ר' מרדכי מלעכוויץ ז"ל והיה סוף זמן קידוש לבנה ונראה להם הלבנה ואמר לתלמידו הה"ק מלעכוויץ ז"ל שיכין עצמו לקדש הלבנה...". מרן אדמוה"צ זיע"א בעת שקידש את הלבנה במוצאי חג השבועות בהיותו במעו"בו, היתה הלבנה מכוסה מעט בעב דק, ואמר בשם איוה צדיק "ככלה שכסתה פניה" - וחדשה.

פעולתם אמת של הצדיקים היתה מסייעת לקידוש הלבנה: כל אימת שקשה היה לקיימה כרת, וכמו שרשם הרב החסיד רבי ישראל בנימין גלייברמן ז"ל בכתביו: פעם אחת היה רבינו הק' [מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א] זצ"ל עם הרה"צ ר' משהלע מלאדמיר שבת בלאהישיין סיפר לי זקן אחד משם שלא היה הלבנה בזמנה והשמים היו מכוסים בעננים וירדו גשמים והיו שרוים בצער מזה ונסעו שניהם בהמרכבות רתומים לרחוב העיר ועמדו שם וירדו ממרכבותם והתחילו כל אחד לשבח הסוסים שלו. זה אמר הסוסים שלי יותר טובים וזה אמר כה. ועסקו לעשות חליפין, עד שנתפזרו העננים, זרחת הלבנה, וקדשו אותה ושבו העננים כמקדם. כך גם היה פעם מעשה שהרה"ק רבי יהושע מבעלזא זיע"א השתתף בשמחת נשואין במקאריב, היה שם גם מרן אדמוה"צ זיע"א. בלילה אחד התקיימה סעודה, ובאמצעה נכנס אחד והודיע שיש עכשיו לבנה בטוהרתה, וניתן לקדשה. יצא מרן אדמוה"צ זיע"א וחדשה. אולם הרה"ק מבעלזא נשאר ולא יצא לחדש הלבנה. למחרת היה שוב מעונן, והרה"ק מבעלזא נגש אל מרן אדמוה"צ שישיית לו עצה כרת מה לעשות שיוכל לקדש הלבנה. נענה לו מרן אדמוה"צ שאין לו עצה מבלעדי שיערוך שוב סעודה, ויטול ידיו, ובאמצע הסעודה ילך לחדש הלבנה. וכאשר אמר כן עשה הרה"ק מבעלזא, וחדש הלבנה באמצע סעודתו. (סיפור זה סיפר הרה"ח ר' חיים שמואל אויערבך ז"ל ששמעו מאביו הרה"ח ר' אלעזר שלמה ז"ל, שהוא היה שליח מהכוללים לקבל המלצות מאת הרבנים והצדיקים, ובתוך כך נסע להרה"ק רבי ישכר דב מבעלזא זיע"א, וכאשר הגיע לבעלזא, סיפר לו זאת חסיד זקן אחד במעמד הרה"ק מבעלזא זיע"א). גם מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הוצרך פעם לחדש הלבנה בתוך הסעודה, וכוכו לוקני החסידים: בהיות מרן זיע"א בעיה"ק צפת"ו בעת בקורו בארה"ק בשנת תרצ"ג, היה אז מעונן ולא

היה באפשרי לחדש הלבנה, והטיל מרן זיע"א על הרה"ח ר' מאיר דוד שוטלאנד ז"ל 'להשיג' לבנה, ויהי בסוף הסעודה בעת שנטל מרן זיע"א את הכוס על ידו לברך ברכה"ז, אמר לו הרה"ח רמ"ד שעתה יש באפשרות לחדש הלבנה, ואם לא יחדשו עכשיו, אין לו אחריות על הלבנה... מרן זיע"א הניח הכוס על השלחן, ויצא לחדש הלבנה, ויהי למופת כי נתפורזו העבים וחדשו הלבנה כדת.

יש ולאורה של לבנה בעת חידושה היו רבותינו חוזים באספקריה על הבאות, וכאשר היה בשנתו האחרונה של מרן אדמוה"צ זיע"א במוצאי יום הכיפורים תרל"ג לא היה לבנה, ואח"כ יצאה הלבנה, והוא לא יצא לחדש, ובליל שלישי יצא לחדש הלבנה, ועמד על פתח ביהמ"ד, ונשען ידו אחר על המפתח, ובידו השניה הכה באצבע צרדה, ובינתיים הביט על הלבנה, כך היה לערך חצי שעה עד שפתח ברוך אתה, ואחר קידוש לבנה ישב עם העולם אצל השלחן ודיבר עמהם, ובין השיחה אמר: נעכטין האט מען אונז גיוועקט צו קדוש לבנה, נאר מיר זיינען גילעגן ביז אהער בין האלוד אין שווייס, און די לבנה האט אויך נישט אזוי געלויבטן, היינט האט די לבנה פארשיינט אין אלע וועלטן. ונסתלק באותה השנה, בחמשה עשר באב, תרל"ג. כך גם בחדש אלול תרצ"ט בעת היות מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א בפעם האחרונה בארץ הקודש, חידש מרן זיע"א את הלבנה, ובתוך אמירת הברכה, נתקשרו השמים בעבים. מרן זיע"א היה כולו נסער מכך, וחזה בכך אות לגזירות הרעות אשר הותכו בשנות הזעם על עם ה' ובית ישראל.

אחר שזכו לחדש הלבנה היתה השמחה גדולה עד אין סוף, ויצאו בריקודין לכבוד המצוה, וכמסופר שהרה"ק רבי מנחם מענדל מוויזניץ זי"ע בעל צמח צדיק בעת שהיה אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, אמר מרן אדמוה"ז להציץ נלך לעשות קידוש לבנה, והלכו יחד לחדש הלבנה, אחר קידוש לבנה עשה מרן אדמוה"ז ריקדה עם הצי"צ, ומרן אדמוה"ז רקד הרבה עד שנכנסו לאיזה יארק שהיה שם הרבה בוך, ובגדיו של הצי"צ נתלכלכו מהבוץ, והב"א לא הפסיק הרקידה, אז הוציאו החסידים את הצי"צ שהיה איש חלוש ורחצו אותו ובגדיו מהבוץ, וגמר הב"א הרקידה. (אוצר ישראל עמ' צ).

שמחת חג אפפה את הכל, וכך נהגו לישיב במסיבה של מצוה, ומרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה שמח או שמחה כבימי חג ומועד, ובסעודת הערב אמרו 'מגדול', ומרן אדמוה"ז זיע"א צוה שיאמרו אז 'הרחמן' של ראש חודש. ואף על מחרת היום הושפעה השמחה וההתעלות, והתפילות נערכו ביתר התלהבות, כשמרן אדמוה"ז זיע"א עובר לפני התיבה, וכמו שהעיד מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א: **בני דעם זיין איז געווען די ראוועגענס נאך קידוש לבנה גאר אנרעש...!** כך שמרן אדמו"ר הזקן זיע"א אף התבטא פעם בפליאה על מה שלא נמצא כתוב שלא לומר תחנון למחרת קידוש לבנה:

א. זמן קידוש לבנה אחר עבור ז' מעל"ע (ק) שלמים מהמולד".

א. במנהגי סדור "בית אהרן": "היה ממתין עד שיעבור ז' מעל"ע מהמולד. וכן ב"ברכת אהרן" (עמ' קיח): "מורינו אור ישראל מסטאלין זצ"ל שאל את הרה"ח ר' יום טוב שמחה ז"ל הרב

(א) כדעת המחבר בשו"ע (תכו, ד) שפסק "אין בשם הר"י גיקטיליא שעל פי הקבלה אין לברך על חידוש הלבנה עד שיעברו עליה ז' ימים, וכן המג"א, ה"טו והפ"ח חולקים על כך, וסברי

- ב. היו מחדשים הלבנה במוצש"ק (ב) אם היה חסר לז' שלמים עד ו' שעות<sup>2</sup>.
- ג. אם חל מוצש"ק עד י' לחודש, היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ממתין וקידש אז הלבנה (א), מלבד בחדשי חשוון וכסלו.
- ד. קידשו הלבנה כשהיא במקום נקי מעננים<sup>3</sup>. ובמוצש"ק או מוצאי שבועות לא הקפידו על כ"ך.
- ה. כשנראתה הלבנה רק כיום האחרון והיה זה בליל פסח (ד), קידשה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א אחר 'הא לחמא עניא'<sup>4</sup>.
- ו. עד י"ז מעל"ע (ה) מהמולד מקדשין הלבנה בכרכה<sup>5</sup>.

מלאהישין איך נהגו אצל אבותינו הקדושים עם קידוש לבנה קודם ז' שלמים... וענה לו שאצל אדמו"ר הזקן זצ"ל, היה קפידא שלא לקדש את הלבנה אפילו חצי שעה קודם ז' שלמים. ובכתבי הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א: "אז"ח אדמו"ר [הזקן] זצוק"ל היה מקדש הלבנה תיכף אחר שבטעה מעל"ע משעת המולד כשהיה צל והלבנה במקום נקי מעננים...". ב. מוקני החסידים שמטרו שנהגו אז מרן אדמו"ר הזקן זיע"א לסובב את מחוגי השטון אל עבר שעת תום ז' שלמים. ג. בכתבי הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א: "אז"ח אדמו"ר [הזקן] זצוק"ל היה מקדש הלבנה... ואם חל מוצאי שבת במעל"ע בעשירי היה ממתין על מוצאי שבת קודש מלבד חשוון וכסלו שלא היה ממתין כלל". ובמכתב קדשו של מרן אדמו"ר מוהר"י מסטאלין קארלין זיע"א מיום "עש"ק ט"ז תמוז" כתב שחידש את הלבנה במוצש"ק העבר, והוא היה אור ל"א בחודש. ג. כ"ה בסידור בית אהרן וישראל, וכך סיפרו זקני החסידים ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א. ד. ראה לעיל במבוא ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א שקידש את הלבנה במוצאי שבועות כשהיה עב דק על הלבנה. מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א אמר פעם - במוצש"ק כשקידש הלבנה ולא היתה נקיה בעליל - "דבר בעתו מה טוב". ד. כך כתב הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א בפנקס כתי": "ופ"א בשנת תרכ"ט קידש הלבנה בליל מוצאי שבת קודש ליל שבת של פסח אחר הא לחמא עניא אשר היה ליל אחרון של חצי כ"ט י"ב תשצ"ג, מפני שלא היו יכולים לקדשו קודם לכן". ה. "אמר [מרן] הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א עליו [על מרן] הר"ש הקדוש מקארלין זיע"א] שהיה בקי בחכמת התכונה והילוך המזלות... והגיד על פי חשבונו

כתב ממרה"ש שלא היה מקפיד והיה מקדש גם ביו"ט שחל במוצש"ק). אכן בניד"ד כבר העלה בשו"ת הבי"ח (סי' פ') שהיכי שאם לא יברך עתה, שוב לא יוכל לברך עליה, שפיר יכול לברך בליל יו"ט לקיים המצוה. הו"ד במג"א סק"ו. ובפמ"ג (משב"ס סק"א) כתב דה"ה ביו"ט שחל בשבת כשהוא ליל אחרון מותר לקדש אז הלבנה.

(ה) בסנהדרין (מא, ב) איתא שמברכין על הירח עד ששה עשר, ונחלקו הפוסקים האם יום ט"ז בכלל או לא, ורובא ס"ל שאינו בכלל, ואין לברך אז על הלבנה, לפי שאינו בזמן חידושה, וכ"פ בשו"ע (תכו, ג) ש"מברכין עליה עד ט"ז יום מהמולד, ולא ט"ז בכלל". אכן יש שפסקו (הכנה"ג, ועו"פ) שאפשר לברך גם בט"ז, ועכ"פ היכא שלא יכול לחדשה לפני כן.

כתב במגיד מישרים משם המגיד, וכן בסידור הרש"ש, וכ"כ הגר"חיד"א (מו"ב סי' ו, קפב), ובשו"ע הרב.

(ב) בשו"ע (תכו, ב) כתב שיש לחדש הלבנה במוצאי שבת כשהוא מבושם ובבגדים נאים. ובלבוש (סעיף ד') כתב שגם אם הוא לפני ז' ו"אורה רב ומובהק", שיש לחדשה אז, "וכ"ש" אם הוא כציבור והקהל יוצאים מבית הכנסת...".

(ג) בימות הגשמים שיש לחשוש שמא לא תראה הלבנה, כתבו הפוסקים שיש לחדש הלבנה בזמן היתור מוקדם. כ"כ הרמ"ע מפאנו, סידור הר"ק, ועוד. ובערוה"ש (תכו, יג) כתב שבמדינותנו קשה להקפיד על ז' שלמים בפרט בחדשי חשוון כסלו.

(ד) מחלוקת הראשונים אם מותר לקדש הלבנה בלילי שבתות ויו"ט (במהרי"ל סוף הלי' שבועות

ז. לא רצה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א לצאת (י) לדרך קודם שקדש את הלבנה.  
 ח. אצל רבוה"ק בחצרות קדשם (י) חידשו במוצש"ק את הלבנה אחר הבדלה.  
 ט. ביום שמקדשין בו הלבנה היו מכונים (י) בטכילה בבוקר גם על קידוש הלבנה.  
 י. נהג מרן אדמו"ר הזקן זיע"א לחדש את הלבנה בבגדי (ט) ר"ח.  
 יא. הנוסח: לקיים מצות קדוש הלבנה, כמו שצונו הבורא ית"ש, כמ"ש בתורה (י) החודש הזה לכם, כזה ראה וקדש, לשם יחוד וכו'.

שמותו לחדש הלבנה עם ברכה עד י"ז מעל"ע מהמולד וכן נהגו רבותינו הק' נ"ע וכל תלמידיו "ברכת אהרן", עמ' יא. ז. ראה בקובאו"י (גל' לד עמ' קמז) על כך שמרן אדמוה"ו זיע"א רצה לחדש הלבנה קודם שיצא לדרך, ובמנהגיו הק' של הרה"ק ריי"מ מקאזניץ זיע"א בספר "ספרן של צדיקים" בערכו: "אם היו ימים אחרים לפני קידוש לבנה והיה לפניו נטיעה, היה מעכב נטיעתו עד אחר קידוש לבנה, אם היה באפשר, וגם לאוהביו ומקורביו לא היה מניח ליטע קודם קידוש לבנה... וכנראה שכך ראה דרכו בקודש של אד"ח מרן אדמוה"ו זיע"א. ז. מנהגי סדר "בית אהרן": "אם היה במוצש"ק זמן קידוש לבנה היה שבת רצון מאד, וחדשה תיכף אחר המבדיל בבגדי שבת בשמחה ובקול רם". וכן ברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל בחצר מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א במוצש"ק ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' ריט כתב: מקדשין הלבנה קודם הבדלה, ואח"כ מבדילין, ואחר הבדלה הריקוד. ח. מוקני החסידים. וראה בקובאו"י גל' לד (עמ' קסב) מספר "יוען יוסף" (הגר"י מנדלקורן, ירושלים תשל"ב) מה שסיפר הרה"ק רבי משה מבלנדוב זיע"א שפעם אחת בהיותו בשב"ק בבוקר במקוה בעיר סטאלין, בעת שהיה היוקא צוק"ל היה כבר ארבע או חמש שנים ובא גם הוא צ"ל להמקוה, ובהיותו בהמקוה שחק כמשחק ילדים כגון להכות בידיו על המים, ובתוך זה נגש אל הרה"ק מבלענדוב צ"ל ושאלו בזה"ל: דודי, כמדומה לי שהיום בליל מוצש"ק יהיה זמן קידוש לבנה, והשיבו הן, או אמר היוקא צ"ל, אם כן צריכים לכוון בהטכילה גם בשביל זה". ט. ראה לעיל במנהגי סדר "בית אהרן": "אם היה במוצש"ק... חדש תיכף אחר המבדיל בבגדי שבת בשמחה... ואם היה מחדש בחול לבש בגדי ר"ח". וכן נהג גם במוצאי ת"ב. וכן ב"ברכת אהרן" עמ' קיח: "זמנהגו [של מרן אדמוה"ו] היה לשמוח אחר קידוש לבנה כמו בחג, ולבש כובע מיוחד". י. כ"ה בדברי אהרן ב"מנהגי קארלין" עמ' ריט, וכן בסידור בית אהרן וישראל

(ח) כאשר קידוש הלבנה הוא כקבלת פני שכינה, ע"כ נהגו חסידים ואנשי מעשה לטבול לפניו במקוה. (ע"פ בן איש חי).

(ט) כך מצינו במסכת סופרים שאין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם וכליו נאים, וכ"פ בטרושו"ע. וברמ"א כתב שגם כשמקדש בחול צריך ללבוש בגדים נאים. ובהג"מ כתב שמהר"ם לבש בתול סרבל מכובד שהיה לו. ויש שכתבו (מטה משה, א"ר, יוסף אומץ) שבגדים מיוחדים היינו בגדי השבת, וכפר"ח כתב לנהוג לפחות ללבוש "הקאפה של שבת".

(י) לא מצאנו נוסח כזה בסידורים קדמונים, אמנם פסוק 'החודש הזה לכם' נסמך בגמ' (סנהדרין מב.) על קידוש לבנה.

(י) נציין ממש"כ במדרש תלפיות ענף ברכת הלבנה שהביא מספר דרך חיים שטוב לקדש הלבנה טרם צאתו לדרך, והוא סגולה להנצל מפגעי הדרך.

(ז) נראה שהוא לפי שהבו לקדש הלבנה בעת שכבר עירן אפוקי שבתא ככל שאפשר, ועל כן המתינו עד אחר שהבדילו בין יום השבת לששת ימי המעשה. ועד"ז כתב הגה"ק מבוטשאטש זיע"א באשל אברהם (תניינא). מלבד זאת יש בנותן טעם למנהג זה לפי שנהגו אז להבדיל בבית הכנסת, ויש שכתב (משיב דבר סי' מ"ח) שאם נוהגין להבדיל בכיהננ"ס אזי ההבדלה היא התדירה, וקידוש הלבנה נדחית מפניה, מטעם תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם.

יב. הנהגות מיוחדות למרן אדמו"ר הזקן זיע"א בעת אמירת קידוש לבנה<sup>8</sup>.

יג. הקדיש (יא) אחר קידוש לבנה אומר הש"ץ<sup>9</sup>.

יד. מרן אדמו"ר הרא"ש הצעיר מסטאלין זיע"א - לבדוק שני (יב) ציצית שלפניו אחר קידוש לבנה לאורה<sup>10</sup>.

טו. אחר קידוש לבנה, בעת ההליכה לביהכנ"ס, מזמרים 'טובים מאורות' בניגון מארש<sup>11</sup>, וכן ניגון של (יג) רקידה. שתיית 'לחיים'<sup>12</sup>.

טז. בברכת המזון בסעודה אחר קידוש לבנה אומרים 'מגדול'<sup>13</sup>, ומרן אדמו"ר הזקן זיע"א אמר לאחד לומר "הרחמן הוא יחדש עלינו את החדש הזה לטובה ולברכה"<sup>14</sup>.

(תדש"ס). ובמנהגי בסדור "בית אהרן": "ההתחיל הללויה הנני מוכן ומוזמן לקיים כו' כזה ראה וקדש, והביט על הלבנה...", וכן ב"דברי אהרן" (שם) איתא להביט על הלבנה בעת אמירת "כזה ראה וקדש". יא. כמובא במנהגיו הק' בסדור "בית אהרן": "להביט על הלבנה, והתחיל בקול רם ברוך כו', וכאשר אמר כשם שאני רוקד הפך פניו לצד הלבנה והגביה קולו, ורקד מעט. ובתיבות מי זאת עולה הגביה קולו מאד עם כל הציבור, נקוה אמר בקול מלה במלה. ובתורתך כתוב לאמר שמע ישראל עד ד' אחד - היה מנענע ראשו, וסיים ברוך שם כבוד מלך, אנא בכח...". יב. מנהגי סדור "בית אהרן": מאזהרת הה"צ ר"ש מקארלין. וכן בהמשך: ואמר [מרן אדמו"ר] בעצמו הקדיש אחר עלינו. וכ"ה ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' ריט, ובסידור בית אהרן וישראל. יג. כך רשם הרה"ק ר"מ מקאזניץ זיע"א בשולי סידורו הק': "שמעתי אחר קידוש לבנה מאדמו"ר א"ח זצוק"ל בשם הרה"צ מו"ה פינחס זצוק"ל מקאריץ כי הבודק שני ציצית שלפניו לאור הלבנה אחר קידוש לבנה, הוא בטוח שלא יהיה לו קדחת באותו חידוש". יד. במנהגי סדור "בית אהרן": ובחזרתו זמרו המשוררים טובים מאורות כו', ועשה רוקדין יד ביד בנו הרה"צ והעולם רקדו בעיגול סביבם. וכ"ה בסבאוי (תשיב-תדש"ס), וב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' ריט. נשתמרו שני נגונים שמיוחדים היו ל'טובים מאורות' (אחד מהם מזמרים על 'רוממות' בעת תפילת שחרית לפני ברית מילה). טו. כ"ה במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסידור בית אהרן: "יהיו מזמרים ומרקדים, וחילק מיני מתיקה לכל אחד ואחד בשמחה...". בתקנות שתיקן מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א לחברה קדישא "נחלת בית אהרן וישראל" שייסד באר"ב מוצאים אנו בסעיף ט': "החברה צריכה להכין משקה עבור נשמת הנפטר אחר כל קידוש לבנה בשנה הראשונה לפטירתו...". וקובאו"י גל' מב עמ' קגג. טז. סידור בית אהרן וישראל. וכ"ה ב"ברכת אהרן" (עמ' קיט) ממרן אדמו"ר זיע"א. יז. ב"ברכת אהרן" (עמ' קיט): "ואמר [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] לאחד שיאמר

במג"א (תכו, יא), וכן בא"ר. וכן בסידור הר"ש כותב לנער אחר הקדיש שולי כנפות ציצית.

(יג) ברכי משה (תכו, ג): "ודע כי כל ענינים אלו שצריכין להיות בשמחה בקידוש החדש, וענין הריקודים יש לו סוד גדול בדבר הקבלה, וכבר הארכתי בו ת"ל בפירוש הגדול שלי... והיא סוד קידוש החדש והמשכיל יבין...". וברמ"א (סעיף ב') כתב מרבינו בחיי שנהגין לעשות שמחות וריקודין בקידוש החדש דוגמת שמחת נישואין.

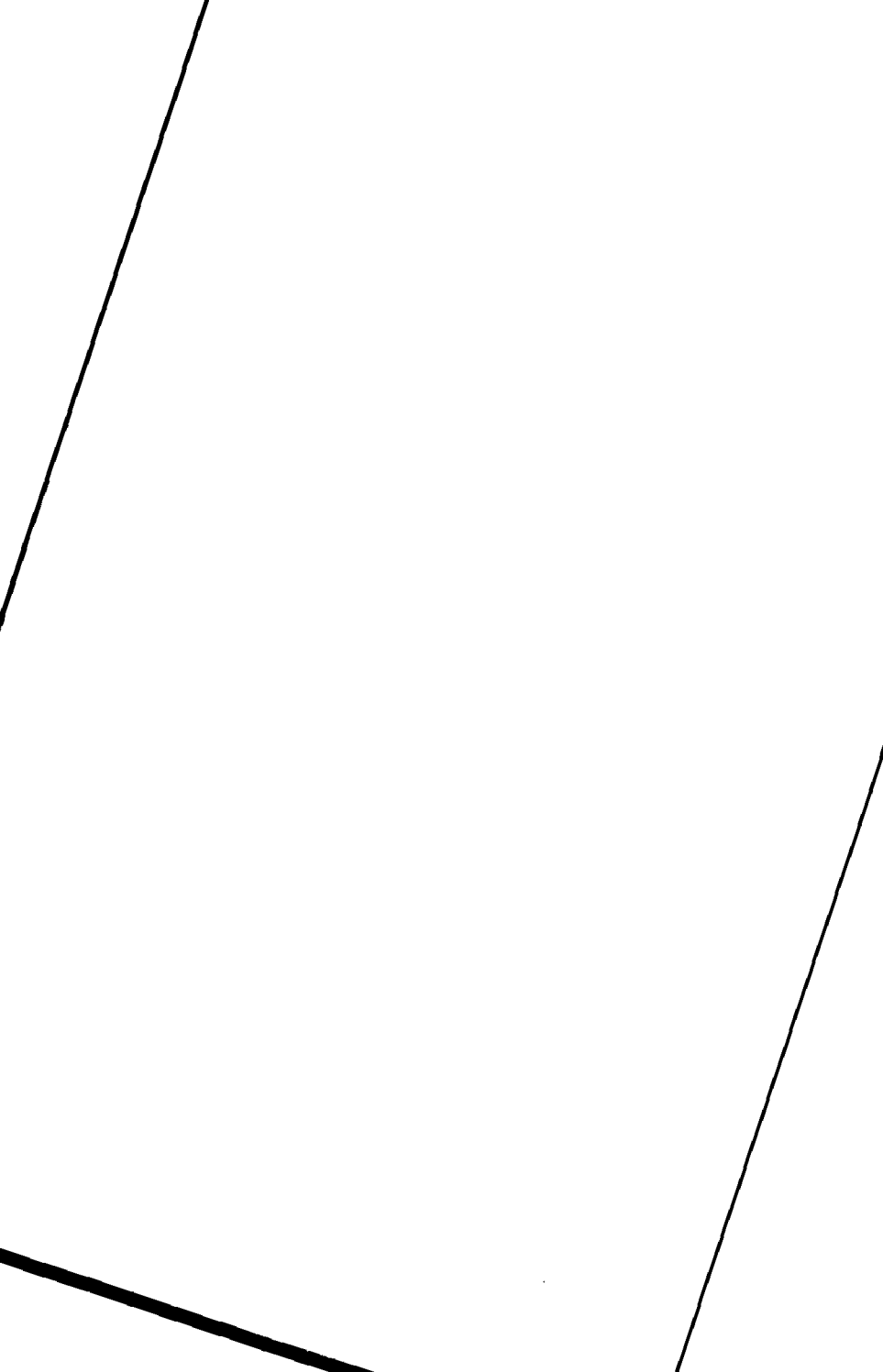
(יא) באמרי קדוש להרה"ק מסטרעליסק זיע"א (אשר היה תלמידו של מרן הר"ש הקדוש מקארלין זיע"א הי"ד) מובא שאמר בעצמו קדיש זה, ואמר שהוא קדיש כולל על ענינים כוללים, ומה שאומר אותו היתום עבור אביו או אמו, הוא טעות, כי אינו שייך לזה כלל.

(יב) בפע"ח (שער ר"ח פ"ג קח טו"ג) כתב: וצריך לנער שולי בגדיו להבריה את החיצונים הנמשכים מקטרוג הלבנה, ומורי ז"ל היה מנער כנפות הטלית קטן, כי הוא בגד המלכות. וכ"כ

יז. למחרת קידוש לבנה היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א עובר לפני התיבה, והיה מחפש עילה שלא לומר תחנון".



הרחמן הוא יחדש החודש הזה לטובה ולברכה - אחרי קידוש לבנה". יח. במנהגיו הק' שבסידור "בית אהרן": "ולמחר היה מתפלל לפני התיבה והיה משתוקק ומחזיר לדלג תחנון". וב"ברכת אהרן" (עמ' קיח): "פעם ישב [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] אחרי קידוש לבנה ואמר: פלא גדול הוא מה שלא נמצא בפוסקים שלא להגיד תחינה ביום שלאחר קידוש לבנה, ומנהגו היה לשמוח אחר קידוש לבנה כמו בחג, ולבש כובע מיוחד. ואמר אליו הרב ר' יוס טוב שמחה הרב מלאהישין, אולי אפשר הטעם מפני שלא כלם מקדשים את הלבנה בזמן אחד, ובכל זאת בכל פעם אחר קידוש לבנה היה מחפש איזה עילה שלא להגיד תחינה למחרתו" נאגב, מסיבת צדיקים זו מוצאים אנו גם בכתבי הרי"מ מקאזיניץ זיע"א (החדשים - אם כי לא עלה בידינו לפענח היטב את כתי"ק): "בסעודת הערב אחר קידוש לבנה אמר... מען האט נישט מתקן גיווען דעם טאג ט... נישט זאגין קיין תחנה עס איז דאך טאקע...". מדבריו הק' נראה שלמחרת לא אמר תחנון, גם בשחרית וגם במנחה, וכך היה גם מנהגו של נכדו חורגו הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזיניץ זיע"א כמובא בהנהגותיו במערכתו בספר "ספרן של צדיקים" (עמ' לח ע"ב): "ולמחרת לא היה אומר תחנון לא בתפילת שחרית ולא בתפילת המנחה", וכך מובא גם ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' ריט: "ולמחרתו א"א תחנון", אכן בסידור בית אהרן וישראל מהדורת תשי"ב נדפס: "ביום שאחרי קידוש לבנה בציבור אין אומרים תחנון בבוקר", וכ"ה בסידור באו"י מהדורת תשד"מ - מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א אמר בשעת שתיית לחיים אחר תפילת שחרית ושלא התפללו בהתלהבות כרצון קדשו: "זיי האבן אונז היינט מבלבל געווען דעם דאווענען, נאך אזא שבועות, אזא הארטוואניע, האבן זיי געמאכט אזא קאלטן דאווענען, און בפרט נאך "קידוש לבנה", נעכטיגן טאנן נאך קידוש לבנה איז דאך שוין געווען בעסער...".



# הערות

## בענין אם ראש חדש איקרי מועד

הברכה חיים עד העולם לעורכי הקובץ הדשן והשמן בית אהרן וישראל שליט"א: אחד"ש כתר"ה, בגליון ניסן אייר תש"ס התפרסם מאמר העוסק גם בדין ראש חדש. מקצת הדברים שם דחוקים לענ"ד. ובס"ד אכתוב הנלענ"ד.

מצינו בפסחים ע"ז. דר"ח איקרי מועד, ומצינו בר"ה י"א. דהקב"ה אמר למועד אשוב אליך בסכות, ונולד יצחק אבינו במועד הסמך בפסח, וא"כ ר"ח אינו מועד, וקשיין אהדדי.

עוד קשה בקראי גופי", דכתיב אלה מועדי ה' מקראי קדש וגו' ביום הראשון מקרא קדש וגו' כיום השביעי מקרא קדש, וכיו"ב בראשון ושמיני של חג, ותו כתיב אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש להקריב אשה וגו' וגם חוה"מ בכלל.

ונלענ"ד דהמועדים מתחלקים לשני סוגים: יש ימים שקדושתם מצד עצמם, והם שבת ויו"ט, שלכן גם הזכרתם בתפילה כברכת קדושת היום, ויש ימים שהם מועד או מקרא קדש רק מצד הקרבן, והם ר"ח וחוה"מ שלכן גם הזכרתם בברכת העבודה, ולכן ה"י ר"ח בזה"ב מועד, והיו העדים מחללים שבת על קריאתו, ואחר החרבן פסק מלהיות מועד, והפסיק ריב"ז את חלול השבת על קריאתו מלבד בחדשים שהמועדים תלויים בהם, כדאיחא בר"ה כ"א: הלכך בימי מרע"ה שה"י המשכן והקריבו מוספים כהלכתם מיקרי מילוי תמוז קרא עלי מועד, אבל בימי אאע"ה שעדיין לא הוקם המשכן ר"ח לא איקרי מועד.

וכן בזה"ב לא ה"י ר"ח יום המעשה, מפני שהוא יום שמקריבים בו קרבן, ובה"ז נשאר רק לנשים, כי חטא העגל גרם לחטאים שאחרינו עד לחרבן והנשים לא חטאו בעגל, ואף לא במרגלים.

וכמהרה יבנה בית נוסף, ונקריב התמיד והמוסף, ונבא מדי שבת וחדש, להשתחות בהר הקדש.

כעתירת צעיר הלוי

אבינדר נבנצל

## הערות שונות

בס"ד. לכבוד מעלת הרבנים ידידי היקרים שליט"א עורכי הקובץ התורני היקר והמצויץ "בית אהרן וישראל", שלוי וברכה באה"ר. אחדשה"ט וש"ח, קבלתי הקובץ (ניסן תש"ס), המלא וגדוש בחידו"ת, וגם הנני להודות לכם מקרב לב על שפרסמתם את מאמרי, יישר כוחכם וחילכם לאורייתא ושכמ"ה.

ומידי עייני בקובץ הנ"ל נתעוררתי בכמה הערות בס"ד, ולפי שעה לאפס הפנאי אכתוב רק הערה אחת, וגם אצרף עוד כמה הערות קצרות בדברי רבותינו הראשונים כמלאכים ז"ל, ואקווה שיהיה לרצון לפני כל וימצאו חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם אמן.

### א. בענין משה רבינו יסד לברך מאה ברכות בכל יום

בקובץ היקר בית אהרן וישראל (גליון פ"ח ניסן תש"ס) נדפס ביאור הגדה של פסח מחד מן קמאי הוא רבינו יצחק ברבי שלמה אלאחדב ז"ל נין רבינו הרא"ש ז"ל.

ושם (דף י"ז) כתב: "והקידוש בין של שבת בין של יום טוב מימות משה רבינו ע"ה הם מתוקנים, דמאה ברכות בכל יום משה רבינו ע"ה תקנם".

וידידי המהדיר ה"י (הערה כ') כתב שבמדרש במדבר רבה (פי"ח ס"ט) אמרו שדוד המלך ע"ה תיקן מאה ברכות, וסיים וכתב לא מצאתי מקור לדברי רבינו שמשא רבינו תיקן מאה ברכות ע"ש.

ובס"ד הנני לחשוף מקור הדברים, לפי הנלע"ד, ואעתיק ואקבע כאן מה שכתבתי במקום אחר. דברים (ל"ג א'): "וזאת הברכה אשר בך משה איש האלקים את בני ישראל לפני מותו". וכתב רבינו יעקב בעל הטורים ז"ל: "משה איש האלקים ראשי תיבות מאה, וסופי תיבות השם וסופי תיבות משה, וזהו ה' אלקי אבותיכם יוסיף עליכם ככם אלף פעמים, שאמר תנו לו מאה ברכות בכל יום, ובכל ברכה וברכה עשרה זהובים [כחולין פ"ז א'] הרי אלף, לכך אמר יוסף ה' עליכם ככם אלף פעמים [משלי ויברך אתכם] משלו" עכ"ל.

ומה ימתקן בדרות קדשו של בעל הטורים ז"ל, לפי מה שכתב חד מן קמאי רבינו אברהם ב"ר נתן הנרבוני ז"ל בעל ספר המנהיג (דיני תפלה דף כ"ז בנדפס מחדש מכתב יד): "ודבר זה מסודת בינו מאבותינו למשה מסיני שיש עלינו לברך מאה ברכות בכל יום, מן התורה, ומן הנביאים, ומן הכתובים, וכו', מן הנביאים מנין שנאמר נאום דוד בן ישי ונאום הגבר הוקס על, ודרשו חז"ל כשהודיעו לדוד שהיו מתים בירושלים מאה בכל יום עמד ותקן להם מאה ברכות, ונראים הדברים שאחר שיסדן משה רבינו ע"ה שכחום, וחזר דוד ויסדם לפי שהיו מתים מאה בכל יום" עכ"ל.

ומפורש יוצא שתקנת מאה ברכות מיסדן מעמידן ומתקנן הראשון, היה משה רבינו ע"ה, וכזאת מצאתי שכתב רבינו בחיי ז"ל בספר כד הקמח (ערך ברכה דף פ"ד): "ואמרו במדרש כלפי שהודיעו לדוד שהיו מתים בירושלים מאה אנשים בכל יום עמד ותקן להם מאה ברכות ונראה מכל זה כי משה רבינו ע"ה יסדם תחילה ושכחום אחר כך וחזר ויסדן רוד ואחר זמנו של דוד שכחום וחזרו חכמי התלמוד ויסדום", ועוד עיין לדברי בחיי ז"ל בספרו שלחן של ארבע (שער א' דף תפ"ב) ע"ה, וכן כתב רבינו ישראל אלנקווה ז"ל הי"ד בספר מגור המאור ח"ב (דף ע"ו), ובוה ימתקו מאוד דברי בעל הטורים דלעיל דוק והבן.

ודע דמהדיר ספר כד הקמח שם ציין שכדברי רבינו בחיי נמצא גם בראש ספר מחזור ויטרי, ששכחום למאה ברכות וחזרו ויסדום ע"ש, ויש להוסיף שכן הוא גם בראש ספר שבלי הלקט, אבל לא דק המהדיר בזה כי שם לא כתוב שמשא יסדם כמו שכתב רבינו בחיי, והיה לו לציין לספר המנהיג שלפי הנראה שימש מקור דברי רבינו בחיי ז"ל ודוק.

גם מצאתי אחר מן קמאי רבינו שלמה בן היתום ז"ל בפירושו למסכת מועד קטן ט"ז ב' דף פ"ב) שכה כתב: "כיוצא בו הוקס "על", שתיקן [דוד] מאה ברכות. ורחוק הוא, והגדה שמענה ואתה דע לך, כי אמרין במסכת מגילה [י"ז ב'] תניא מאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים תיקנו להם שמונה עשרה על הסדר. ואפשר שהיה דוד אחד מהם" עכ"ל. והיינו, דקא קשיא ליה שהרי אמרו שמאה עשרים זקנים ומהם כמה נביאים הם תקנו ח"י ברכות דתפילת העמידה, והרי ח"י ברכות הם במנין מאה ברכות, ואין נאמר שדוד תקנם, ומתקן שפאשר שהיה דוד בין אותם נביאים שתקנו ח"י ברכות, והוא חידוש, עיין בדברי המהדיר שם.

ועיין לגאון חיד"א ז"ל בשו"ת יוסף אומץ ז"ל (סימן נ') מה שכתב בענין מאה ברכות ומתקנן, ועם שהארין בדברי רבותינו הראשונים ז"ל, הנה לא זכר לרגע קט דברי רבינו בחיי ז"ל בספרו כד הקמח שגם הוא כתב כן שמשא רבינו תקנן וכבעל המנהיג ע"ש. [אבל ספר מגור המאור לרבי ישראל אלנקווה ז"ל הי"ד לא בא לידו של הגאון חיד"א ז"ל, וכבר לימדנו החיד"א ז"ל עצמו "דאין להקשות על שום רב כי אם מספר שנדפס בזמנו והיה עמו וקרא בו" כלשונו ביוסף אומץ שם (סימן פ"א), ורכות פעמים חזר על אזהרתו זאת בספרי קדשו וכמצויין בחיבורי זרע חיים (סימן א' דף ב'), ועיין בחיבורי נר יהודה (סימן ז' אות ז', וסימן י' סוף אות ה') וש"ב].

ועם דכרינו האמורים בס"ד יובנו היטב גם דברי רבי יצחק כרבי שלמה אלאתרכ ז"ל גין רבינו הרא"ש ז"ל, ובדואי דברי בעל המנהיג היו לו לעינים בזה, וזה מה שרצינו להעיר בס"ד.

### ב. הערות קצרות בענין איסור שבירת עצם בקרבן פסח

א. שמות (י"ב מ"ו): "ועצם לא תשכרו בו", ובתרגום אונקלוס תרגם: "וגרמא לא תתברון ביה", ועיין בתרגום המיוחס ליונתן שם שכה תרגם: "וגרמא לא תתברון ביה כדיל למיכל מה דכנוהי", ומבואר ששבירת עצם האסורה היא בגוונא שמשברו (לשנים) כדי לאכול המוח שבעצם, וזה לא כדרשת

ריש לקיש בחולין (י"ז סע"ב) דאיסור שבירת העצם דפסח שיעורו בחגירת צפורן ע"ש, ועיין שם בדברי הרב המאירי ז"ל. [ויש לדעת מהיכא נפקא כן לריש לקיש].

ובספר במדבר (ט' י"ב) בפרשת פסח שני, גם כן כתוב "ועצם לא ישברו בו", ובתרגום אונקלוס תרגם "וגרמא לא יתברון ביה", ושוה תרגומו כאן בפסח שני למה שתרגם בפסח ראשון וכנ"ל, אבל לעומתו בתרגום המיוחס ליונתן שם זה תרגם: "וגרמא לא יתברון ביה", וצ"ע מדוע לא תרגם כמו שתרגם גבי פסח ראשון "בדיל למיכול מה דבוגייה", וצ"ע.

ובמקום אחר הראיתי בס"ד עוד הרבה דוגמאות כאלה שהמיוחס ליונתן בתרגומו לתורה משנה חירגומו ממקום למקום, והדבר טעון ביאור רב ורחב ולפי שעה צ"ע. [ולקמן בסימן הבא אביא בס"ד דוגמא אחת מהאי ענינא עיין שם וצרף לכאן].

ב). כתב הרמב"ם הלכות קרבן פסח (פ"י ה"א): "השובר עצם בפסח טהור הרי זה לוקה, שנאמר ועצם לא תשברו בו, וכן נאמר בפסח שני, ועצם, לא ישברו בו, אין חייבין אלא על שבירת עצם שיש עליו כזית כשר, או שיש בו מוח אבל עצם שאין בו מוח, ושאיין עליו כזית כשר, אינו חייב על שבירתו. השוףר עצמות והמתחן גידים, אינו חייב משום שבירת עצם".

ומבואר באר היטב בהמתחן בגידים אינו חייב משום שבירת עצם, ואינו מכין היטב מאי למימרא, ומה מקום היה להעלות על הרעת שהמתחן גידים יהיה חייב משום לאו דשבירת "עצם", אחר דהפסוק קורא בקול גדול "ועצם" לא תשברו בו, ומעולם אין הגידים ככלל עצם, ואפילו הגידים הקשים אינם ככלל עצם הם, עד שנצטרך להוציאם מכלל עצם ולומר שהמתחן גידים אינו חייב, וצ"ע.

ג). עוד כתב הרמב"ם (שם ה"ד): "פסח שהוא נא או מבושל, ושבר בו את העצם לוקה, אפילו נפסל בטומאה ויציאה וכיוצא בהם, יש בו איסור שבירת העצם. כמה דברים אמורים, בשהיתה לו שעת הכושר, ונפסל אבל אם לא היתה לו שעת הכושר, כגון שנתפגל, או נעשה מחשבת זמן, או מחשבת שינוי השם, אין בו משום שבירת העצם". וכן הנוסח ברמב"ם דפוס רומי שנת ר"מ.

וסוף דברי הרמב"ם ז"ל שכתב "כגון שנתפגל, או נעשה מחשבת זמן", לא הבנתי היטב, שהרי היינו פיגול היינו שינוי מחשבת זמן, וכלשון הרמב"ם ז"ל בהלכות פסולי המוקדשין (פ"ג ה"א): "שלוש מחשבות, הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן מחשבת שינוי השם, ומחשבת שינוי המקום, ומחשבת הזמן. מחשבת "שינוי השם" כיצד, זה השוחט את הזבח שלא לשמו, כגון שהיה עולה ויחשב שהוא שלמים. "מחשבת המקום" כיצד, כגון ששחט את הזבח לשמו על מנת לזרוק דמו חוץ לעזרה, או לאכול ממנו דבר הראוי לאכילה, חוץ למקום אכילתו, זו היא מחשבת שינוי המקום. וזבחים שחישב בהן מחשבה זו, הן הנקראין זבחים שנשחטו חוץ למקומן. "מחשבת הזמן" כיצד, כגון ששחט את הזבח לשמו על מנת לזרוק דמו מאחר שתשקע החמה, שאינו זמן זריקתו או לאכול ממנו דבר הראוי לאכילה, לאחר זמן הראוי לאכילתו, זו היא מחשבת הזמן. וזבחים שחישב בהן מחשבה זו, הן הנקראין זבחים שנשחטו חוץ לזמנן, והן הנקראין פיגול בכל מקום, וזה הוא פיגול האמור בתורה".

ומבואר באר היטב ד"פיגול" בכל מקום היינו מחשבת חוץ לזמנו, וכן הוא ברמב"ם שם (פס"ו ה"א): "המחשב באחת מארבע העבודות, מחשבת המקום, הקרבן פסול ואינו פיגול, ואם חישב מחשבת הזמן הקרבן פיגול", וכן הוא עוד בהרבה מקומות, לפיכך אינו מכין דברי הרמב"ם כאן בהלכות קרבן פסח שכתב "שנתפגל או נעשה מחשבת זמן" שלפי האמור דבר אחד הוא. וצ"ע.

ולולי דמסתפינא ואם היתה רשות להגיה, הייתי מגיה תיבה אחת, ובמקום מחשבת "זמן" צריך לומר מחשבת "מקום", ואי יעלה הכל יפה, וגם נמצא שהרמב"ם ז"ל כאן בהלכות קרבן פסח מנה שוב שלשת סוגי המחשבה הפוסלים בפסח, שהם "פיגול" דהיינו מחשבת שינוי "הזמן", וכן מחשבת שינוי "מקום", וכן מחשבת שינוי "השם" שפוסלת בקרבן פסח כנודע, עיין ברמב"ם שם הלכות קרבן פסח (רפ"ו ודוק).

ומצאתי עכשיו בדברי הגאון מבי"ט ז"ל בספר קרית ספר הלכות קרבן פסח (שם) שכה כתוב: "לא היתה לו שעת הכושר אין בו משום שבירת עצם, כיון שנתפגל, או נעשה במחשבת מקום, או זמן", נמצאנו נשכרים בדבריו ז"ל שהזכיר מחשבת "מקום", וזו אסמכתא גדולה להגהתי, אבל עדיין קשה שהזכיר הגאון מבי"ט ז"ל גם פיגול וגם מחשבת זמן, ועוד קשה שהשמיט מחשבת שינוי "השם" שכתבה הרמב"ם וכנ"ל, וכל זה צ"ע. [וכשיצא לאור ספר הרמב"ם מהדורת הרב פרנקל, או בס"ד נחכים בראותינו דברי הרמב"ם המוגהים, ודברי רבותינו המפרשים נ"ע].

## ג. בענין על מרורים יאכלוהו

שמות (י"ב ח'): "ואכלו את הבשר בלילה הזה עלי אש, ומצות על מרורים יאכלוהו".

ובתרגום אונקלוס תרגם: "וייכלון ית ביסרא בליליא הדין טוי נור ופטיר על מרין ייכלוניה", ובתרגום המיוחס ליונתן שמות שם תרגם: "וייכלון ית בישרא בליליא הדין דחמיסר בניסן עד פלגותיה דליליא טוי נור ופטיר על תמכא ועולשין ייכלוניה".

ובספר במדבר (ט' י"א) בפרשת פסח שני כתוב: "בחדש השני וגו' על מצות ומרורים יאכלוהו", ותרגם אונקלוס: "בירחא תנינא על פטיר ומרין ייכלנה", ובתרגום המיוחס ליונתן שם תרגם: "בירחא תנינא וגו' על פטיר ומרין ייכלוניה".

הרי שכאן שינה התרגום המיוחס ליונתן מתרגומו לשמות גבי פסח ראשון, ולא הזכיר כלל כאן גבי פסח שני ענין "תמכא ועולשין", וצ"ע פשר השינוי.

ודע כי מצאתי בס"ד גם בתרגום לשיר השירים (ב' ט') שתרגם: "בני ישראל] אכלין ית נכסת חגא טוי נורא על תמכא ועולשין ופטירין" ע"ש. וזה כמיוחס ליונתן דספר שמות ולא בתרגומו לספר במדבר ודוק. והנה במשניות מסכת פסחים (פ"ב מ"ו) שנינו: "ואלו ילקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, בחזרת, בעולשין בתמכא, בחרחבינא, ובמורוד".

וידועה מחלוקתם של רבותינו הראשונים ז"ל כשאין לו חזרת אם יש לו לחזר אחר ראשון ראשון הנשנה במשנה, דרכינו הטור ז"ל סובר דיעק המצוה בחזרת, וכשאין לו חזרת יחזר אחר ראשון ראשון כפי הסדר השנויים במשנה, וכן פסק מרן ז"ל בשלחן ערוך (שם ס"ה), אבל יש מרבוחינו הראשונים שחולקים, עיין שו"ת מהרי"ל (סימן נ"ח), והובא במגן אברהם (שם אות ט"ז), ועיין פרי חדש (שם ס"ה) וברכי יוסף (שם אות י") ואכמ"ל.

ולפי תרגום המיוחס ליונתן דספר שמות הנ"ל ותרגום שיר השירים שתרגם על "מרורים" דהיינו תמכא ועולשין, מבואר דלית ליה מה שכתבו הפוסקים ז"ל הנ"ל דהעיקר חזרת, ואחר כך יש לחזר אחר ראשון ראשון הנשנה במשנה, שהרי התרגומים הנ"ל לא זכרו כלל חזרת, וכמו כן הקרימו גם תמכא לעולשין, ולא כסדר המשנה.

וראיתי שכבר עמד בזה הגאון רבי חיים הכהן ז"ל מטריפולי בביאורו נאווה קודש שעל תרגום שיר השירים שם (אות ז' דכ"ד ע"ב) וכה כתב: "תמכא ועולשין ופטירין, תמכא ועולשין הו' היא ו' לחלק, אבל ו' דופטירין היא להוסיף וכו', וכתבו הגהות מימון (הלכות חמץ פ"ז אות כ') דראשון ראשון קודם, וכן פסק מרן ז"ל, וכו', ותנא דידן לא נחית לענין דינא" עכ"ל.

ותירצו זה יועיל למה שהתרגומים הקדימו תמכא לעולשין, אבל זה שהם לא הזכירו כלל חזרת שהיא עיקר המצוה אכתי צע"ע, וק"ק שלא עמד בזה. [מה שכתב בנאוה קדש שם "תנא דידן", הכוונה לתרגום שיר השירים שהוא מייחס לתנא יונתן בן עוזיאל, אבל זה צ"ע, ועיין שם בנאוה קדש (ד"ב ע"א ודס"ד ע"ב), ובחיבורי יגדיל תורה ח"א (סימן ס"ו) ואכמ"ל].

ואכתוב עוד מה שיש לי להעיר על מה שכתבו רבותינו הראשונים נ"ע לומר דאם אין לו חזרת אזי יחזר אחר ראשון ראשון כפי הרבר השנוי במשנה, שהרי תלמוד ערוך בסנהדרין (מ"ט דע"ב): "אמר רבא אמר רב סחורא אמר רב הונא כל מקום ששנו חכמים דרך מניין - אין מוקדם ומאוחר, חוץ משבעה סמנין", ופירש רש"י: "כל מקום ששנו חכמים דרך מנין, וסידרו דבר אחר דבר: אין מוקדם ומאוחר, לא דקדקו להקדים במשנתן את המוקדם, ולאחר את המאוחר, שיש מקום שהשנוי מאוחר במשנה צריך להקדימו במעשה, כגון סדר שמונה בגדים של כהונה גדולה כדמפרש לקמיה דמכנסים קודמין בלישה, ולא הקדימו לשנותן כסדר לבישתן, ויש מקום שהסדר שנוי כמשפטו לכתחילה, אבל אי אפיך לית לן בה, כגון דברי סדר חליצה כדלקמיה: חוץ מסדר שבעה סממנין, האמורים לענין הכתם של דם, שבהן דקדקו בסדר משנתן" ע"ש.

ולכאורה לפי זה אין מקום לדקדק שאם אין לו חזרת יש לקחת לפי הסדר השנוי במשנה, שהרי קיימא לן "כל מקום ששנו חכמים דרך מניין אין מוקדם ומאוחר", וחכמים לא דקדקו בדבר וכנ"ל, ולא ידעתי מדוע רבותינו הראשונים ז"ל לא הזכירו מזה, ועיין.

## ד. בענין המלוה בריבית בשוגג אם קם לתחית המתים

שמות (כ"ב כ"ג): "והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתומים, אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנושה לא תשימן עליו נשך".

וכתב בעל הטורים ז"ל: "ובניכם יתומים, וסמך ליה אם כסף תלוה את עמי, לומר שבעון ריבית ימות ויהיו בניו יתומים וכדכתיב (יתחזקאל י"ח י"ג) וחי לא יחיה" ע"כ. [ועיין מה שכתבתי בזה בס"ד בקונטרס הוספות (סימן י"ז) שבסוף חיבורי ויחי יעקב ח"א].

ובספר ויקרא (כ"ה ל"ה): "וחי עמך אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך, וכתב בעל הטורים שם וחי עמך, וסמך ליה אל תקח מאתו נשך ותרבית, רמז שכל המלוה בריבית אינו חי, וכן הוא אומר בנשך נתן וגו' וחי לא יחיה "נשך" בגימטריא "זה נחש", לעתיד לבא אין נחש מתרפא כדכתיב ונחש עפר לחמו, כן הלווקח רבית לא יחיה. רבית עולה תרי"ב ששקול כמו תרי"ב מצות".

ומקור הדברים שהמלוה בריבית אינו קם לתחית המתים, הוא במדרש פרקי דרבי אליעזר (ס"פ ל"ג) והובא בתוספות סוטה (ה' א') ובבא מציעא (ע' ב'), ועיין בחיבור הגאון רד"ל ז"ל שם.

ובמדרש שמות רבה (פלא"א ס"ו): "וחי לא יחיה, אמר הקב"ה מי שחיה בריבית בעולם הזה - לא יחיה לעולם הבא" ע"ש, "ועולם הבא" היינו עולם תחית המתים כמו שהסכימו כמעט כל חכמי ישראל, וכמו שכתב בארוכה רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל בשער הגמול (ענין עולם הבא אות צ' דף קנ"ט, מהדורת בני היקר חר"ב רבי דוד אהרן הי"א), ועיין בדברי רב סעדיה גאון ז"ל בפירושו לספר דניאל (ב' מ"ד. ד' כ"ה. י"ג) שזכר הרמב"ן שם (אות קכ"א), ובדברי הריטב"א ז"ל ראש השנה (ט"ז ב'), והר"ן ז"ל נדרים (ח' ב'), ורבינו בחיי ז"ל בבבאורו לתורה במדבר (כ"ג י') ושם דברים (ל' ט"ו) ע"ש"ב, ורבינו עובדיה מברטנורה ז"ל סנהדרין (פ"י מ"א), ועוד הרבה, ועיין ומה שכתבתי והבאתי בחיבורי דרופתקי דאורייתא ח"א (סימן כ') ע"ש.\*

ונסתפקתי המלוה בריבית בשוגג, אם גם כן נידון בחמורה ולא יזכה לקום לעת תחיה, או דילמא דוקא העושה כן במזיד שלעוצם חטאו ענש יענש כהא, אבל כל שהיה בשוגג לית לן בה רעל שוגג לא מתחיתחב בחמורה כזא.

ומצאתי בס"ד למרנא ורבנא החפץ חיים זצ"ל בספרו חובת השמירה (החזקת התורה) שכה כתב: "וקשה לי על מה שאנו אומרים בכל יום בתפילתינו מחיה מתים ברחמים רבים, על מה אנו צריכים לרחמים, הלא כל ישראל בודאי יש להם זכות של תורה וקריאת שמע בכל יום [דלא גריעא מסתם תורה], והחזקת תורה. ואפשר משום עון הגאווה דאמרו בסוטה (ה' א') דאין עפרו ננער לתחית המתים, או עסק של ריבית דאמרו ז"ל על זה דאינו קם לתחית המתים, ואפילו אם עשה היתר עסקא מי יאמר שנעשה כד"ן ע"כ".

ומדברי רבינו החפץ חיים ז"ל דקדקתי שהמלוה בריבית שאינו קם לתחית המתים, הוא אפילו בגוונא שלא היה מזיד, שהרי כתב בדבריו גם בגוונא שעשה שטר עסקא, אלא מי יאמר שנעשה כרת וכד"ן, שמע מינה שאפילו אם לא היה מזיד בעון ריבית, גם כן לא יזכה לקום לעת תחיה, ורק מכח רחמי המרוכים של השי"ת יזכה לתחיה, והיא היא בקשתנו ותפילתינו מחיה מתים "ברחמים רבים" וכנ"ל.

ואמרת ללכאורה מדברי רבינו הכהן הגדול הש"ך ז"ל בשירו הנדפס בסוף חיבורו על יורה דעה יש לדקדק שהמלוה בריבית שאינו קם היינו דוקא כשעשה כן בודון, שהרי כך פייט וכתב בשירו: "ימוט מלוה הונו, בנשך ממנו, מעיד הוא בודונו, שכופר באדונו, לא ייקץ עמנו", הרי שנקט מעיד הוא בודונו,

\* ותמוהים אצלי דברי מהר"צ חיות ז"ל סנהדרין (צ' ב') שידע רק לשיטת הרמב"ם שעולם הבא ותחיית המתים תרי מילי נינהו, ונעלם ממנו כל האמור מחלוקת כל הראשונים נגד דעה זו והוא תימה, ועכשיו נדפס ספר חידושי הגר"ז בעגניס ח"ב וראיתי שם (סימן ד' הערה א' וכ"א ע"א) מה שכתב בזה, ובעניוהי הרכה יש לעמוד בדברים שם, ובפרט במה שכתב שרבותינו הקדמונים הסכימו כהרמב"ם שתחית המתים ועולם הבא תרי מילי נינהו, ולענ"ד נהפוך הוא וכמעט אין חבר לשיטת הרמב"ם בזה, וכנ"ל, וצ"ע, ועיין לגאון יעב"ץ ז"ל בפירושו למסכת אבות, ועיין בחיבורי דרופתקי דאורייתא ח"א (שם), ובחיבורי כנסת יעקב (דף קי"ח) ע"ש"ב, ועוד יתבאר בעזר האל ב"ה.

ולפי זה מי שעשה היתר עסקא ונתברר שהיה שלא כדין תו לא מיקרי "בזודון" ויקום לתחיה ודוק. [יש לצוות חסם על עוולה גדולה, שראיתי הוצאת ספרים שהדפיסו שלחן ערוך יורה דעה, ושלחו יד בקדשים, והשמיטו בידיים שירו זה של רבינו הש"ך ויע"א, וכן לא יעשה, של"מ].

איברא דיש לדחות, דאמת מה שכתב הש"ך ז"ל שרק המלוה בריבית בזודון לא יקום, ומינה שבשוגג יקום, אבל עדיין לא נתבאר טעמו של דבר, אם מפני שבשוגג קיל ואינו בדין שיענש כל כך חמור, או לא, דאכן מעיקר הדין על עון ריבית אף בשוגג אינו קם לתחיה, ורק מה שיזכה לקום, היא מפני הנהגת הש"ת של "רחמים רבים מחיה מתים", והיינו כדכתב רבינו החפץ חיים זצ"ל, דוק ועיין.

וכתב אדונינו הרמח"ל ז"ל בספר תורה דיליה מסילת ישרים (פרק י"א): "כל שכן עון הריבית, שגדול הוא, ככופר באלקי ישראל חס וחלילה (ב"מ ע"א ב'), ואמרו ז"ל על הפסוק בנשך נתן ותרכיח לקח היה לא יחיה, שאינו חי לתחית המתים, כי הוא ואבק שלו משוקץ ומתועב בעיני ה'. ואינו רואה צורך להאריך בזה, שכבר אימתו מוטלת על כל איש ישראל".

ויש לרדק מרבירי קדשו ז"ל, שאף בסביבת עון אבק ריבית אחר שהוא משוקץ ומתועב בעיני ה' ואינו קם לתחית המתים ודוק.

### ה. בענין המלוה בריבית והיה נותן צדקה אם יקום לתחית המתים

כתובות (ק"א ב'): "אמר רבי אלעזר עמי הארצות אינן חיים, שנאמר מתים כל יחיו וגו', תניא נמי הכי מתים כל יחיו יכול לכל תלמוד לומר רפאים כל יקומו, במרפה עצמו מדברי תורה הכתוב מדבר. אמר ליה רבי יוחנן לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי, ההוא במרפה עצמו לעבודה זרה הוא דכתבי. אמר ליה מקרא אחר אני דורש דכתיב כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו, וכל שאין משתמש באור תורה אין אור תורה מחייהו. כיון דחזייה דקמצטער אמר ליה רבי מצאתי להן תקנה מן התורה, ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום וכי אפשר לדבוקי בשכינה, והכתיב כי ה' אלהיך אש אוכלת, אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה".

ופירש רש"י ז"ל: "רפאים כל יקומו, מרפה עצמו מדברי תורה: וארץ רפאים תפיל, וארץ הרפאים תפיל: מצאתי להם תקנה, יהנו לתלמידי חכמים מנכסיהם: העושה פרקמטיא, מתעסק בממון תלמיד חכם כדי להגיע לידם שכר והם פנויים לעסוק בתורה על ידו אלו וכתיב חיים כולכם היום על ידי דיבוקם של תלמידי חכמים יוכנו לחיות". ועיין בתוכוויי שם בצלאל (סימן ה') מה שביארנו בענין כל המשתמש בטל תורה על תורה מחייהו ע"ש.

וראיתי דבר חידוש לרבינו אליהו הכהן ז"ל מאזמיר בעל שבט מוסר, שבספרו מעיל צדקה (סימן אף רי"ט דפוס ישן) כה כתב: "בספר קיצור שני לוחות הברית (הלכות תשובה דצ"ה ע"ב) כתב: "הלוקח ריבית מישראל עובר בכמה לארץ, ועונשו שאינו קם ועומד בתחיית המתים, ויתענה לכל הפחות שנה תמימה, ויתורה על העבירה, ואם יודע ממי לקח הריבית יחזיר לו או ליורשים, ואם אינו יודע להשיב להם, ילוה מעות לעניים בלא ריוח, ויתן הרבה צדקה מממונו, ויקבל עליו שלא יקח עוד ריבית משום בר ישראל" עכ"ל.

ויש להבין מה שייכות יש למחילת ריבית עם הצדקה. ונראה דכיון שעונש המלוה בריבית שאינו קם לתחית המתים, רצונו לומר שחשובים כמתים, ובהיותו מחיה לעניים יחיה גם הוא בתחיית המתים, מיהה כנגד מידה", עד כאן דבריו במעיל צדקה.

ולענ"ד זה דבר חדש, שזכות צדקה תועיל אף לאותם שאינם קמים לתחיית המתים, ולכאורה לטעמיה דהרב מעיל צדקה ז"ל לא רק המלוה בריבית אם היה בעל צדקה יקום לעת תחיה, אלא אף כל אותם שאמרו רז"ל שאינם זוכים לתחיית המתים (כמו בעל גאווה סוטה ה' א', ועיין ראש השנה י"ז א') על ידי מצות צדקה יקומו ודוק.

איברא שמכאן בכתובות משמע לא כן, שהרי רבי אלעזר מצא תקנה לעמי הארץ שיזכו לתחיה, רק על ידי שהיו מחזיקים לתורה, או קשורים אליה, על ידי שסייעו לתורה שעשו פרקמטיא לתלמידי חכמים, או השיאו בתם לתלמידי חכמים וכו', ומדוע לא אמר רבי אלעזר שמצא להם תקנה על ידי שיתנו צדקה

לעניים, ובפרט שרבי אלעזר הוא מרא דצדקה בבבלי, כמו שהראיתי בס"ד בחיבורי ברית יעקב (סימן כ' אות ג' דף קפ"ו), ובדאי היה לו להזכיר דבר זה וצ"ע.

וכן עיין בראש השנה (י"ז א') מה שאמר רבא על אנשי עירו מחוזה שמהם אינם בני העולם הבא, ומי שאינו בן העולם הבא היינו שלא יקום לעת התחיה כדכתב הרמב"ן ז"ל בשער הגמול (ענין עולם הבא אות צ' ואילך), ועיין בזה לעיל, על אף שהיו אנשי מחוזה מפרזים בצדקה כמפורש בבבא קמא (ק"ט א'). ועיין.

ולכאורה היה מקום לחלק בין עמי הארץ שאינם קמים לעת תחיה, לבין רשע כגון מלוה כריבית שלא יקום לעת תחיה, שמלוה בריבית "עונשו" שלא יקום לעוצם חטאו, ולכן אם היה בעל צדקה יקום ומטעמא שכתב במעיל צדקה, אבל עם הארץ שאינו קם לעת תחיה אינו בעבור "עונשו" על שהחבטל מעסק התורה, אלא "המציאות" היא שטל תורה הוא טל תחיה, וטל זה ניתן רק למי שהשתמש בטל תורה, ולא משום "עונש" נעזו בה, ונפקא מינה עם הארץ שלאונסו לא עסק בתורה שגם כן לא יקום ודוק. [ומצאתי כן עכשיו לרבינו הגדול החפץ חיים וצ"ל בספרו תורה אור (פרק ז') עיין בדברי קדשו זיע"א].

אבל אינו במשמע בלשון התלמוד, שהרי הביאו ברייתא דהמרפה עצמו מתורה לא יקום לעת תחיה, ומשמע שהוא לעוצם חטאו על שלא עסק בתורה וכמו מרפה עצמו לעבורה וזה אליבא דאוקמיתא דרבי יוחנן, שלסיבת עוצם חטאו הוא שלא יקום, ומה גם שהסברה והטעם שכתב במעיל צדקה שייכת גם בעם הארץ שנתן צדקה שזכות זו שהחיה אחרים צריכה אכן לעמוד לו ודוק.

ומצאתי לרבינו הגדול החפץ חיים וצ"ל בספרו חובת השמירה (החזקת התורה) שכה כתב: "וקשה לי על מה שאנו אומרים בכל יום בתפילתינו מחיה מתים ברחמים רבים, על מה אנו צריכים לרחמים, הלא כל ישראל בודאי יש להם זכות של תורה וקריאת שמע בכל יום [דלא גריעא מסתם תורה], והחזקת תורה. ואפשר משום עון הגאווה דאמרו בסוטה (ה' א') דאין עפרו ננער לתחית המתים, או עסק של ריבית דאמרו ז"ל על זה דאינו קם לתחית המתים, ואפילו אם עשה היתר עסקא מי יאמר שנעשה כד"ן" עכ"ל.

מבואר בדבריו שאפילו אם יש לו זכות החזקת תורה, דבעלמא מהני לזכות לתחיה, מכל מקום למלוה כריבית לא מהני, ובעי רחמי טובא שיוכה לתחיה, ולפי זה רב כהנא (החפץ חיים) פליג על רב כהנא (השבט מוסר), וכל זה צריך עוד עיון וליבון, ורשמתי למוכרת, ועיין בחיבורי שם בצלאל הגייל מה שכתבנו בענין ומה שעמדנו עוד בדברי רבינו החפץ חיים ז"ל וצורף לכאן.

### ו. בענין מפני שיבה תקום

ויקרא (י"ט ל"ב): "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלקין אני ה', וכי יגור אתך גר לא תגור אותו".

וכתב רבי יעקב בעל הטורים ז"ל שם: "מפני שיבה תקום וסמך ליה וכי יגור אתך גר, לומר אפילו מפני זקן אשמאי".

וראיתי לגאון האדר"ת ז"ל בביאורו עטרת אדר"ר על בעל הטורים שם שכה כתב: "כדקיימא לן בקידושין (ל"ב ב') כאיסי בן יהודה דכל שיבה במשמע ועיין שם (ל"ג א'), והרמז של רבינו ז"ל נחמד מאוד דמשמע דגם מפני גר שנתגייר בקונותו צריך לקום וכודאי הוא עם הארץ ועיין מחלוקת רש"י ותוספות (שם ל"ב ב') בפירוש אשמאי, ואם פירוש אשמאי רשע (כמ"ש רש"י) דברי רבינו בעל הטורים ז"ל אינם מוכרחים. ובמקום אחר כתבתי בס"ד לפרש אשמאי על מי שקורין אותו עובר בטל שאינו יודע כלל משום דבר. ועיין ספר יד"ג שחקר בזה זקן אם אינו קטן שנולד בזה, ויסלח לי הגאון האדיר על זה שכתב דבר זה בחבורו" עכ"ל. [ויישר כוחו של מעלת ידידנו היקר הרה"ג רבי יעקב ק' רייניץ שליט"א שזכה וזיכה את הרבים באור גדול ויק"ר, ספר בעל הטורים מוגה ומעוטט בהגהותיו הנחמדות, ועם הספר היקר עטרת אדר"ר, וגאולה עשה עם חיבורי קדשו של הגאון האדר"ת ז"ל. ויישר כוחו וחילו לאורייתא].

ולענ"ד יש לפרש דברי בעל הטורים ז"ל באופן אחר, דלא בא ללמדנו על גר עם הארץ וכתוספות, וכדמתבאר בדברי הגאון האדר"ת ז"ל, אלא כוונתו תוכן עם פירוש הגאונים ודעימיהו שפירשו זקן אשמאי דהיינו גוי, וכדכתב בספר חרדים (פרק כ' אות ה'): "ומצאתי בפירוש הגאונים כתב יד, וזאשמאי היינו גוי וראיה לדבר הא דאמרו דרבי יוחנן הוה קאי מפני סבי דארמאי וכן פירש הרב רבי אליעזר ממיץ

[בספר יראים השלם סימן ר"ג], וגם רבינו יהונתן מלוניל ז"ל בפירושו להלכות הרי"ף קידושין (שם דף נ"ח) כתב: "זקן אשמאי כלומר גוי או עם הארץ הדומה לו ומלשון שממה, והאל"ף נוספת, אי נמי לשון אשמה לפי שרוב עמי הארץ בעלי חטא הם שאינם יודעים להזהר במצוות".

וזו לשון רבי אליעזר ממיץ בספר יראים שם: "מפני שיבה תקום יכול אפילו זקן אשמאי פירוש המקיים שבע מצוות הוא הנקרא אשמאי בשביל שהוא נכרי גמור, תלמוד לומר זקן ואין זקן אלא חכם", וז"ל בדבריו ספר יראים חסר חיבת גוי, וכך צריך לומר פירוש גוי המקיים שבע מצוות וכו', והיינו דכתב בעל חרדים שגם בספר יראים פירש דזקן אשמאי היינו גוי, וכבר ידוע דספר יראים נשתבש עד מאד, ורבו גם רבו בו השגיאות והטעויות, חליף, חסיר, יתיר וכו'. [ואיני מבין היטב מה שכתב שהטעם שגוי נקרא זקן אשמאי "בשביל שהוא נכרי גמור", דמה טעם יש בזה שלכן גוי נקרא זקן אשמאי, ואיך מונח ביאור זה כתיבות "זקן אשמאי", וצ"ע].

והשאת דאתינן להכי דזקן אשמאי היינו זקן גוי, יעלו דברי בעל הטורים יפה, דקא משמע לן מפני שיבה תקום וסמך ליה וכי יגור גר אתך גר, אבל לא זקן אשמאי גוי, וכאשר כתב הרי"ף ז"ל, ולפי זה דבריו ז"ל בין לרש"י בין לתוספות ז"ל, ולא כמו שכתב הגאון האדר"ת ז"ל שדבריו רק כתוספות דזקן. [ועיין בטור יו"ד (שם) שפסק כבעלי התוספות, ודלא כגאונים דזקן].

ומה שהביא הגאון האדר"ת ז"ל מספר יו"ד, נראה דהוא ספר ידות נדרים לגאון הגדול רבי יוסף שאול נתנזון ז"ל בעל שואל ומשיב, והיינו החלק השני של ספר ידות נדרים (מהלכות נדרים ואילך), הוא ספר יד שאול, ואינו תחת ידי לראות דברים בשרשן, ועיין לגאון רבי יצחק ווייס זצוק"ל הי"ד בספרו שו"ת שיח יצחק יו"ד (סימן תמ"ג אות י"ג) ע"ש.

ודברים ככתבן איני מבין דמהו שחקר בזה "זקן אם אינו כקטן שנולד", וכו', ונראה דטעות הדפוס יש וחסרה תיבה וכך צריך לומר בגר זקן, דהיינו גוי זקן שהתגייר, אבל באמת אין הדברים מוכנים שהרי גר שנתגייר קטן שנולד דמי הוא דין בדיני גר ולא במציאות הגשמית של הגר, ואטו כשנתגייר חזר ונהיה בן שנה, ועיין שו"ת שבות יעקב (סימן קצ"ז), שו"ת דברי מלכאל (ח"ו סימן כ"ד), וצריך לעיין בגוף הספר ורשמתי למשמרת. [עיין בחיבורי זכות יצחק ח"ב (סימן מ') שביארנו גוף הענין ע"ש].

## ז. בענין רב ששת תלמיד שמואל

יבמות (ס"ב ב' וס"ד ב'): "רב ששת איעקר מפרקיה דרב הונא", ופירש רש"י: "איעקר מפרקיה דרב הונא, שהיה מאריך בדרישו וצריכים למי רגלים ומעמידים עצמן ונעקרים, כדנתיא בבכורות (מ"ד ב'), ועיין רש"י חולין (ט"ו א')."

ומתבאר דרב ששת תלמיד רב הונא היה, וכן יוצא במפורש בכתובות (ס"ט א') דרב ששת תלמידו של רב הונא היה ע"ש, ועיין גם שבת (מ"ג ב'), וכבא בתרא (פ"ה ב'), וזבחים (ה' ב') ע"ש. [ומה שרצה הגאון יעב"ץ ז"ל בהגהותיו לכתובות (שם במהדורת נהרדעא) לומר דהתם לאו ברב הונא הידוע תלמיד רב עסקינן, אלא ברב הונא ריש גלותא ע"ש, לענ"ד הוא תימה רבה עיין שם ובדברינו כאן ותבין, ועיין לגאון חיד"א ז"ל בפתח עינים קידושין (ע"א ב'), ובהערות המהדיר לפירוש רבי שלמה בן היתום מועד קטן (דף קט"ז הערה י"א) ושי"ג].

ובאגרת רב שרירא גאון ז"ל (דפ"כ ע"א): "ושכיב שמואל בשנת תקס"ד (לשטרות היא שנת ד' אלפים י" ליצירה) והוה תלמידיה רב נחמן בנהרדעא, ורב יהודה בפומבדיתא, ורב ששת בשלח"י עכ"ל.

ומתבאר שכשם שהיו רב נחמן ורב יהודה תלמידים ותיקים ומובדקים דשמואל, כך באותה דרגה ובאותה מידה היה גם רב ששת תלמיד שמואל, שהרי רב שרירא גאון ז"ל רק אותם טרח להזכיר מכל שאר תלמידי שמואל ודוק.

אבל בעניונו נעלם ממני מהיכן יצא דבר זה לרב שרירא גאון ז"ל ומהיכן בתלמוד למד, שרב ששת היה תלמיד שמואל, והיכן מצינו בתלמוד אינו התחייסות כל שהיא בין שמואל לרב ששת, שהרי לא נמצא בתלמוד שום מימרא "אמר רב ששת אמר שמואל", וכן לא נמצא "אמר שמואל וכו' אמר ליה רב ששת", וכל כיוצא בזה, וכמו שמצינו כזאת לאין מספר גבי אמר רב נתנאל אמר שמואל, וכן אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן מצינו אמר ליה רב יהודה לשמואל, כההיא דנדה (י"ג א', וי"ז א') וצ"ע. [ואכן

הרמב"ם בהקדמתו לחיבורו הגדול מונה בתלמידי רב ושמואל את רב הונא, ורב נחמן, ורב יהודה, ורב כהנא, ע"ש, ולא הזכיר את רב ששת ודוק].

ואדרבה עיין נדה (ע' א'): "והאיכא אשם, אמר שמואל כשקרב אשמו. אמר רב ששת גברא רבה כשמואל לימא כי האי מילתא" וכו', ולכאורה אם היה רב ששת תלמיד שמואל כנ"ל, מי התייר לו להזכיר רבו בשמו, עיין שלחן ערוך י"ד (סימן רמ"ב ס"ט"ו) ושדי חמד (מערכת כ' כלל ק"ד) וש"ג, והיה לו לרב ששת לומר גברא רבה כמר לימא וכו', כמו שמצינו במקומות הרבה בתלמוד ההלמידיים כן מדברים ומזכירים את רבותיהם ולדוגמא אביי תמיד מדבר על רבו רבה בלשון זו "מר", עיין רש"י שבת (ה' ב', כ"ב א', ל"ה א') עירובין (ס"ח א'), סוכה (כ"ו ב'), בבא קמא (ו' א'), מנחות (ל"ג ב') ועוד הרבה.

ולכאורה יש לי להביא ראיה נוספת שלא היה רב ששת תלמיד שמואל, דעיין עירובין (ס"ו א'): "חמשה ששרוין בחצר אחת, אחד שוכר על ידי כולן, תהי בה רבי אלעזר. אמר רבי זירא מאי תהיין דרבי אלעזר. אמר רב ששת גברא רבה כרבי זירא לא ידע מאי תהיין דרבי אלעזר, קא קשיא ליה דשמואל רביה, דאמר שמואל כל מקום שאוסרין ומעברין מבטלין מערבין ואין אוסרין, אוסרין ואין מערבין אין מבטלין" וכו'. ומהא דאמר רב ששת קשיא ליה לרבי אלעזר דרבי שמואל "רביה", משמע דשמואל דרביה דרבי אלעזר היה ולא רביה דידיה, ואם היה רב ששת תלמיד מובהק דשמואל, היה מוציאו דרביו בלשון דמשחמע דשמואל גם רבו שלו היה, ולא בלשון זו דמשמע דשמואל רק רביה דרבי אלעזר, ותו גם מכאן תקשי לך אם רב ששת תלמיד שמואל היה איך הזכיר רבו בשמו, ועל כל פנים היה לו לומר מר שמואל וכנ"ל.

ואין לך להקשות ולדידך מי ניחא, שהרי לכולי עלמא רב ששת תלמיד רב הונא היה וכנ"ל, ואף על פי כן מזכיר רבו בשמו כהיא דשבת (מ"ג ב'): "אמר רב ששת פוקו ואמרו לו לרבי יצחק כבר תרגמא רב הונא" למשמעתין בבבלי, וכן בכתובות (ס"ט א') מזכיר רב ששת את רב הונא בשמו, שהרי אמר לרב ענן: "מר רבה" ורב הונא רביה דרבה" וכו' ועיין רש"י שם.

הא לא קשיא כלל שכל שמזכיר תואר שרי, כמו בשני המקומות כאן שרב ששת לא אמר הונא, אלא מזכירו "רב" הונא, וככהאי גוונא מותר וכמו שכתבו גאונים בתראי ז"ל והביא דבריהם בשדי חמד (שם ד"ה ובמה), ועיין בחיבורי תרנן לשוני (ס"ט ט"ו). [ומהיהא דכתובות מעיקרא לא קשיא כי שם רב הונא הכריח את תלמידו רב ששת שיאמר בלשון זו, כמבואר שם, ודברי הגאון יעב"ץ בהגהותיו שם לא הבנתי וצ"ע, גם לא ראה אז דברי הגאון מהר"ם שיף ז"ל שם, ועיין הגהות רש"י ז"ל שם].

ולומר שרב שרירא גאון באומרו והווי תלמידי דשמואל רב נחמן ורב יהודה ורב ששת, רצה רק לומר שרב ששת תלמיד דשמואל היה אבל לא היה תלמידו מובהק, ולכן היה מותר לרב ששת להזכיר לרבו שמואל בשמו, שהרי לא נאסר לתלמיד שאינו מובהק להזכיר שם רבו, וכמפורש בדברי הרמב"ם הלכות תלמוד תורה ע"ש, הא ליתא, חדא רב שרירא גאון ז"ל שקלו לרב ששת כרב נחמן ורב יהודה, והם היו תלמידים מובהקים דשמואל, ותו דלפי זה מדוע בכלל זכר רב שרירא גאון ז"ל לרב ששת וכי חסרו תלמידים דשמואל והלא רבים רבים היו, עיין בספר סדר הדורות בערכו, ועיין גיטין (ו' א') ובחיבורי דרופתקי דאורייתא ח"א (סימן ד' ד"ה נתעוררת) וז"ב.

וצריך לומר שדברי רב שרירא גאון ז"ל הם מקבלת הגאונים, ולא שנוכר דבר זה בתלמוד, וילמד עליו רעו, שכשם שדברי רב שרירא גאון ז"ל שרב ששת ישב בעיר "שלחין", לא נזכרו בתלמוד, (ובכלל לא נזכרה עיר זו בתלמוד), אלא ידיעה זו מקבלת הגאונים, כך עצם הדבר שרב ששת תלמיד שמואל היה, מקבלת הגאונים נפקא, ואין לזה מקור בתלמוד ודוק.

איברא דעדיין צ"ע, חדא שאף שנאמר שאכן דברי רב שרירא גאון ז"ל הם מקבלת הגאונים, מכל מקום לימדונו גדולי הדורות שקבלת הגאונים רמוזה בתלמוד על כל פנים, וכמו שהבאתי והראיתי בחיבורי בס"ד, עיין בחיבורי ברית יעקב (דף ע"ה), ובחיבורי זכות יצחק ח"ב (דף צ"א), ובחיבורי כרם יעקב (דף י"ח), ועוד, וכאן היתכן שלא יזכר אף שמץ מזה בתלמוד שהיה רב ששת תלמיד שמואל, אתמהא.

ותו עדיין צריכים אנתנו לדעת מה נענה ונשיב להיא דעירובין והיאא דנדה דלעיל, שלכאורה יוצא משם שרב ששת לא היה תלמיד שמואל, וכדכתיבנא לעיל וצע"ע.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר

יעקב חיים סופר

## תוספת יו"ט בחג השבועות

למערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון ה' (פט) סיון תמוז תש"ס ראיתי מאמר של הרב יחיאל זילברברג שליט"א בענין תוספת יו"ט בחג השבועות. והיות וכבר לפני שנים פרסמתי בענין הזה מאמר תורתני, אודה לכם אם תפרסמו אותה. זו הדמנות לשבח אתכם על הקובץ התורני החשוב ביותר בתקופה זו, שהתורה מונחת בקרן זווית וכל הרצצה יבוא ויטול, וזה החלי:

א. כתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ה ה"א וז"ל ביום חמישים מספירת העומר הוא חג השבועות והוא עצרת וכו'. שני תכנים יש ליום, חג השבועות שהוא יום החמישים לספירה זמן מתן תורה, וחג העצרת שתוכנו הוא ענין הבאת שתי הלחם כמבואר בסוכה (נהב), "בעצרת אומר לו הילך מצה והילך חמץ", והוא לענין שתי הלחם, והזכיר עצרת ולא שבועות.

מועד זה יצא מכלל שאר המועדים אשר עיקר קביעתם הוא משום מאורעות שארעו בתאריכים אלו, ועליהן נקבעו מועדים אלו בימים אלו, משא"כ שבועות שהוא יום החמישים לספירת העומר שקביעתו אינה תלויה בימי החודש.

"שבועה שבועות תספור לך וכו' ועשית חג שבועות" וכו'. ואמר חז"ל במדרש אגדה: למה תלה הכתוב יום חג השבועות כספירה, משא"כ בשאר מועדות, לפי שכאשר נתבשרו ישראל לצאת ממצרים נתבשרו שהם עתידים לקבל את התורה לסוף חמישים יום ליציאתם. שנאמר: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה", נ' יתרה של "תעבדון" במקום תעבדו. לרמוז שמקץ נ' יום לצאתם הוא היום שיקבלו את התורה, (מדרש זה הובא בשבולי הלקט סימן רל"ו. ובשו"ת הרשב"א ח"ג סימן רפ"ד, ובהר"ן סוף פסחים).

והנה איתא בירושלמי ר"ה פ"ד ה"ח רבי משרשיא בשם ר"א בכל הקרבנות כתיב "חטא" ובעצרת אין כתיב "חטא", א"ל הקב"ה, מכיין שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם, ע"ש.

והקשו בכלי חמדה פרשת אמור, ובפערלא על הרי"ג ל"ת קנ"ז על דברי הירושלמי, הרי הדבר תמוה מאד. נהי דבשעיר חטאת דמוספי עצרת (בפרשת פנחס) לא כתיב חטאת אלא "שעיר עזים אחד לכפר עליכם", מ"מ הרי בפרשת אמור כתיב גבי מוספי עצרת "ועשיתם שעיר עזים אחד לחטאת", וצ"ע.

ולפי האמור לעיל אחי שפיר, דבפרשת פנחס מיירי לענין מוספי היום של יום החמישים שהוא זמן מתן תורה ולא נאמר בו חטאת, כיון שקבלו עליהם את התורה כמבואר בירושלמי. משא"כ בפרשת אמור מיירי לענין קרבנות שתי הלחם שהיו מביאים גם כן באותו יום, אך אין ענינם מוספי היום ואין להם קשר לענין החג מתן תורה של אותו היום. והדברים מפורשים ברמב"ם שם "ביום חמישים וכו' הוא חג השבועות וביום זה מקריבין מוסף כמו מוסף ר"ח וכו' ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש הפקודים והם מוסף היום, ועוד מביאין יותר על המוסף ביום זה מנחה חדשה שתי הלחם ומקריבין עם הלחם פר ושני אילים וכו' ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש ויקרא וכו'. כלומר, מוסף היום הוא השעיר הבא בשל חג השבועות זמן מתן תורה, ועוד היו מקריבין קרבנות נוספים באותו יום אבל אין הם מוספי היום.

וכך מפורש בירושלמי שבועות פ"א ה"ה ר"ש אומר שלושים ושנים שעירים קריבין על הצבור וכו' שנים בעצרת אחד בגלל היום ואחד בגלל הלחם. ועל כן מדויק מה שאנו מזכירים בתפילת מוסף בשבועות רק את האמור בפרשת פנחס ושעיר לכפר, ולא כנוסח שני שעירים לכפר, היות והשעיר השני של שני הלחם אינו קשור כלל למוסף היום.

ב. נחלקו האחרונים האם בחג השבועות ישנה אפשרות של תוספת יו"ט כמו בכל שאר המועדים דנוהג בהם תוספת, או אפשר שחג השבועות שונה מכל הימים טובים היות וכתיב ביה בפרשת אמור פכ"ג פכ"א "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש יהיה לכם וגו'. דוקא ביום הזה ולא בתוספת.

העמק דבר עה"ת בפסוק זה כתב להדיא "אלא בא ללמדנו שלא לעשות מקרא קודש אלא בלילה ולא מבעוד יום ומכאן נהגו ישראל שלא להתפלל בעצרת מבע"י וכו'. וחזר על דבריו בשו"ת משיב דבר חאו"ח סימן י"ה.

וכ"כ בספר ראשית ביכורים (דף קט סע"ב). דילפינן ממקרא מפורש הנאמר בשבועות "וקראתם בעצם היום הזה" כדילפינן ביומא (פא א) ממה שנאמר בדין יוהכ"פ בעצם היום הזה למעט תוספת יוהכ"פ מעושה ואזהרה ואין בו אלא עשה בלבד, ה"ה ביו"ט של חג השבועות ממעטינן מצות תוספת גם מדין עשה בלבד, ואפשר דהיינו טעמא דקרא כדי שיהיו ימי הספירה תמימות. וכ"ה בשו"ת בנין שלמה או"ח סימן לה שאין דין תוספת יו"ט בחג השבועות.

ומצאתי במשך חכמה עה"ת על הפסוק "וקראתם בעצם היום הזה" דבא למעט תוספת יו"ט מאיסור מלאכה וזה רק לשיטת הרמב"ם דאיסור מלאכה דתוספת שבת ויו"ט היו רק מד"ס, ואף מד"ס לית ליה. והא דגלתה רחמנא זה גבי שבועות, משום דבא להורות לנו דלא נפרש קרא כפירוש הצדוקים ממחרת השבת ממש ויהיה תמיד עצרת אחר השבת, וא"כ תמיד תוספת שלו היו שבת והוי מקרא קודש ואסור במלאכה, לכן אמר בעצם היום הזה, אבל תוספת שלו מותר במלאכה, וא"כ ע"כ ממחרת השבת ממחרת יו"ט ע"כ.

אולם, כל זה נראה לדעת הרמב"ם דלית ליה דין תוספת כלל לא בשבת ולא ביו"ט, אבל לשיטת שאר הראשונים שבשבת ויו"ט יש מצוה להוסיף מחול על הקודש כמבואר בשו"ע או"ח סימן רסא ס"ב ובבג"א שם ס"ק דתוספת מאורייתא, וא"כ למה בחג השבועות כתוב "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש" מה שלא כתוב בכל המועדים, אלא מוכרח דהוא דין מיוחד בשבועות שאין בו דין תוספת יו"ט ומשונה כתיב "בעצם היום הזה" למעט תוספת. אך עדיין צריך טעם לכן, למה שבועות שונה משאר המועדים? [עיי' במשנת יעב"ץ או"ח סימן כ"ט, יתנה דעת ח"ו סימן ל', שו"ת מלמד להועיל ח"א סימן ק"ח, פני מבין או"ח סימן קל"ד, מנחת עני או"ח שאלה כ"א, שו"ת משאת בנימין חידושי דינים לאור"ח אות ד].

ונראה לענ"ד היות וכבר נבאר לעיל דהתאריך של חג השבועות לא קבעה תורה יום מימי החודש כשאר המועדים אלא קבעה חמישים יום מהספירה כלשון הרמב"ם והשו"ע או"ח סימן תצ"ד סעיף א'. א"כ זה צריך להיות יום החמישים בדוקא. ועל מנין הימים לא מועיל תוספת, משום שתוספת לא יכול להפוך את היום ללילה. כמבואר בש"ך יו"ד סימן קצ"ו סעיף ד' "כי היא תוספת לא שייך לענין נדה וצריך כ"ב שעות וכו' וכן יש ראייה מספירת העומר דלא חשבינן ללילה אפילו בע"ש דתוספת שבת דאורייתא וכן מאכילת מצה ופסח וסוכה עכ"ל". והענין הוא פשוט דבכל מקום שיש מנין של ימים לא מועיל תוספת. וזה הסיבה שאמרה תורה "בעצם היום הזה" רק בשבועות ולא במועדים אחרים שמועיל בהם תוספת, משום שבשבועות זמן מתן תורתנו נקבע החג דוקא ביום החמישים, כמבואר במהרש"א ח"א מסכת ע"ז (ג.א.) ד"ה ביום "לפי שביום נ' נגמרה התהרה".

לפי"ז יש ליישב מנהג העולם שמקפידים להתפלל ערבית בליל שבועות לאחר צאת הכוכבים אך לא מהטעמים שהזכירו שאם יתפלל קודם יחסר התמימות ממי"ם הימים, אלא הסיבה היא שאין תוספת יו"ט לשבועות משום שהתורה הקפידה על יום החמישים ועל מנין ימים לא שייך תוספת.

### הרב יצחק רלב"ג

חבר מועצת הרבנות - ירושלים

## בענין הנ"ל

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א. בגליון פ"ט (סיון תמוז) ראיתי במדור הערות, מה שכתב הרב יחיאל זילברברג שליט"א בגדר תוס' יו"ט בחג השבועות ורציתי לעורר מה שכתב בעל האמרי סופר (אדרמו"ר מערלו) שליט"א.

וז"ל: ה"טו"ז או"ח (רס"י תצ"ד) פסק דמאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות - וכ"כ בחק יעקב [שם (סק"א)].

ובשו"ת ק"ו מרן התעוררות תשובה זצ"ל או"ח (רס"י רצ"ו) תמה למאי דפסקינן בש"ע (סי' רס"א ס"ב) דתוספת שבת הוי דאורייתא, וכדכתב שם במג"א (סק"ח), ה"נ תוספת יו"ט הוי דאורייתא, וכדילפינן ברי"ה (ט' ע"א), יומא (פ"א ע"ב) מפסוק תשבתו שבתכם או משאר דרשות חז"ל, א"כ כיון דתוס' יו"ט דאורייתא ע"כ א"א ללמוד מדכתיב תמימות שלא להוסיף מחול על הקודש ושלא להתפלל תפילת יו"ט עד שתחשך.

ואין לומר מדגלי קרא תמימות התיינה, א"כ מיעטה התורה יו"ט של שבועות מתוספת חול על הקודש, כי דבר זה [דביו"ט של שבועות אין נוהג תוס' יו"ט] הו"ל להביא בש"ס ופוסקים, ומדשתקו

כולם ולא חילקו, ולא הביאו דרשה זו, ש"מ דליתא. ועוד, דלא מצינו דרשות בקרא בספרי הפוסקים האחרונים, רק מה שאי' בגמ' ומקובל מפי חכמז"ל.

ועוד הטו"ז בעצמו אר"ח (סי' תרס"ח סק"א) הביא דעת המהרש"ל בשם מו"ה טעביל זצ"ל דמי שהתפלל תפלת שמיני עצרת ועדיין יום הוא, לא יאכל בסוכה, כיון דלא מברך לישב בסוכה עון גדול הוא, לכן לא יכניס עצמו לזה ולא יאכל עד שתחשך, ואין לומר כיון דמוסיף מחול על הקודש, עבר היום ואינו חייב לברך על הסוכה, זה אינו, עיי"ש. והטו"ז חולק עליו ורודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עשה עפ"י ציווי תורתנו, וכבר הלך וחלף ממנו חובת היום מה שהי' עליו קודם זה, והוא כמו לילה ממש וכו', דהפה הקדוש יתעלה ב"ה שצויה עליו מצות סוכה ביום ההוא, הוא הפה הקדוש שהתיר לו אחר שקיבל עליו שמיני עצרת, עיי"ש. - א"כ קשה למה לא נחא לי' להטו"ז לומר גם הכא, הפה הקדוש שאמר תמימות תהינה, הוא עצמו ציווה להוסיף מחול על הקודש, וא"כ קיים בה מצות תמימות עד קבלת י"ט, ומיד שקיבל עליו יו"ט חלף ועבר אותו היום, וכבר התחיל יום אחר, ונתקיים בזה תמימות, כי אותו יום האחרון איננו כמו שאר ימי הספירה, אלא יומו מגיע עד קבלת יו"ט.

הנה זה פשוט דלשית הרמב"ם דתוס' שויו"ט לאו דאורייתא, וכן לשי' ר"ת בס' הישר (סי' תל"א) וכן מובא בשמו באו"ז ח"ב (סי' י"ד), ומרדכי מגילה פ"ב (סי' תשצ"ח) דרוקא במו"ש וי"ט הוי דאורייתא, לק"מ. אבל אכתי קשה למאי דפסק בש"ע דגם בכניסת שויו"ט יש להוסיף מה"ת.

האמנם אין אני כדאי לפלפל על דברי ק"ז שר התורה והיראה זצ"ל, מ"מ לא אמנע מלכתוב הנלענ"ד ליישב בס"ד קושיותו, דנהי דתוס' שויו"ט הוא דאורייתא לענין איסור מלאכה, מ"מ אי לאו דקיבל עליו יו"ט ממש, עדיין לכל ענין חשיב כיום מ"ט לספירה, וכמו שמבואר בתוס' כתובות (מ"ו ע"א) ד"ה דמסר, שכ' דלענין מלאכה תוס' יו"ט דאורייתא, אבל לא חל עליו עדיין חיוב שמחת יו"ט<sup>ק</sup>, [עד שיחלפל תפלת יו"ט, או עד שיקדש].

ונראה דראי' ברורה לזה מגמ' סוכה (מ"ו ע"ב) דאיתא סוכה דחזיא לבין השמשות, דאי איתרמי לי' סעודה בעי מתב בגווה ומיכל בגווה - הוי אע"ג דמשום תוס' יו"ט חל כבר איסור מלאכה בכ"ז עדיין חיוב ישיבת סוכה עליו.

ומש"כ התוס' מוצ"ק (ג' ע"ב) ד"ה יכול: איכא למימר דמבחריש ובקציר מפקינן דצריך תוספת, כלומר שהשביעית מתחלת משנה הששית וכל דין שביעית יהי' לששית דה"ק רחמ' השביעית מתחלת קודם שנת שביעית וא"כ הוא כשביעית - ר"ל לענין איסור מלאכה בשביעית מתחיל מזמן התוספת ולענין זה הוי כשביעית ממש, אבל בודאי לא לכל דבר, והשמטת כספים אינו נוהג אלא בכניסת ר"ה דשנת שביעית, כמבואר בגמ' שבת (קמ"ח ע"ב).

והשתא דאיתנא להכי, הכל כראוי מוצק, דהטו"ז סבר דכשמתפלל תפלת יו"ט מקבל עליו יו"ט [וכשיטת הראב"ן (מובא בהערה ב')], לכן כתב דלא יתפלל עד הלילה שיתקיים שבע שבתות תמימות.

וגם לא תקשי עוד מדברי הטו"ז (סי' תקס"ח), דהמהרש"ל דן במי שהתפלל כבר אם יכול לקדש ולאכול סעודה שמ"ע בסוכה או צריך להמתין עד הלילה, והביא בשם הגאון ר' טעביל זצ"ל דאף דליכא למיחש משום קידוש, בכ"ז ממתין עד הלילה, דלא יוכל לברך לישב בסוכה כיון שכבר עשה קידוש של שמ"ע, ולישב בסוכה בלא ברכה הוי עון גדול, וע"ז השיב הטו"ז כיון דכבר קידש וקיבל עליו שמ"ע פקע ממנו חובת ישיבת סוכה, דבקרא כתיב בסכת תשבו שבעת ימים ואחרי שקידש וקיבל עליו שמ"ע הלך וחלף ממנו חיוב סוכה דיום השביעי ועיי"ש. - וכ"ז אחרי תפלת יו"ט וקידוש, אבל בלא"ה משום איסור מלאכה של תוס' יו"ט דאורייתא לכ"ע חייב בישיבת סוכה, דעדיין יום השביעי קרינן בי', וחייב בסוכה, וכמבואר בהדיא בגמ' סוכה (מ"ו ע"א) הנ"ל. - וא"ש הכל והורות להשיית הפוקח עורים וחונן דלים. עכ"ל ארמור"ר מעלוי שליט"א.

בכבוד ובהערצה

אברהם שמעון פולק

ישיבת אוהל שמעון מערלי - קטמון, ירושלים

(א) וק"ז זצ"ל בחשובה אחרת (סי' תנ"ב) תי' בעצמו עם תוס' זו קושית הטו"ז על הרש"ל הנ"ל.

## בענין השיבות השינון והתורה בלימוד התורה

ברכות כ"ח ב' במשנה ר' נחזיא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפילה קצרה וכו' וביציאתי אני נותן הודאה על חלקי ע"כ וברע"ב [פ"ד מ"ב] שם וז"ל, ושתי תפילות הללו בכניסתו לבית המדרש וביציאתו חובה על כל איש ואיש לאומרו דהכי אמרינן בבביתא בכניסתו מה הוא אומר וביציאתו מה הוא אומר משמע דחובה לאומרינהו עכ"ל והוא מפיה"מ להרמב"ם שם עי' תוי"ט ומש"כ בזה בחכמת מנוח ברכות י"ב בהגו"ח לרא"מ ברכות י"א ב'.

ובגמ' שם ת"ר בכניסתו מהו אומר וכו' ביציאתו מהו אומר מודה אני לפניך ה' אלקי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות, וכו', אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים וכו' אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר וכו', אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת, ע"כ.

ובספר חפץ חיים על התורה ר"פ בחוקותי וז"ל והנה בברכות כ"ח ב' וכו' אשר לכאורה צריכים הדברים ביאור כלום ראית מימין חייט תופר בגד או סנדלר מנעלים ואינם משתלמים וכו' עיי"ש מש"כ בזה ומש"כ בספר חפץ ה' בברכות שם.

סנהדרין צ"ט א', רבי יהושע בן קרחה אומר כל הלומד ואינו חוזר עליה דומה לאדם שזורע ואינו קוצר [ובפרש"י שם חוזר לשנותה] והובאה מימרא זו גם בתוספתא אהלות פט"ז אות ד' ובתוספתא פרה פ"ד אות ד' ושם א"י שהיה ר' יהושע אומר השונה ואינו עמל דומה לזורע ואינו קוצר עיי"ש.

והנה לכאורה הכבלי והתוספתא חלוקים בהבנת המימרא וגם צ"ב מש"א בתוספתא ואינו עמל וכו' הא מדאמר דומה לזורע ואינו קוצר משמע דהפרי כבר גדל עד שראוי לקצירה ומלשון ואינו עמל משמע דעדיין חסר עמלות.

ואשר נראה בזה הוא עפ"ש"כ באוה"ח ר"פ בחוקתי (ויקרא כ"ו ג) וז"ל אם בחקתי תלכו וגו' בתורת כהנים אמרו ז"ל יכול אלו המצות כשהוא אומר ואת מצותי וגו' הרי המצות אמורות מה אני מקיים אם בחקתי להיות עמלים בתורה ע"כ וטעם שקרא הכתוב עמל התורה חוקה לצד שיש בה מצוה אפילו ללמוד דברים שלמדם פעמים וגו' והם נטועים אצלו כי חפץ ה' בעסק התורה חוקה חקק, ותמצא שאמרו ז"ל (קהלת רבה פ"ג) כי לטעם שילמוד האדם תורה בחשק תמיד גזרה חכמתו יתברך שיהיה האדם לומד ושוכח, וכו' עכ"ל.

ונראה מדבריו דענין העמל הוא גם באופן שלמדם פעמים ושלש והם נטועים אצלו דהיינו שכבר ראויים לקצירה, ואז גזרה חכמתו יתברך שיהיה לומד ושוכח פ"י דכרי שיהי' עדיין עמל בתורה הוצרכו לבוא לידי שכחת התורה אבל גם באופן שכבר למד פעמים וגו' וכבר נטוע אצלו ג"כ חביב העמל לפני השי"ת וזו היא בבחינת חוקה חקק וכמש"כ באוה"ח בביאור התו"כ.

ולפי"ז א"ש המימרא שהובא בכבלי סנהדרין בלשון ואינו חוזר, ובתוספתא ואינו עמל דהכוונה אחת היא, פ"י שכבר נטוע אצלו ורק לחזור עליו - ולעמול עליו - וכמו"כ ענין עמלות הכוונה אף שאין בו שום תועלת, דהא אם ה' האדם עמל לא היו צריכים לגזירת השכחה וחזינו דעמלות בתורה הוא אף שאין ניתוסף לו עכשיו בלימוד כלום.

ונראה לומר דבאמת מי שעמל בתורה אף באופן שלמדם פעמים וגו' וכבר נטועים אצלו שוב אינו צריך לגזירת השכחה. [ואולי זה הכוונה של מאמר החכם חזון חזון ואל תצטרך לבלור פ"י שיש עשב שהאכלו וזכר היטב אבל אם הוא חוזר בין כך אז לא יהי' בגזירת השכחה ולא יצטרך לסגולת הבלור].

א"י בילקוט תהלים קי"ט סו"פ תתע"ז וז"ל, סעדיני ואושעה, שלא אהא לומד תורה ושוכח, או שאהא לומד ויצר הרע אינו מניח לי לשנות, וכו', והוא בספרי פר' קורח, ונראה הכוונה עפ"ש"כ, דודו ביקש על שכחת התורה, וזה שאינו מניח לו לשנות ג"כ סיבה לשכחה, שלא יהיה כזורע ואינו קוצר פ"י שהולך לאיבוד [ובמדרש תנחומא פר' עקב סוף אות י"א וז"ל אמר הקב"ה בעוה"ז על ידי יצר הרע היו למדין ומשכחין אבל לעוה"ב אני עוקר יצר הרע מכם ואינם משתכחים שנאמר (יחזקאל לו) והיסירותי את לב האבן וגו' וכו' עכ"ל ועי"ש בפ"י עץ יוסף מש"כ בביאור דברי המדרש ולמש"כ ב"ל"פ דהכוונה על היצה"ר שאינו מניח לשנות כמו שביקש ע"ז דוד המלך. ודו"ק].

ודאתינן להכא מבואר היטב מה שאמרו אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר והקשה בח"ח עה"ת כלום ראת מימך חייט תופר בגד - סנדלר מנעלים ואינם משתלמים ולמש"כ א"ש דמיירי כאן ביושבי בית המדרש שכבר למדו פעמים ושלש וכבר נטועים אצלם הדברים וראוים לקצירה וא"כ העמל הוא כאלו לבטלה ובכ"ז מקבלים שכר משא"כ ביושבי קרנות ועוסקין בדברי שיחה ובודאי שאין עליהם שכר [וע"ע אבות פ"ג מ"ה ובתוי"ט שם בשם הרמב"ם ודו"ק ובפ"ג מ"י שם ועי"ש ג"כ מש"א שם והם רצים לכאר שחת].

בח"א מהרש"א שם וז"ל אני עמל והם עמלים אני כו' ע"פ מ"ש פרק חלק צ"ט ב' וכו' הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר והיינו ואני עמל ומקבל שכר דקאמר הכא שהתורה עומלת לו וכו' עכ"ל ועי"ש בפרש"י וי"ל עפ"ד שאמרו בע"ז ח' א' אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב אע"פ וכו' מעין כל ברכה וברכה ובפרש"י אם ה' משכח תלמודו מאריך בחנון לדעת וכו' וכמו"כ כשזוכה לקבל טעמי התורה וסודרי מועיל לו ג"כ לזכרון ומשמע דאף שכבר למד וכבר נטוע אצלו מ"מ טעמי התורה וסודרי זוכה רק ע"י החזרה וכמש"א סנהדרין שם.

### הרב יעקב אשר פלדמן

ראש כולל מטה אהרן שע"י ישיבת

שומרי אמונים ירושלים ומח"ס מכתב ליעקב

## בענין אכילת בשר בליל י"ז בתמוז

בקובצכם הנכבד (גליון פט), במרוך "מנהגי ישראל", נו"נ הרב נתן פערלמאן שליט"א, כד' הא"ר והפמ"ג, שיש להחמיר ב"ז בתמוז ועשרה בטבת כמו מר"ח אב עד התענית, האם זה דוקא בענייני שמחה, והאם גם לילו כיומו לענין זה, ואת"ל שכן, אפשר שיש טעם מיוחד לאסור אכילת בשר, אבל שאר מילי, כגון רחיצה וכביסה אפשר שמוחר (אף ביום) עי"ש.

והנה נפק"מ בכל האסתפקות הנ"ל, לגבי תספורת, כליל י"ז בתמוז וביום י' בטבת. וממה שנקטו הא"ר והפמ"ג י"ז בתמוז וי' בטבת, משמע דבצום גדליה לא נוהגת חומרא זו (דלא ה"ו זה אירוע שהביא לחורבן הבית, כי אם תוצאתו, עי"ש במאמר הנ"ל). ולפ"ז אין איסור תספורת בצום גדליה, אף למחמירים הנ"ל. ואולם צ"ע ממ"ש בגמ' ר"ה יח: מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וירד ר"א ורחץ, ור' יהושע וסיפר וכו', משמע דכל תע"צ אסור בתספורת, וכבר תמה ע"ז בטורי אבן, וז"ל א"י מה ענין סיפר לתענית, וכי תענית ציבור אסור בתספורת וכו' עכ"ל.

ומש"כ הרה"מח שמדברי הביאור הלכה (ר"ס תקנ"א) משמע ודלכל מילי החמירו הא"ר והפמ"ג, מדהביא דבריהם "בסתם", לא ידעתי מאי משמע, שהרי הבה"ל העתיק דבריהם והסבם על ד' השו"ע "מר"ח ועד התענית" ואפשר כי כשם שהשו"ע מיירי במילי דשמחה, כך גם חומרא זו קאי על עניינים אלו בלבד, מ"מ אין בבה"ל יותר מאשר בד' הא"ר והפמ"ג, ואיך שנפרש דבריהם, כך יתפרשו גם דבריו.

## ג. בענין ההבדל בין תיבת "לא" ל"אל"

מה בין "לא" ל"אל"? (ליישבו של צ"ע על ה"משן חכמה"). במהדורה החדשה של ספר "משן חכמה" (חומש שמות, בני-ברק, תש"ס) הניח המהדיר, הרב ש"ח דומב שליט"א, בצ"ע את דברי הרה"מח ז"ל בפ' בא (יב, טו-ז) שם ביאר המ"ח את ההבדל בין "אל" ל"לא", וז"ל דע כי ההבדל בין "אל" ל"לא" הוא, כי "אל" הוא ענין בקשה, כמו שמצאנו מלת "נא" סמוך ל"לא" ולא מצאנו סמוך ל"לא", כמו "אל נא" שמצוי בתנ"ך, כי "לא" מורה יותר על הציווי, ולכן הבקשות שאין נופל ציווי עליו, בא במלת "אל" וכו' וז"ל והכלל הוא אמת לכל מעיין ודו"ק עכ"ל. ועי"ש מה שפירש פסוקים רבים בתנ"ך על-פי ההבדל הנ"ל. ובהוספות ומילואים (עמ' תשכח) הביא המהדיר, מה ששמע "להעיר ע"ד רבינו מקרא דתהילים מ, יב "אתה ה' לא תכלא רחמך ממני", וצ"ע. ר"ל, כי בפסוק זה, שעניינו בקשה, היה צ"ל "אתה ה' אל תכלא רחמך ממני". ונראה, דהא דכתיב לשון "לא", משום שהפסוק מוסב אדלעיל מנייה, ומקביל לו, לאמרו: פסוק י: בשרתי צדק בקהל רב הנה שפתי לא אכלא... פסוק יא: לא חדרתי חסדך ואמתך... פסוק יב: אתה ה' לא תכלא רחמך ממני חסדך ואמתך תמיד יצרוני וזו היא תפלת דוד המלך, שהקב"ה ינהג עמו

מדה במדה, וכשם שלא כלאחי שפתי, לבשר צדק בקהל רב, כך סמוך ובטוח אני, כי גם אתה לא תכלא רחמין ממני, וכשם שלא כחזתי חסדך ואמתך, כך גם חסדך ואמתך תמיד יצרוני.  
ואולם, בסוף הפרק חזור דוד המלך ללשון בקשה, באומרו: "ואני עני ואביון אד', יחשב לי עזרתי ומפלטִי אתה, אלקי אל תאחר".

יעקב קאפל רייניץ  
ירושלים תובכ"א

## בענין פינני דייר בדמי מפתח

לכבוד מערכת הקובץ החשוב והנכבד "בית אהרן וישראל".

בקובץ פ"ט סיון-תמוז תש"ס התפרסם מאמרו של הרב מונרי בנושא דמי מפתח. והנני בזה להוסיף שכבר דן בעיקר הדברים הג"ר שלמה שמשון קרליץ זצ"ל עם דודו מרן על החזו"א וצללה"ה בספרו שו"ת עטרת שלמה ח"א בתשובה לא"מ שליט"א ועיי"ש באורך. ובקיצור:  
א. מש"כ לדון אי יש בזה חוקי המדינה נגד ד"ת, עיי"ש שכתב ממרן זללה"ה באות ה' בדמי מפתח ליכא בזה הטענה הג"ל ומשום דע"ד כן שכרו על כל זכויותיו וחובותיו. והנראה דהי כהתנה ע"ד החוק אבל ברור שאם הדבר לא מפורש בחוק רק צריך פירוש של הביהמ"ש היו בכלל לפנייהם ולא לפני עכו"ם.  
ב. מש"כ לדון בסיכום שלו שאם לא שילם דמי מפתח אם יכול להוציא נראה עפ"י מש"כ שם בתשובה אות ד' דאם יש לו דירה אחרת משלו צריך לצאת מהדירה וע"ז נאמר ויראת וכו', וא"כ נראה דבנד"ד דמציע לו דירה חלופית ודאי דצריך לצאת דכל מה שרוצה לנצל את בעה"ב היו גזול גמור.

ואסיים בברכה

מרדכי א. הייזלר - בני-ברק

## בענין עקירת שן לנוי

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. בגליון פ"ט נכתב מאמר בענין עקירת שן לנוי ומסיק לאסור מדין האיסור לחבול בעצמו, ובגליון צ' כתבו ע"ז כמה כותבים לדחות דבריו והביאו מהגאון בעל אגרות משה שהתיר מכיון שהוא מתקן אינו נקרא חובל בעצמו.

יש להוסיף דאכן כן הוא דעת גדולי ישראל דכל שכונתו לתועלת ולטובה אין זה נקרא חובל בעצמו וליכא איסור, כן כתב הגרש"ז אויבוכר זצ"ל בספר מנחת שלמה תנינא סי' פ"ו אות ג' דכיון שתיקון הוא אצלו מותר (אלא שרן שם בענין ניתוח פלסטי לשנות צורתו של אדם דבאנשים יש חשש של לא ילבש, ומסיק דכל שהוא מצטער ומחמת שפניו משונים ביותר מותר, אבל אם עושהו רק לשם נוי ויופי אסור משום לא ילבש, אבל ודאי דאיסור חבלה בעצמו ליכא כל שעושהו לתועלתו).

וכן הוא דעת הגרי"ש אלישיב שליט"א כמובא בספר שושנת העמקים להגרי"ז זילברשטיין שאלה כ"ב בהערה, דתינוק שנולד עם כתם לידה יש להורים לנתח את זה עיי"ש, וכן הביא שם שהגאון בעל ה"קהלות יעקב" זצ"ל הורה לנתח גם בדבר שמתקן את המראה החיצוני בלבד כיון שהוא טובה עבורו, וכן הוכיח שם הגרי"ז זילברשטיין כמה הוכחות שמתר הדבר, וכן בניקוב אוני לידה לצורך עגילים, (והנידון שם הוא אם מותר להורים לצער ילדם בלא דעתו, וכ"ש שאדם מותר לעשות כן לעצמו מדעתו). גם בספר "משנה הלכות" ח"ד סי' רמ"ו מתיר הדבר בשופי, ובסי' רמ"ז דן בענין איסור לא ילבש באנשים ומסיק כעין דברי הגרש"ז א שהבאנו לעיל.

וכן כתב בעל "מנחת יצחק" בח"ו סי' ק"ה אות ב' דרק דרך בוין אסור לחבול בעצמו אבל לתועלת מותר.

בכבוד רב

רב נומליב

עיה"ק ירושלים תובכ"א

## בענין הנ"ל

החיים והשלום וכט"ס ויפיעו למערכת קובץ באו"י!

האיר אל עבר פנינו גליון סימן תמוז תש"ס וראיתי שם (עמודים עז עת) להרה"ג דוב לנדאו שליט"א שאסר עקירת שיניים לצורך גוי משום דאסור לאדם לחבול בעצמו. וציין ג"כ לציין אליעזר ח"א (סימן מא) שדן בענין ניתוח פלסטי לשם יופי שרעתו לאסור ע"ש.

אולם לעומתו דעת הרבה פוסקים שיש להתיר, וכמבואר באורך בשו"ת יביע אומר ח"ה (חחור"מ סימן יב) שאותה אשה נהנית לזמן ארוך והניתוח זמן קצר מאוד וע"י הרדמה וכו', וכ"ש אם יש לה צער ללכת כך שבדאי יש להתיר, וכמוש"כ כיו"ב התוס' בשבת (ג): וכ"ש אשה שצערה יותר גדול דאין אשה אלא ליופי וכו', ואם היא פנויה היא עושה כן כדי שיקפצו עליה כנ"א מהוגנים להנשא, ואם נשואה, היא עושה כן כדי להתחבב על בעלה, ושאיין כאן דרך בויון אלא אדרבה כדי לנאות וליפות עצמה ושכ"כ הגר"מ פיינשטיין בתשובה בספר הלכה ורפואה ח"א (עמוד שכג), ודחה היב"א (שם) את דברי הצ"א (הנ"ל), והמנחת יצחק ח"ו (סימן קה אות ב) שנשאר בצ"ע, ושכ"כ להקל בחלקת יעקב ח"ג (סימן יא) ובמשנה הלכות ח"ד (סימן רמו) ושאיין זה חובל אלא מרפא וכדנציא בכתובות (עד): ע"מ שאין עליה מומין והלכה אצל רופא ורפא אותה וכו' ובפרט שלפעמים יש בד"ז מצוה וכו' ובסימן רמו כ' שיש מקום להתיר אף באיש שיש לו מום כזה או כתמים בפניו וכו', וציין בזה היב"א (שם) לחמדת צבי ח"ג (סימן מ) ולאגרות משה (חור"מ סימן קג) ולעשה לך רב ח"ד (סימן סה) ולנועם ח"ו (עמוד רנב והלאה), ובמסקנת דבריו התיר בזה אף לאיש וע"ש וא"כ נראה דה"ה בנד"ד שאם מגיעים הדברים לאותו צורך שיש להתיר לפ"ד הפוסקים הנ"ל דחד טעמא הוא, ומה שהביא הרה"ג הנ"ל מהדרכ"ת י"ד (סימן קפא) ושו"ת פרי השדה (סימן לה) דשום איסור תורה אינו נדחה בקום ועשה מפני כבוד הבריות ע"ש לא דמי לנד"ד לפי המבואר, משום דבכה"ג אין כאן איסור דחובל בעצמו, וק"ל.

אלא שבנד"ד יש להעזי מהא דאמר רב לחייא כריה בפסחים (קיג), דלא תעקר ככא. ופרש"י שם: שן ממש משום חולי ע"ש והפשט הפשוט בדבריו לכאורה דבעקירת שן מביא הדבר לידי חולי אולם נראה דדבריו יתפרשו עפ"י פרש"ב"ם (שם): שן ממש ומשום חולי שסופו תרפא ע"ש והיינו דאין לעקור שן משום מחלת השן, דבלא"ה תתרפא מאליה, וא"כ חבל על כל הטורח והכאבים שיש בעקירת השן וזהו ג"כ פירוש דברי רש"י (הנ"ל) דאין לעקור שן משום חולי היינו משום שהשן חולה, אבל אין ללמוד מכאן שעצם העקירה מביאה חולי (ובספר זרע חיים (סימן ל' אות ג) העתיק דברי רש"י בחדא מתתא עם רשב"ם ע"ש ולדברינו הגם שלא מפורש כך כוונתו) והנפק"מ נראת בנד"ד שעושים עקירה לא משום חולי של השן, אלא משום נוי, ובוזה אין את הטענה (הנ"ל) דחבל על כל הטורח וכו' משום שסופה של השן להתרפאות מאליה, דכאן הנוי לא יעשה מאליו אם לא יעקרו את השן, ויתר ע"כ נראה דאף משום חולי יש אופן שאין את הטענה הנ"ל, כגון בכה"ג שאותה שן רקובה מזיקה לאחרות וגורמת לעשות לאותן שיניים הסמוכות חורים וכו"ב, וא"כ אף שסופה של אותה שן להתרפאות מאליה אפ"ה זריזים מקדימים, דהתועלת בעקירתה של אותה שן מרובה יותר מאשר לא יעקרוה, ועוד יש להוסיף ולומר דבכה"ג שאותה שן מכאיבה לו אף שסופה להתרפאות ממילא, מ"מ סובל ממנה כאבים עוים, וא"כ לא בחנם טרח בעקירתה לפי"ז מוכרח ג"כ בלומר דהא דאמר רב לחייא כריה בפסחים (הנ"ל) דלא תעקר ככא איירי שלא היה לו כאבים, ולכן א"ל שלא יעקור את אותה שן משום דסופה להתרפאות מאליה וחבל על הטורח, וכנ"ל דרו"ק.

ועפ"ז ק"ק מה שראיתי בספר זרע חיים (סימן ל' אות ג) הנ"ל מספר בית ישראל לאדמו"ר ממטרסדורף ח"ח (סימן צב) שהיה חושש כשיניו כל ימיו וכו' אבל סירב להוציאן מחמת הגמ' הנ"ל ואמרוין בב"ק (סה). מה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא ואמר שהמוציא שיניו הרי הוא מת לחצאין, ושכן נהג הגאון בעל כתב סופר ז"ל שלא היה מוציא שיניו, אבל בשנתו האחרונה של הגאון מאונסדורף לא היה יכול לסבול והסכים להוציא וכשהוקל לו היה אומר לא ידעתי עוה"ז מהו ע"ש דלפיה"א כאשר יש כאב אין שום מניעה מלעקור, ומה שאמר שהמוציא שיניו הרי הוא מת לחצאין, הנה לא הביא לזה שום מקור, והעיקר כדברי רבותינו הראשונים, וממילא י"ל דהכתב סופר הקפיד רק בכה"ג שאין תועלת בעקירה, וכן י"ל גבי הנהגת בעל הקהילות יעקב שהביא בזרע חיים (שם) ממה שהעידו עליו בספר

אשכבתיה דרבי (דקמ"ט ע"ב) שהקפיד שלא לעקור שיניים ע"ש ובורע חיים (שם) כותב לפרש את הגמ' בפסחים (ק"ג). הנ"ל שיש מניעה מלעקור שן שוהו משום שבעקירתן יש לחוש שיתקצרו חייו ומעטו מוונותיו, וכתב זאת עפ"ד המעיל צדקה (סימן תרטו) בשם ספר תולדות אדם דמי שהשיניים שלו נרקבות חייו קצרים לפי דכשיעור המועט שיחיה כן חווק שיניו, ושאפשר שסוד זה מה שגילו ר"ל בנדה (סה) כיון שניתקו שיניו של אדם נתמעטו מוונותיו, והיינו משום שמתקצרים חייו ואין לו צורך במוונות וע"ה ואני לא ידעתי גמ' לבעל הורע חיים (הנ"ל) ע"י עקירה שיניו פחות חזקות, ומאי דאמרנן בנדה (הנ"ל) כיון שניתקו שיניו היינו זקנה כפרש"י (שם) ע"ש דלוקן גופלות השיניים מחמת חולשה. וע"ע בשבת (קנב). ביום שיוורעו שומרי הבית אלו הכסלים וכו' ובטלו הטוחנות אלו שינים וכו' ע"ש ורק קאמר במעיל צדקה מהתולדות אדם (הנ"ל) דכשיעור שיחיה כן חווק שיניו, והוסיף במעיל צדקה לבאר עפ"י את הגמ' בנדה (הנ"ל) וכנ"ל, ולפי פירוש הורע חיים (הנ"ל) י"ל דכאשר השן מויקה לאחרות ודאי ע"ש לעקרה בכדי שלא תגרסו חלישות לעור שיניים אולם בכאבים בלבד אין לעקרה וה"ה לשם נוי אולם לע"ש אין לפירושו שום מקור וכנ"ל, ואשר ע"כ נראה שהעיקר כפרשבים הנ"ל ודו"ק.

ויש להוסיף עוד ולומר דהנה בורע חיים (הנ"ל) כתב בשם הדברי מרדכי בפסחים (שם) ע"ד הרשב"ם (הנ"ל) שטופה להתרפא, דהלא רואין אנו שאינו מתרפא וע"ע ע"ש וכונתו נראת שמה שעשה אינו מתרפא היינו משום דנשתנו הטבעים, וממילא י"ל דאין האזהרה של רב לחייא בריה נוהגת בזה"ז, ואף אם נאמר שהדברי מרדכי (הנ"ל) בא מכוח הוכחתו מן המציאות לומר דכונת הגמ' היא לביאור אחר ממה שביאר הרשב"ם (הנ"ל), עכ"פ כך פירש הרשב"ם (הנ"ל), ונאמר אנו לפי פירושו של הרשב"ם (הנ"ל) דנשתנו הטבעים, וממילא בזה"ז לפי"ז אין לחוש לאזהרה הנ"ל. ואף שיש מהגדולים שהחמירו, וכנ"ל, מ"מ מעשים בכל יום אף אצל חסידים ואנשי מעשה שעוקרים שיניים עפ"ד הרופא המטפל, ומה גם דנראה מהגמ' בפסחים (הנ"ל) דאין כאן מילתא דאיסורא אלא הנהגה טובה שאמר לבנו. [יריד"ג הה"ג שלמה אבא שאול שליט"א העיר מברבי התוס' בחולין (נט): דכ"י היינו השיניים האחרונים הטוחנים המאכל ומסתייעים שם בתוך דבריהם מהגמ' בפסחים (הנ"ל) ע"ש והיינו שבשאר שיניים לא נאמרה אזהרה זו, וכמלא הרועים בחולין (שם) הוסיף דכ"כ רש"י בכרכות (דף נו) כ"י שיניים הפנימיות, ובע"ז (כח). פרש"י מקום מושב השיניים ושכבר הקשו תוס' עליו, ורש"י במוע"ק (כה): פ"י כ"י לחיים ע"ש ועכ"פ בנדר"ז ז"ב דאין פירוש כ"י מקום מושב השיניים או לחיים, וכפי פרש"י פ"ה בפסחים (שם) דאיירי בשן, וא"כ מסתבר דאף רש"י מודה דאיירי בשיניים הפנימיות, וכדברי התוס' בחולין (הנ"ל) ודו"ק].

ועכ"פ בנדר"ז לפי הפוסקים שהתירו לעשות ניתוח פלסטי לשם נוי כשיש צורך גדול בדבר (וכנ"ל) נראה דה"ה שיתירו בכה"ג גם עקירת שיניים ואין לחוש ג"כ משום האזהרה שלא לעקור שן.

ושור"ה הלום בפירוש ר"ח בפסחים (שם) שפירש ע"ד הגמ' (הנ"ל) דלא תעקר ככא פירוש אחר וז"ל: ואל תעקר ככא מפני העין פירוש ככא המכתש, והוא אל צרם בלשון ישמעאל וכדכתבי (קהלת יג, ג) ובטלו הטוחנות כי מיעטו, כלומר אם יכאב לך אל תעקרהו שמה תכחש עיניך ע"ש ויתכן שהיה גורם כן בגמ' ואל תעקר ככא מפני העין, וע"ז כתב פירוש וכו', אף שאינו מוכרח וי"ל דמ"ש מפני העין זהו מדיליה לפרש את הגמ' וע"ז בא אח"כ לפרש יותר את דבריו ומפורש ג"כ בדבריו כמוש"כ לעיל דככא היינו הטוחנות ומפורש בדברי ר"ח (הנ"ל) שאין לעקור ככא אף כאשר היא כוכבת והיינו טעמא שמה תכחש עיניך. ולפי"ז י"ל ג"כ דאין לעקור ככא אף בכה"ג שמויקה לאחרות וכן א"ן לעקור עבור נוי, דיש חשש בעקירה שמה יכחיש עיניו. אולם נראה דאפ"ה י"ל שבכה"ג שמויקה לשיניים אחרות אפשר לעקור משום דהחשש שמה יכחיש עיניו זהו רק חשש ואין כאן ודאות וכמפורש ב"ח (הנ"ל) שכתב שמה תכחש עיניך (וכנ"ל), וא"כ כאשר יש רופא מומחה שאמר שתויק בודאות לשיניים אחרות א"כ לכאורה אין ספק מוצא מידי ודאי, ואף שהעיניים הם נכבדים מאוד וסומא חשוב כמת, מ"מ אין דוחק אבר מפני אבר, והרי גם על שיניים מחללים שבת, זאת ועוד שהחשש בעיניים הוא שכתב ויכחשו ולא שמה יתעורר. ואף שכאשר העינים מוכחשות ד"ו יכול להביא ג"כ לעיוורון (ב"מ) ויתכן ג"כ רכונת הר"ח (הנ"ל) במ"ש שמה יכחשו היינו לעיוורון עכ"פ חלקי, מ"מ יותר מסתבר דאין ספק מוציא מידי ודאי, וה"ה גבי עקירה לשם נוי י"ל דמאחר ויש רק חשש שמה יכחשו העיניים ע"י העקירה ואין כאן ודאות, ולאריך גיטא אי עקירת השן גורמת צער גדול ללכת כך, וכ"ש אשה שצער ר יותר גדול ואם היא פנויה היא עושה כן כדי שיקפצו עליה בנ"א מהוגנים להנשא, ואם נשואה היא עושה כן כדי להתחבב על בעלה (וכנ"ל) י"ל דאין הספק דשמה יכחשו העיניים מוציא מידי ודאי צער הנ"ל.

ועוד י"ל דאף שמפורש בר"ח (הנ"ל) שאף משום כאב אין לעקור משום החשש שמא יוכחשו העיניים, מ"מ י"ל דאיריירי בכאב נסבל, אולם כאשר יש לו כאב גדול מאוד שאינו נסבל א"כ י"ל דחזרונו לומר אף כנ"ל דאין ספק דהיינו חשש דשמא יוכחשו עיניו ע"י העקירה מוציא מידי ודאי של כאב, ושפיר דמי אף בכה"ג לעקור את השן אף לפי"ד הר"ח (הנ"ל) ומה שגם שמוה שהרשב"ם (הנ"ל) פירש בא"א משמע דלא ס"ל כהר"ח (הנ"ל) שיש חשש להכחשת העיניים ע"י עקירת השן. (ומשא"כ לפרש"י (שם) שפירש שאין לעקור משום חולי, י"ל לפי"ד הר"ח (הנ"ל) דהיינו חולי דהכחשת העיניים ודו"ק) וכבר התבאר שלפי"ד הרשב"ם (הנ"ל) אין שום חשש מלעקור שן בכל האופנים הנ"ל, ואף שלפי"ד הר"ח (הנ"ל) נראה דאין כאן סתם הנהגה טובה שאמר לבנו, אלא איסורא דונשמרתם מאוד לנפשותיכם, מ"מ מבין שאף לפי"ד בכל המקרים (הנ"ל) יתכן שאין חשש איסור, ומה גם אם יש רופא מומחה האומר שאין שום חשש ליעיניים ע"י העקירה דכ"ש דאין שום חשש די"ל שהשתנו הטבעים (ובפרט ג"כ דאית לן דעת הרשב"ם (הנ"ל) שיוצא מדבריו שאין שום מניעה מלעקור את השן בכל האופנים הנ"ל, וכנ"ל).

וראיתי בספר גביע הכסף פסחים (שם) (העומד לצאת בקרוב) שכתב ע"ד הרשב"ם (הנ"ל) שבזמנינו לפי מחקר הרופאים אפשר לדעת אם השן מתרפאת מאליה, ואם הם קובעים שאינה מתרפאת מאליה ודאי שיצטרך לעקור כדי שלא תרקיב שיניים אחרות ע"ש ולפמ"ש"נ לעיל יוצא אליבא דהרשב"ם (הנ"ל) דאף אם הרופאים קובעים שאכן השן תרפא מאליה, מ"מ אם נחכה לה עד שתתרפא מאליה תרקיב לבינתיים שיניים אחרות ג"כ יש לעוקרה. עוד כתב בגביע הכסף (שם) שלפירוש ר"ח (הנ"ל) שאין לעקור ככא שמא יכחישו עיניו אפשר דבכל גוונא אין לעקור וצ"ע ע"ש ולפמ"ש"נ אף לפי דבריו של ר"ח (הנ"ל) י"ל שיש לעקור בכה"ג ובפרט כאשר רופא מומחה אומר שאין שום חשש בעקירה. ויש להתיישב עוד בכ"ז, ובאתי רק להעיר.

בכבוד רב

אברהם דורי

מח"ס שו"ת אדרת תפארת - ירושלים

## בענין הנ"ל

בקובץ באורי' הקודם (גל' צ עמ' קיט) הערתי בענין עקירת שן לגוי ובאם שרי לאדם לעשות מום בעצמו כדי להנצל מגזירת הצבא, יעו"ש.

ונראה להביא ראיה מוכרחת דשרי ממש"כ חז"ל בפסיקתא רבתי (פרשה לב אות ד) כשביקש נ"ג הרשע מהלויים שינגנו לפניו בכינורות ביהמ"ק על נהרות בבל, וז"ל: מסתכלים אילו באילו ואמרו לא דיינו שהחרבנו בית מקדשו בעונותינו אלא עכשיו אנו עומדים להקיש בכינורותינו לפני הננס הזה, מיד עמדו כולהם ונטלו עצה ותלו כינורותיהם בערבות שהיו שם ושלטו בנפשותיהם ונתנו אליו ידיהם לתוך פיהם ומרצצים ומקצצים אותם. ורוד מפרשה על נהרות בבל וכו' אמר להם הקב"ה אתם שלטתם באצבעותיכם וקטעתם אצבעותיכם חייכם מה שלא השבתי לירמיה ולציון אני משיב אתכם וכו'. וע"ש עוד באורך.

הרי מבואר שם להדיא דעשו מום בעצמם בכדי שלא יצטרכו לנגן לפניו, ולא רק שלא נחשב להם לאיסור ולעון, אלא הקב"ה שיבחם על זאת! וזו ראיה שאין עליה תשובה ודו"ק.

בכבוד רב

יואב רוזנטל

## בענין הנ"ל

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, שע"י מוסדות קארלין סטאלין, ירושלים. כאן המקום להודות לכם בקצרה על הקובץ המלא תוכן נפלא, חילכם לאורייתא וחזכו להרבות תורה ודעת בישראל.

ובאתי בענין מאמרו של הרב לנראו בענין עקירת שן על מנת לפנות מקום בחניכיים כדי ליישר השיניים העקומות לצורך נוי. ונטה הרב הנ"ל לאיסור מהנימוקים שהובאו במאמרו.

אמנם חשוב להדגיש והדבר פשוט, כי מלבד צורך הנוי, יש כאן צורך רפואי חשוב, שכן השיניים כשהם עקומות אינם חותכות וטוחנות את המאכל כראוי, ובליעת המאכל כשאינו לעוס כראוי הוא גורם עומס יתר על המעיים ובסופו של דבר אינו מתעכל בשלימות, וע"כ כאשר לוקחים בחשבון את הצורך הרפואי, יחכן שההכרעה ההלכתית תהיה להתיר. שכן לכאורה דבר פשוט הוא שכאשר יש אבר רקוב שאין לו רפואה והוא מזיק לכל הגוף מותר לחתכו והרופא שחותך האבר ודאי אינו נחשב לחובל אלא למתקן.

והוא הדין בשן אשר מציאותה גורמת לזיהומים ודאי העוקרה לא יהא נחשב לחובל, וכן בשן הגורמת עיקום לשאר השיניים, יש בכך חסר בריאותי ברור, והעוקרה ודאי לא יהא נחשב לחובל בעצמו, אלא למתקן עצמו.

אמנם באמת כשהשן כעורה ואינה גורמת לעיקום שאר השיניים ולא לזיהומים, ובא לעקרו רק מטעם נוי, אז יש לדון אם לאסור מנימוקי הרב הנ"ל, ואולי אפשר לאסור גם מצד דין לא ילבש איש וכו' כשהוא באיש.

תוכו להגדיל תורה ולהאדירה  
המסיים בברכה,  
אהרן מינסקי  
ישיבת באר אברהם - ירושלים

## בענין טבילה כלי שפיו צר

אל כבוד מערכת הקובץ הנכבד בית אהרן וישראל, שלום רב לאוהבי תורתך.

א. הנני בזה על מה שראיתי בגליון האחרון (גליון פ"ט סיון-תמוז תש"ט) מכתבו של הרב אפרים נתן רוטשילד שכתב לדון שכלים שפיהם צר פחות משפופה"ג לא תעלה להם טבילה רק כשטובלן ופיהם למעלה והעיר אמאי תתמו הפוסקים מזה, ולפי שלענ"ד יש לדון בראיות שהביא, וגם מצאתי בזה דברים מפורשים לכמה פוסקים ברין זה לכאן ולכאן, אמרתי להציע הדברים, בשו"ע יו"ד סי' ר"א סעיף ט' כתב ה"ח"ל "כלי טמא שנתן בתוכו כלים אחרים והטביל הכל עלתה להם טבילה אע"פ שפי הכלי צר ביותר שהרי המים נכנסים לו ומתוך שעלתה טבילה לכלי הגדול עלתה טבילה לכלים שבתוכו ואם הטהו על צדו והטביל לא עלתה להם טבילה עד שיהיה פיו רחב כשפופרת הנוד וכן אם היה הכלי טהור ונתן לתוכו כלים טמאים והטבילו לא עלתה להם טבילה עד שיהיה פיו רחב כשפופרת "הנוד" עכ"ל והכותב הנ"ל במכתבו הוכיח מהלבוש ומהש"ך שבהטהו על צדו לא עלתה טבילה אף לכלי החיצון ומוזה דן לנידון דין שכלי שפיו כשפופה צריך לטבילו רק כשפיו למעלה, ע"כ, אמנם אף שמהלבוש שהביא נראה באמת דס"ל כן אבל באמת הוא פלוגתא גדולה ותליא באשלי רברבי ותליא בטעם החילוק בין פיו למעלה או בהטהו על צדו כלים והשיקו למקוה אע"פ שפיו צר כל שהוא כלים שבתוכו שהרי במתני' ובש"ס אין מחזק כלל חילוק בין פיו למעלה או מן הצד ובאמת שטור לא ס"ל חילוק זה ולדידיה החי' הוא רק בין כלי חיצון טמא דאז מהני טבילה לכלים שבתוכו ובין כלי חיצון טהור דאז לא מהני רק כשפופרת וכ"ה שיטת הר"ש ב"פ"ח טהורות לרוב האחרונים, אמנם מקור חילוק זה הוא בתוספתא פ"ה דמקואות מ"א הביאו הר"ש ב"פ"ו דמקואות מ"ה דרשם איתא קומקום שהיא מלא כלים והשיקו למקוה אע"פ שפיו צר כל שהוא כלים שבתוך טהורים הטהו על צדו עד שיהא בפיו כשפופה"ה ובטעם החילוק פ"י הר"ש שם דכיון שפיו למעלה והמים צפין על גביו הוי חיבור בכל שהוא אבל כשמטהו על צדו אין מתחבר למעלה אלא מן הצד לכך בעי כשפופרת הנוד וכביאור דברי הר"ש נאמרו ונשנו כאחרונים כמה דרכים בס' גידולי טהרה בשו"ת שבסוף הספר סי' י"ג וכן במשנה אחרונה פ"ו דמקואות מ"ב וכן בספר פרי דעה יו"ד סי' ר"א ס"ט ועוד הרבה אחרונים ובאמת שכ"ה פשוט משמעות הטו"ז בס"י ר"א ס"ק י"ח שהחילוק הוא דכמו דבנפרץ הכותל בין ב' המקואות הא רבעינן שיעור דשפופה לחיבור הוא דווקא בנפרץ באמצע הכותל ומן הצד אבל בנפרצה למעלה לא בעי שפופה"ה הרי דיותר הוה חיבור כשהוא למעלה ורואה פני האויר ה"ה כאן ולפ"י החילוק בין כלי טמא לכלי טהור הוא רק מן הצד אבל בפיו למעלה אף בכלי טהור שרי להטביל כלי בתוך כלי אף כשפיו צר ובאמת כן ס"ל להר"ש בפשטות

בסופ"ח דטהרות עיי"ש אמנם בשו"ע הנ"ל איתא להדיא דלא כן וכחיצון טהור אף בפיו למעלה לא מהני טבילה לכלים שבתוכו, ולכן פ"י הש"ך בס"ק כ"ח פ"י אחר דבברי הר"ש והיינו דכשפיו למעלה או המים בתוך הכלי הנוגעים למקוה מתחברים למקוה ויש להם דין מקוה ומכסים על הכלי משא"כ כשמתחברים מהצד שאז מים שע"ג כלים לא נחשבו כמי מקוה רק מהצד מה ששוה למי מקוה נחשב למי מקוה כן פ"י הש"ך בשם אביו, ודבריו צ"ב, והכותב הוכיח מדברי הש"ך אלו שכיון שמים שע"ג כלים לא נחשבו למי מקוה א"כ ודאי שאף החיצון לא עלתה טבילה והרואה נכוחה יראה שאין זה כלל כונת הש"ך, ובאמת צ"ב מאי טעמא נאמר שמפני שיש כלי במקוה מוטה על צדו, מים שעליו מבחוץ לא יחשבו כמי מקוה ומאיזה סבה נאמר כן [ואין לומר דהוי כטובל ע"ג כלים דד"א רק לענין אדם וגם דמ"ש כשפיו למעלה דלא הוי ע"ג כלים וכמובן בפשיטות] וע"כ הפ"י בהש"ך היא שמנים שע"ג כלים הפנימיים באופן שמתהו לצדדים לא נחשב כמי מקוה וכן פירש במקוה טהרה ס"ק כ"ח בכונת הש"ך עיי"ש, וא"כ אין מזה ראייה כלל לגידון דידן בכלי בודד שבוה אפשר שעולה לו טבילה אף במטהו על צדו וכמובן, והלבוש שהביא הרב הכותב באמת ס"ל שאף לכלי החיצון לא עלתה לו טבילה אמנם הוא ס"ל חילוק אחר בין פיו למעלה יבין פיו מן הצד שלפ"י שפיר ה"ה בכלי בודד וכן בערוה"ש נראה שס"ל חילוק זה ולהכי כתב להדיא שאף בכלי בודד עולה לו טבילה רק כשפיו למעלה דס"ל דבמטהו על צדו אין שפעת מים עיי"ש והש"ך כתב ע"ז שהוא מגומגם דהיינו משום דהלבוש ס"ל דבכלי שפיו צר אין החסרון מצד שהחיבור אינו טוב אבל לעולם נכנס בו מים, רק שבכלי שפיו צר אין נכנסין לו מים בכלול רק שהוא ראוי לביאת מים לתוכו וסגי בזה שהוא כמו שפירש עיי"ש ולפ"י ודאי דבגוונא דלא סגי בכו"א לביאת מים אף לכלי החיצון לא עלתה טבילה שהרי לא נכנס בכלול מים, עכ"פ נתברר שלהרבה פוסקים ס"ל דאף בהטהו על צדו דלא עלתה טבילה לכלים הפנימיים מ"מ לכלי החיצון מהני ועלתה לו טבילה. [ובאמת שבתוס' חגיגה כ"ב ע"א ד"ה מאי כתבו כן אפי' בקודש דלטעמא דגזירה מהני טבילה לכלי החיצון ופי' בזה הא דאמרין מיגו דסלקא טבילה לכלי החיצון וכו' והיינו משום שבוה לא שייך הגזירה ואנן קיייל ברמב"ם פ"ב מהל' שאה"ט כטעמא דגזירה אמנם בטו"א שם חולק ע"ז]. וגם כתפארת ישראל בפ"ו דמקואות מ"ב ביכין אות י"ב כתב להדיא דבהטהו על צדו מועיל טבילה לכלי החיצון, וכן כתב בספר מקוה טהרה להג"ה בעל ערוגת הבושם בס"ק כ"ח להדיא ואף בדעת הש"ך כתב כן והוא כמו שבארתי לעיל בכונת הש"ך, אמנם בספר מקוה ישראל בביאור השו"ע סעיף ט' אות א' כתב בפשיטות דאף לכלי החיצון לא עלתה לו טבילה וגם בהש"ך כתב כן ובס' לבנון נטע סי' ר"א ס"ק מ' מסתפק בזה ונטוה ג"כ לומר דאף לכלי החיצון לא עלתה לו טבילה עיי"ש. ומה שכתב הכותב דמסברא דחסרון הוא גם בכלי החיצון דאי לא"ה נימא מגו, ב' תשובות דבר א. כמ"ש הגידו"ט בס"י י"ג וכו"ה בלחם ושמלה בשמלה ס"ק ל"ד וכו"ה במשנה אחרונה בפ"ו דמקואות מ"ב דהא דכשמתהו על צדו ופיו קצר לא עלתה הטבילה היא מטעם גזירה שלפעמים לא ישיגיה שיעלו המים על כל הכלי החיצון כשאינו רוצה לטהר החיצון עכשיו, משא"כ כשפיו למעלה אז ע"כ הוא טובל כל הכלי בתוך המים עיי"ש בדבריהם. וא"כ בכלי בודד כשטובל כל הכלי ואין בתוכו כלים אחרים דל"ש גזירה זו שפיר עלתה לו טבילה אף מן הצד.

ב. דבאמת לפי דברי הכותב אף בפיו למעלה לא יועיל לו טבילה כיון שאין בפיו כשפופרת הנוד, ומ"ש דכשפיו למעלה יועיל לו טבילה דהא סוכ"ס אין חיבור של שפופרה וכו"ה במקוה טהרה שם ואמאי באמת אמרין מיגו דסלקא טבילה לדלי וכו' ואמאי סלקא ליה טבילה, וברש"י חגיגה כ"ב פ"י דכטומאתו כן טהרתו ופי' הטו"ז בס"י ר"א ס"ק י"ז דכי היכי דהטומאה נכנסה דרך שם כן הטהרה נכנסה דרך שם והוא תמוה וכבר תמהו האחרונים בזה ע"י בלבנון נטע הנ"ל וכן במשנה אחרונה בפ"ו דמקואות מ"ב דצ"ב, ולכן נראה עפ"י מ"ש במדרכי סוף ע"ז ס' תנתי"ט יסוד חדש בשם ה"ר אביגדור כהן דצלוחית שאין בפיה כשפופ"ה סלקא לה טבילה ול"ד לשידה תיבה שבים דבעי שפופ"ה דהיינו להטביל כלי בתוך כלי והחיצון אין צריך טבילה אבל להטביל כלי א' מיגו דסלקא טבילה מבחוץ סלקא מבפנים דאפי' מכלי לכלי אמרין מיגו עיי"ש הרי לנו יסוד גדול וחדש שבכלי אחד כיון שבכלי החיצון חתק החיצון שלו הוא בתוך המקוה שפיר עולה לו טבילה אף בפנים ואפי' במחות משפופ"ה, משא"כ כלים הפנימיים שאינן כלל בתוך המקוה רק שע"י חיבור בעי שיקרא שהוא במקוה בעינין שפופרת הנוד, ולפ"י שפיר החילוק דאף אם לכלי החיצון מהני טבילה ומטעם מיגו כנ"ל, מ"מ איכא למימר דלכלי הפנימי לא עלתה לו טבילה וא"ש ג"כ קושיית המקוה טהרה הנ"ל ונסתלקה הוכחת הכותב מסברא הנ"ל, והנה עלתה בידינו להכיח שאפשר לרדות ראיות הרב הכותב הנ"ל אמנם בגוף הדין שחידש וכתב שסתמו בזה הפוסקים מצאנו בזה דברים מפורשים.

וראשון אציין שמה שכתב הוא לחדש לדינא כבר נמצא כן ממש כדברים האלה בספר מקוה ישראל בכיארור השו"ע סעיף ס"ג אות ז' שכתב שם וז"ל וממ"ש עד כה נ"ל לדינא דאם טובל כלי שפיו צר בפחות מכשופפה"נ דל"מ ליה טבילה אלא רק בפיו למעלה עיי"ש בטעמו והוא כמ"ש הרב הכותב, אמנם נראה לומר דהיינו משום דס"ל כמו שהבאתי לעיל בשמו שאף לכלי החיצון לא עלתה לו טבילה וס"ל דחליא הא בהא, אמנם בספר מקוה טהרה הנ"ל שם בס"ק כ"ח כתב להדיא בסוד"ה ומעתה, דבכלי א' שאין בפיו כשפופ"ה אין חילוק בין מטהו על צדו או מטבילו ישר ומשו"ה שפיר עלתה לו טבילה בכל ענין עיי"ש ואפשר ג"כ לומר דהוא משום שס"ל קודם לכן שבהטהו על צדו מועיל טבילה לכלי החיצון אמנם בס' לבנון נטע שם בסוף ס"ק מ' כתב דמשמע כד' הש"ך דבכלי א' שאין בפיו כשפופ"ה מהני טבילה אף במטהו על צדו עיי"ש ואפ"ה שהוא גופיה ס"ל קודם לכן שנראה יותר דבכלי בתוך כלי ומטהו על צדו לא עלתה טבילה אף לכלי החיצון הרי דיש מקום לומר כנ"ל דאף אם נימא דבכלי בתוך כלי לא מהני כלל הטבילה אמנם בכלי בודד מהני. ובאמת שכן נראה מפשטות לשון הטו"ז בשו"ע סי' ר"ב דכשמהפכו קצת כמים עלתה לו טבילה ואף בכלי שאינו רחב ואף שיש לדחות דדווקא בשיש לו עכ"פ כשפופה"נ, מ"מ מכל הנ"ל נראה דשפיר עלתה לו טבילה כשמטביל כלי א' שאין בפיו כשפופ"ה ואף כשמטהו על צדו וכמה פוסקים כתבו כן להדיא, וגם יש לצרף דעת הטור שלא ס"ל כלל חילוק זה בין טובל בפיו למעלה או מן הצד. וק"ל.

ב. באותו גליון כתב הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א במכתבו (באות ה-ו) לבאר מחלוקת הלל וחכמים אי מצוות מבטלות זו את זו דפליגי במ"ש הר"ן להסכיד בנדורים נ"ב ע"א פלוגתת ר"י ורבנן אי ילפינן מרם הפר ורם השעיר שמין במינו אינו בטל דנחלקו אי אזלינן בתר דמיון העצם או אחר דמיון ההיתר והאיסור עיי"ש, יש לציין שכן נמצא באחרונים לבאר כן פלוגתא אי מצוות מבטלות זו את זו והחת"ס בחי' על הרף בפסחים קט"ו ע"א כתב כן להדיא וכן בשו"ת חת"ס יו"ד סי' צ"ו ובעט סופר ח"א כלל ט' פרט צ' ובשו"ת שמן רוקח או"ח סי' צ"ו, אמנם הרבה אחרונים הקשו ע"ז ובשו"ת תכואות השדה שער א' אות י"ג הקשה דלפי"ז צ"ל דמצוה דאורייתא ודרבנן נחשבות מין בשאינו מינו וא"כ אף המצה חבטל להמרור ומגמ' משמע שרק המרור מבטלת המצה, וכן מלשון הרא"ש "דכל הפחות מחברו מבטלו" ולהנ"ל אין זה סבת הבטול ובליקוטי הערות על חת"ס שם האריך כזה וכן ברב"ש פסחים שם, ועכ"פ כבר דשו בזה הרבה.

### יצחק שמואל שוורץ

בני-ברק

## בענין הנ"ל

הנה בקובץ בגליון סיון-תמוז עמוד קל"ז יצא הרב הכותב לתמוה על מנהג העולם שמטבילים כלי שפיו צר פחות מכשופפה"נ כשהוא מוטא על צדו; ולדעתו יש לחוש לדעתם של הש"ך והלבוש דמצריכים לפי הבנתו שיהיה פי הכלי כלפי מעלה דוקא ולא מן הצד.

ואין הדברים נכונים לע"ד שהרי הטעם שעלתה טבילה לכלי שפיו צר פירש רש"י בחגיגה דף כב. דכסומאחו כן טהרתו, הביאו הטו"ז סי' ר"א סק"ז ובלחם ושלמה; וזכורו שברא וז' ישנה בין שפי הכלי למעלה בין מן הצד; ומה שחילקו בתוספתא דקומקום בין פיו למעלה בין מן הצד אינו אלא לענין כלים שבתוכו, שכשהחיצון פיו למעלה והוא טמא א"צ כשפה"נ, ומן הצד בעינן כשפה"נ ומשום גזירה כמבואר היטב במפרשים (עיין גידולי טהרה סי' יג וגלות עליות פ"ו מ"ב ועוד) אבל על כלי החיצון פשיטא דעלתה לו טבילה גם מן הצד ואף כשפיו פחות מכשפה"נ וכסברת רש"י הנ"ל (ובלבד שימלא המים כל חלל הכלי כמובן וכמבואר בשו"ע טר"ב סי' ח'); ומה שדייק הרב הכותב מלשון הש"ך הרי האחרונים התקשו מאוד להבין את דברי הש"ך שם, והאין נדייק מהם חדוש לדינא (עיין גר"ט שם, וחזו"א מקואות תנינא ג' סי' ג). וגם סברת הלבוש אינה ברורה כלל כש"כ הערוה"ש שהביא הרב הכותב בעצמו, והש"ך נמי כתב שם שהוא מגומגם [ופלא שרצה להשוות הש"ך והלבוש] ועוד מה שנראה מרביו שתוך הכלי שפיו צר דינו כבית הסתרים שבארם שאינם צריכים ביאת מים כבר דחו זאת הראשונים, עיין מרדכי בסוף ע"ז סי' תתנ"ט בסופו. וא"כ אין לתמוה על מנהג העולם שהוא מבוסס איתן

על דברי רש"י ולא על סברא מחודשת שהמציא הלבוש ואין לו שום חבר. וע"ע בס' ר"ב ס"ח דשם מקום דין טבילת כלי שפיו פחות מכשפה"ג, ולא הש"ך ולא בלבוש לא הזכיר שאין מטבילים אותו על צדו. ובר מן דין בחזו"א שם הקיל בטבילת כלי בתוך כלי, דאף בחיצונו מן הצד והוא טמא ואין בפיו כשפה"ג עלתה טבילה לפנימי דלא כהשו"ע שלא התיחס לדעת הר"ש בטהרות וברשב"ם בשער המים והטור שחולקים על הרמב"ם; ולפי"ז כל שכן שאין להחמיר בכלי כבוד וק"ל.

### דינאל קרסנמי

בני-ברק

## בענין ביטול כיו"ט סמוך לצאת החג

בקובץ באו"י סיון תמוז תשנ"ט כתבתי הערה דלכאורה יש להתיר לבשל ולאפות מיו"ט לתוס' יו"ט כיון דתוס' יו"ט לרוב הפוסקים הוא מן התורה הוה כמכין מיו"ט ליו"ט עיי"ש, ובקובצים ש"ל אח"כ הופיעו השגות עלי מהרב י' זילברברג ומהרב א' דורי ומהרב מ' הרצל ומהרב י' בוים ומהרב ש"ז שמעיה שליט"א בנידון זה ורצוני בזה להשיב על השגותיהם.

הקשו עלי הא מפורש מהרבה פוסקים לאיסור ע"י חידושי רעק"א נדרים ס"ט. ובגנזי רע"א סי' כ"א ובס' יהושע בפוסקים וכתבים סי' שס"ט ובפמ"ג וביה"ל סי' תק"ג שו"ת דברי משה סי' ל"ב. וכבר השבתי ע"ז הנלע"ד בקובצים הנ"ל ובזה רצוני להשיב על שאר ההשגות עלי.

אבל רצוני להתנצל לא באתי להקל אלא לברר טעם הרבר וזה דרכה של תורה כי גם לאחר עיוני באותו ספרים עדיין הדבר טעון ביורו, ואכן אח"כ ראיתי שהרב י' פ"שר בשו"ת אבן ישראל ח"ז סי' כ"ד והרב נ' גשטטנר בשו"ת להורות נתן ח"ה סי' ל"ב, לג, ל"ד, לה, התיירו. ונ"ל להוסיף ולבאר ולהסיר ההשגות עלי.

דלכאורה האין נתיר לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט אף שגם תוס' יו"ט מה"ת אבל אינו חמור כעיצומו של יום והראיה דאף תוס' יו"ט דלכר"ע תוס' יו"ט מה"ת אין בתוס' יו"ט חיוב כרת ע"י יומא פא דגמרינן מ"בעצם" דרוקא על עיצומו של יום חייב כרת ולא על תוס' יו"ט ש"מ דתוס' אינו כעיקרו וא"כ תוס' יו"ט ג"כ הוה מצוה בפני עצמה א"כ לא נוכל לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט.

אבל נ"ל להלימוד ד"בעצם" דבתוס' ליכא כרת מלמד דלגבי עונשים אין תוס' כעיקרו אבל לכל דבר אפשר דתוס' כעיקר, ועונשים שאני, ואפי' נאמר דאין תוס' יו"ט כיו"ט ממש אפשר לומר דהטעם דאין מבשלין מיו"ט לחול מובא בביצה ב: דרבה מפרש דאין יו"ט מכין לחול, ותוס' יו"ט אף אם נאמר דאינו ממש כיו"ט לכל פרטיה מ"מ חול נמי לא הוי וכיון דכל איסורו רק משום מכין מיו"ט לחול אבל מקודש לקודש אף דבתוס' קל מיו"ט מי יאמר דאסור לבשל, ועוד אפשר לומר דאדרבה מדאיצטרך לימוד ד"בעצם" למעט תוס' מכת ש"מ דביטורו תוס' כעיקר לפיכך איצטרך קרא למעוטי תוס' מעונש כרת, ועי' גמ' מ"ק ג: מביאה הגמ' דכי אתי רב דימי מארץ ישראל לבבל אמר יכול ילקה על תוס' שביעית וכו' קמ"ל דאינו חייב מלקות ודגה שם הגמ' מה ההו"א דיהי' חייב מלקות ומה טעם דמעט מלקות עיי"ש והקשו בתוס' ד"ה יכול מה ההו"א דיהי' חייב מלקות הא מצות תוס' שביעית הוא מ"ע וכל מ"ע ליכא ביה מלקות, ותירצו דהתורה ריבתה בתוס' שביעית דהוה כעיקר שביעית עיי"ש. ועי' תוס' הרא"ש שם שמביא ראייה לסברא זו מגמרא וימא הנ"ל דאיצטרך קרא ד"בעצם" למעט מכת בתוס' ש"מ דלולי המיעוט היה דין תוס' כעיקר עיי"ש ולפי"ז שפיר אפשר לומר דתוס' כעיקר ואפשר לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט, אולם אפשר לומר אחרי שיש לנו לימוד ד"בעצם" למעט תוס' מעונש כרת היינו דגילתה לנו תורה גבי יו"ט דתוס' אינו כעיקר א"כ ה"ה בתוס' יו"ט ושבת תוס' אינו כעיקר וא"כ א"א לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט ורק בשמיטה תוס' כעיקר, ואין לומר דאין להביא ראייה מהתוס' כמ"ק הנ"ל שוה רק להו"א דמסוגיית הגמ' שם נראה דאף למסקנא יסוד התוס' הנ"ל נשאר, וצ"ע.

אבל עיי' באוה"ק שמות ל"א - ט"ז על הפסוק ושמרו בני ישראל את השבת "לעשות" את השבת ומפרש האוה"ח האין בני ישראל עושים את השבת היינו עיי' שמוסיפים תוס' שבת ונעשית מחול שבת נמצא שזה הישראלי הוא עושה שבת עיי"ש והיינו שבת ממש תוס' כעיקר. אולם זה דרך דרש.

ועוד העירו עלי מהא דמוכא בשו"ע סי' רצ"ט ס"א דאסור להתחיל לאכול שום דבר משתחשך וכו' עד שיבדיל ואפי' בספק חשיכה, הרי דאף שעדיין אסור במלאכה מ"מ חל עליו זמן איסור ולא שרינן ליה מטעם מצות תוספת שבת, אבל נ"ל דאפשר מה"ת היה מותר להתחיל לאכול אף משתחשך רק זה דין דרבנן דאסור להתחיל לאכול משתחשך ואף בספק חשיכה ואולי מטעם שלא ישכח מלהבדיל על הכוס ונתחייב קודם להבדיל.

ועוד העירו דמוכא בגמ' עירובין מ"א. ט' באב שחל בשבת ונדחה למוצ"ש או שחל באחד בשבת דאינו יכול להבדיל על הכוס בשבת מפלג המנחה דאם יבדיל על הכוס נאסר אח"כ לשתות אע"ג דעדיין שבת הוא ונ"ל דע"י שהבדיל חל עליו דיני ט"ב וכן כשחל באחד בשבת הצריכו חז"ל להפסיק מבעוד יום שלא יכשל בשתיית יין הבדלה בביה"ש ומבעוד יום אין הכוונה שמוסיף לט"ב מבעוד יום דליכא מצוות תוס' בט"ב ופירוש מבעוד יום לאפוקי מצה"כ רק מפסיק קצת לפני ביה"ש ובביה"ש לא התירו לאכול דספק חול הוא ומצות תר"ש כאן הוא רק ע"י פרישה ממלאכה ולא התירו אכילה אפי' התחיל מבעוד יום דזה כח ביד חכמים בשב ואל תעשה וכמו בכל מוצ"ש לא התירו חז"ל להתחיל לאכול בביה"ש בט"ב שחל במוצ"ש לא התירו אף להמשיך ולגמור הסעודה.

ועוד העירו מהא דאמרינן פסחים מו: האופה מיו"ט לחול אינו לוקה ופירש"י אף ולא חזי ליה דהיינו לאחר שגמר סעודתו ופשיטא דלא חזי ליה אמר רבה הואיל ומקלעי אורחים חזי להו חזי נמי ליה וכו' עיי"ש, ואם מותר לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט א"כ אף בלא סברת הואיל ומקלעי אורחים נמי חזי ליה רהא טעמא דאנו צריכים לסברת הואיל הוא משום דמירי אף בענין שהוא אחרי סעודתו וא"צ בשבילו כעת לבשל מ"מ יבשל על זמן תוס' יו"ט שאז אף לדידיה חזי דלא שבע מאכילתו ביו"ט, ועוד יותר קשה דשם בגמ' ר"ח פליג ואמר דלוקה דלית ליה סברת הואיל ומקלעי אורחים וכו' מ"מ למה לוקה הא חזי ליה לזמן תוס' יו"ט.

ונ"ל דהנה שיעור תו"ש במוצ"ש ע"י במג"א סוף סי' קפ"ח הוא רק רגע ואפי' לשיעורו של העולת תמיד מוכא בגמ' שם דהוא שעה ורבע עיי"ש ובשיעור זה לא נראה שיקבל תיאבון דנוכל לומר דחזי ליה אבל לסברת הואיל בכל אופן חזי להו, ועוד אם אכל ביו"ט כערב בשר ורוצה לאכול אח"כ לבשל מאכלי חלב לדידיה לא חזי אפי' בזמן תוס' יו"ט לפי מה דנהגו שלא לאכול מאכלי חלב עד ששעות מאכילתו הבשר וע"כ בעינן לסברת הואיל ולרב חסדא דלית ליה הואיל ולדידיה לא חזי לוקה, ועוד דבזמן חז"ל אכלו רק ב' סעודות ואם אכל סעודת יו"ט כיום לא היה אוכל יותר ולא חזי ליה לכך בעינן לסברת הואיל ומקלעי אורחים שעדיין לא אכלו והותר לו לבשל בשבילו וממילא חזי ליה נמי לדידיה אבל ר"ח לית ליה סברת הואיל ולעצמו לא צריך לפיכך לוקה, ועוד דבלא סברת הואיל היה האדם מוגבל לאפות ולבשל רק כפי צרכו ולא יותר ולסברת הואיל הותר לו לבשל כמה שרוצה.

עוד העירו דתוס' בפסחים מו: ד"ה רבה הקשו מהא דאיתא בגמ' שבת בפרק המצניע צ"ה, הרודה חלות דבש דר' אליעזר סבר ביו"ט סופג את הארבעים וכו' ואמאי לוקה לר"א לימא הואיל ומקלעי אורחים וכו', ותירצו דמירי שרודה סמוך לביה"ש שאפי' יבואו אורחים אין שהות ביום לאוכלו עיי"ש ולפי דברינו הרי יכולים לאכול בזמן תוס' יו"ט, ואין לומר דילמא תוס' בפסחים ס"ל כשיטת התוס' בכתובות מז. ד"ה דמסור, דבזמן תוס' יו"ט אף דאסור במלאכה אין דין שמחת יו"ט בזה ואין חייבין לאכול בתוס' יו"ט ולפיכך אסור לבשל מיו"ט לצורך תוס' יו"ט, דע"י בספק ההורות נתן המוכא לעיל דמביא ראייה מליל יו"ט דיש שיטה דס"ל דליכא בליל יו"ט דין שמחת יו"ט ובכל זאת אף לשיטה זו מותר לבשל בליל יו"ט אע"ג דליכא דין דשמחת יו"ט א"כ ה"ה דבזמן תוס' יו"ט אע"ג דאין בהו דין דשמחת יו"ט אפשר דמותר לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט, ועוד דלא מצינו טעם דשמחת יו"ט דקרא דמבשלים ביו"ט הוא רק משום שמחת יו"ט, ואפשר לומר כמו שפשוט דמותר לבשל מתוס' יו"ט ליו"ט ה"ה דמותר לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט אף לשיטה דאין מצות שמחת יו"ט בתוס' יו"ט אבל אפשר לומר דתלוי מלאכת בישול אם יש חיוב מצות שמחה וא"כ להלכה דפסקינן דאיכא מצות שמחת בליל יו"ט מותר לבשל בליל יו"ט אבל מיו"ט לתוס' יו"ט לשיטת תוס' בכתובות הנ"ל דליכא מצות שמחת יו"ט בתוס' יו"ט אה"ה דאסור לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט.

עוד הקשו דלפי שיטת תוס' בכתובות הנ"ל דאין בתוס' יו"ט מצות שמחה, מזה גופה אנו רואים שיש גריעותא בזמן תוס' יו"ט והיאך נתיר לבשל מיו"ט דחמור לתוס' יו"ט הקל, אבל נ"ל דאה"ג דיו"ט חמור

מתוס' יו"ט, מ"מ כיון דאף בתוס' לכו"ע אסור במלאכה נקרא יו"ט ולא חול ומותר לבשל מיו"ט ליו"ט ורק מכין מיו"ט לחול אסור וכנ"ל.

ועי' תוס' פסחים צט: ד"ה עד מובא בשם הר"י מקורביל דהא דבעינן עד שתחשך הוא רק בפסח מצה ומרור דכתיב בהו בלילה הזה אבל סעודת שבת ויו"ט אפשר אפי' מבעוד יום עיי"ש וע"כ דמבעוד יום הוא זמן תוס' יו"ט הרי דאיכא דין שמחת יו"ט אף בזמן תוס' יו"ט ולא כשיטת התוס' כתובות שם, אבל אפשר לדחות ראייה זו דהרי גמ' מפורשת בכרכות כז: מתפלל אדם של שבת בער"ש ומקדש על הכוס וקידוש הוא במקום סעודה ולפ"ז קשה על שיטת תוס' בכתובות, אלא מוכרחין לומר דתוס' בכתובות ס"ל דכיון דתוס' שבת ויו"ט אסור במלאכה א"כ יכולים לקדש אז אבל הסעודה יעשה בלילה כיו"ט א"כ ה"ה לתוס' בפסחים הג"ל נאמר כן וגם אפשר דתוס' פסחים ותוס' כתובות פליגי ודר"ק.

עוד הקשו דמובא בשו"ע הרב ס"י תצא ס"ג דמי שנמשך סעודתו של פסח למוצאי פסח מותר לו לאכול חמץ בסעודה זו אף שלא הבדיל וכו' לפי שאיסור חמץ אינו תלוי בהבדלה ואינו אסור רק במלאכה וכו' אבל לא לענין שאר הדברים התלויים בקדושת היום עיי"ש הרי דס"ל לשו"ע הרב דתוס' יו"ט אינה כיו"ט רק לגבי מלאכה ונ"ל דשו"ע הרב מיירי במי דאינו רוצה להמשיך עליו תוס' יותר מהחייב איה"נ אסור רק במלאכה קודם שהבדיל אבל אנו דנים במי שרוצה להמשיך עליו תוס' יותר אפשר דדינו כיו"ט לענין בישול וכפי שנתבאר לעיל דאף שאינו לגמרי כיו"ט מ"מ חול נמי לא היה ואפשר דמותר לבשל מיו"ט החמור לתוס' יו"ט הקל כנ"ל, ועוד אפשר לומר דשו"ע הרב ס"ל כשיטת המג"א בסי' קפ"ח דתוס' לאחריה הוא רק רגע אבל לאותן פוסקים הנ"ל דאף לאחריה אפשר להוסיף יותר מהחייב אה"נ מותר לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט וכנ"ל.

עוד הקשו דהא איכא שיטת הרמב"ם בפ"ה מהל' שבת ובטור בסי' רס"א דלית ליה מצות תוס' שבת ויו"ט ועי' ביאור הגר"א סי' רס"א ס"ב דפסק כהרמב"ם, ונ"ל אמנם עי' בכ"י לאחר שהביא הרמב"ם הג"ל מביא שם דרוב הראשונים ס"ל דאיכא מצות תוש"ש ועי' באליה רבה מובא בביה"ל סי' רס"א ד"ה י"א דרוב הפוסקים ס"ל דאיכא מצות תוש"ש ויו"ט ולענין דינא כן נקטינן עיי"ש, ועוד עי' במגיד משנה דאפי' להרמב"ם מררבנן יש מצוה להוסיף ובמקרא הארכתי בזה.

ועוד הקשו דמובא במג"א סי' רס"ז ס"ק א' ובט"ז סי' רצ"א ס"ק ו' בשם ס' חסידים דאף דמותר לקדש ולאכול מבעוד יום בזמן תוש"ש מ"מ צריך לאכול כזית בלילה ולא סגי אכילתו בזמן תוש"ש דלמדין מג"פ היום דכתיבא גבי שבת דסעודת שבת בעינן דוקא בעיצומו של יום ולא סגי בזמן תוש"ש. ועי' ט"ז שם דמביא דהג"ש אכל לו סעודתו בלילה וא"כ לפ"ז אסור לו לבשל כיו"ט לתוס' יו"ט דהא לא יצא בזה חובתו, ונ"ל דשיטת חס' חסידים הוא רק לגבי ג' סעודות שבת דלמדין מג"פ היום דכתיבא שבת אבל לגבי קידוש ושאר מצוות היום הוא גם בזמן תוס' ועי' לעיל שביארנו בזה לשיטת התוס' בפסחים שם וכתובות שם ולפ"ז גבי סעודות יו"ט דליכא גילוי דהיום שפיר מקיים מצות סעודות יו"ט אף בזמן תוס' יו"ט וא"כ אפשר דיכול לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט.

עוד הקשו לשיטת המג"א בסו"ס קפ"ח דשיעור תוש"ש ויו"ט לאחריה הוא רק כל שהוא ואפי' ירצה להוסיף מדעתו יותר אין בדבריו כלום וא"כ הא בשיעור כל שהוא האיך יכול לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט ונ"ל דהה"נ לשיטת המג"א אין מקום לשאלתי אבל כפי שהוכחתי בספרי מת"ש דרוב הפוסקים חולקים על המג"א וכן נקטינן לדינא, ועי' בספר דברי יציב סי' קט"ו דביאר דמצות תוש"ש לפנייה ולאחריה מאתו רבוי וא"כ צ"ל דשיעור תוש"ש לאחריה כמו מלפניה ועי' מג"א שם דהביא שיטת העולת תמיד דכמו שיעור לפנייה הוא שעה ורבע דהיינו מפלגה"מ ה"ה לאחריה שיעורו שעה ורבע ולפי שיטת המג"א תמוה למה לאחריה סגי בכל שהוא וצ"ע, ועי' ב"ח סי' רס"א ובעוד אחרונים דיש שיטות דשיעור תוש"ש לפנייה הוא שתי שעות וא"כ גם לאחריה הוא שתי שעות.

עוד הקשו הא איתא במשנה ביצה כה. דבהמה מסוכנת לא ישחוט אא"כ יש שהות מבעוד יום לאכול ממנה כזית צל, ומובא ברמב"ם פ"א הלי' יו"ט הלי' י"ב הטעם כרי שלא ישחוט כיו"ט על מנת שיאכל בחול ולפי דברינו הא יכול לאכול בזמן תוס' יו"ט אף שהוא לילה ולמה בעינן מבעוד יום, ועי' ביאור הגר"א סי' רס"א דמפרש דמצות תוס' שבת הוא מחלוקת תנאים והרמב"ם והטור ס"ל כהני תנאים דס"ל דליכא מצות תוש"ש עיי"ש באריכות וא"כ אפשר דמתניתין דביצה לית ליה מצות תוש"ש אבל להלכה ביארנו דרוב פוסקים ס"ל דאיכא מצות תוש"ש וכל הנידון שלנו הוא לפי הפסק דאיכא מצות תוש"ש. וכל זה דחוק.

ועוד י"ל דמתניתין ס"ל דלאחריה תו"ש הוא רק כל שהוא וכשיטת המג"א בסי' קפ"ח הנ"ל, או תרו"ש יותר משיעור החיוב הוא מדרבנן לפיכך אסור לשחוט א"כ אפשר לאכול כזית צלי מבעוד יום וכל זה דוחק.

ואולי אפשר לומר כיון דאין דעתו להמשיך עליו תוס' יו"ט יותר מהחיוב דהיינו רגע ואינו רוצה לשחוט לשמחת יו"ט רק כדי להציל בהמתו מהפסד ממן לא התירו לו לשחוט א"כ יכול לאכול כזית מבעוד יום וצ"ע.

עוד העירו דלאורה נרון זה מחלוקת הרש"ל והט"ו בסימן תרס"ח דהט"ו שם ס"ק א' דן במי שקיבל תוס' שמיני עצרת מבעוד יום מביא דרש"ל ס"ל דבקבלת תוס' שמיני עצרת לא נשתנה היום ועדיין חיוב סוכה עליו, והט"ו פליג עליו וס"ל דבקבלת תוס' ש"ע עליו נפקע ממנו חיוב סוכה ע"ש באריכות והכרעת המ"ב לפי רוב הפוסקים כשיטת הרש"ל, ונ"ל דאמנם כ"ה שיטת הט"ו אבל כפי הכרעת המ"ב ע"פ רוב הפוסקים כשיטת הרש"ל, ע"ז אנו דנים מה הוא דין תוס' יו"ט אם הוא כעיקרו ונוכל לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט. ועוד אפשר לומר אפי' לשיטת הט"ו אפשר לחלק דלפניה ס"ל לט"ו דתוס' דינו כיו"ט אבל לאחריה אין דין תוס' יו"ט כעיקרו וכמו דחזינן למג"א בסימן קפ"ח לחלק בין תוס' לפניה דהוא בשיעור שעה ורבע ולאחריה תוס' הוא רק כל שהוא עיי"ש.

וכן מה שהעירו מחי' של הרע"א בסי' רנ"ו על המג"א ס"ק כ"ו בדעת הלבוש דתוס' שבת הוא רק כעין נדר ומועיל שאלה עיי"ש לכאורה נראה דדעתו כשיטת הרש"ל דלא נשתנה מהות היום והוא רק כעין נדר אבל אפשר לומר כפי שביאר המג"א בסי' קפ"ח דשיעור תרו"ש הוא רק רגע וכ"ה דעת הראשונים ריטב"א ר"ה ט. תוס' מו"ק ד. רבנו יונה רפ"ד דברכות ועוד נמצא דכל שאר תרו"ש יותר משיעור החיוב אה"ג הנה רק מדין נדר ובספרי מת"ש הארכתי דאפשר דדעת הלבוש דכל תרו"ש הוא רק מדרבנן וכדעת הרמב"ם והטור ועל יסוד חי' רע"א עי' מקו"ח על הגהות הט"ו סי' ת"ר דעתו דלא מהני התרה על תרו"ש דלא הוה כעין נדר.

ועוד העירו מהא דהמג"א בסי' תפ"ט ס"ק ז' מביא דבמנהגים כתב דיכול לספור של שבת בזמן תרו"ש ועיי"ש במחצה"ש דהטעם הוא כיון דקיבל עליו תרו"ש יכול לספור כבר של שבת עיי"ש. אבל אפשר דס"ל לבעל המנהגים דמצות ספירת העומר הוא מדרבנן הקילו מפלג המנחה.

ועוד העירו ממה דהביא המג"א רס"י תצ"ד ס"ק א' בשם עמק ברכה דבלייל שבועות מאחרים להתפלל תפילת מעריב כדי שיתקיים תמימות דאם יוסיף מחול על הקודש ויתפלל מעריב ויקבל עליו בזה תוס' חג בשבועות לא קיים מצות תמימות, אולם עי' בס' יוסף אומן סי' תתנ"ג שהביא דברי העמק ברכה וסיים אבל לא ראיתי לרבנן קשיאי בעלי המש"מ וכו' שיחושו לזה עיי"ש. ועי' בסידור בית יעקב להיעב"ץ ה' יו"ט של עצרת שכתב ע"ז שדקדוק קלוש מחודש מאחרונים, ואולי לפי שלרוב הפוסקים ספירת העומר הוא מדרבנן וא"כ הוא חומרא כעלמא וא"כ א"א לדון מזה לענינינו, ואף שהמג"א שם הביאו בלשון הלכתא אין מקדשין על הכוס עד צאת הכוכבים משום תמימות מ"מ אפשר שיסודו ע"פ הנסתר, ועי' בספר ראשית ביכורים ח"ב סי' צ' דהביא משם אחיו בעל חשק שלמה ליישב למה אין מקדשין עד הלילה משום דבגמ' יומא פ. ממעטין תוס' יוה"כ"פ מכרת ממיעוט "בעצם" היום דכתיבא גבי כרת היינו דתיבת "בעצם" ממעט ביום ולא בתוס' ענוש כרת עיי"ש, א"כ "בעצם" דכתיבא רק בעצרת וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש וכו' כתיב בשאר יו"ט למעוטי תוס' יו"ט בעצרת עיי"ש. ולפ"ז אין לקדש מבעוד יום והוא דבר חידוש דרריש טעמא דקרא. מכל מקום אנו רואים דבעצרת הוא ענין אחר ואין מזה לדון לענינינו ודו"ק ועי' באחרונים מה שדנו בזה באריכות.

ומה שהעירו מהא דיו"ד סי' קצ"ו סעיף א' דהרבה אחרונים החמירו דאם קבל תרו"ש מבעוד יום דנחשב כבר לילה. אבל פשוט הוא דהוא חומרא דרבנן וצ"ע.

עוד העירו דאפשר דחידוש דינן תלוי בחידוש של הד"מ סוף סי' רס"א ובקונטרס אחרון משו"ע הרב ס"ק ג' שחידשו כדי ליישב הסתירה בשו"ע דבסי' רס"א ס"ד איתא דאחר קבלת תרו"ש אסור בשבותין ואילו בסי' שצ"ג מבואר דמותו בשבותין, ע"כ חידשו דבסי' רס"א מיירי שקיבל עליו שבת בעניית ברכו ואז הוה כמו שקיבל עיצומו של יום ואסור בשבותין, ואילו בסי' שצ"ג מיירי שקיבל שבת באמירה בעלמא הוה קבלה רק לאיסור מלאכה ולא לענין חלות עצם קדושת השבת ולכן לא תמור יותר מביה"ש דמותו בשבותין עיי"ש, הוי דעצם תרו"ש לא הוי כעיצומו של יום וא"כ א"א לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט. אבל נ"ל דכל חידושו של הד"מ הוא לענין איסור שבותין בתרו"ש אבל עצם יסוד תרו"ש יו"ט אפי' שהוא

מה"ת אין הפירוש שהוא נוסף על עיצומו של יום כי א"א לשנות ולהוסיף על היום רק גזירת הכתוב שיש מצוה להוסיף על היום בכל חובת היום וע"ו אנו דנים כיון שיש בו כל מצותיו של עצם היום א"כ נוכל לבשל מעיצומו של יום לתוס' שהוסיף ואף אם הוסיף יותר מחיוב התוס' יו"ט, ואפי' נאמר דמצות תוס' יו"ט היא מצוה נפרדת למה לא נוכל לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט והא יסודו אחד מקודש לקודש, אבל כל דיונינו רק אם תוס' שבת ויו"ט מה"ת אבל אם תוס' שבת ויו"ט מדרבנן נראה דאין לדון בנידון שאלותינו והנה מצייני מחלוקת בזה בראשונים ובפוסקים.

עי' ב"י ס' רס"א דשיטת הרמב"ם ושיטת הטור בסי' רס"א דליכא מצות תו"ש אפי' מדרבנן ושיטת הרה"מ בדעת הרמב"ם דמדרבנן איכא מצות תו"ש ונתבאר לעיל וכ"ה בספר הישר לר"ת ס' תל"א וכן הוא במאירי ר"ה ט. (ועי' מאירי ביצה ל. דסותר עצמו ושם איתא דתו"ש הוא מה"ת) ועוד ראשונים והא דמשמע בגמ' ר"ה דף ט. (וביומא פ. דהוא מה"ת דהגמ' מביאה לימוד מקראי ע"ז אינו אלא אסמכתא, רבנו יונה ברכות יח: מסתפק וכתב ואפשר לומר שאינו אלא מדרבנן אפי' אסור ע"ש, הרא"ה ברכות כ"ז דעתו שהוא מה"ת אף אם הוסיף מדעתו יותר משיעור החיוב וילפינן לה מקראי ע"י ר"ה ט. וביומא פא. וכ"ה ס' חסידים הנ"ל לפי ביאור הא"ר הנ"ל שם שהקשה על ס' חסידים למה צריך לאכול כזית בלילה הא מצות תו"ש מה"ת ש"מ דס"ל דרעת הס' חסידים דכל מה שמוסיף הוא מה"ת, וכן עוד כמה ראשונים וכן פסק הט"ז בסי' רצא וס"ק"ו דכל מה שמוסיף הוא מה"ת ועי' מג"א ס' תק"ע סק"ט, ובמחזיק ברכה ס' רס"א ועוד, דעת הפמ"ג דמה"ת הוא רק משקיעה א' עד שקיעה ב' והארכתי בזה בספר מת"ש, וא"כ בתוס' שלאחריה דלשיטת המג"א בסי' קפ"ח דתוס' לאחריה הוא רק כל שהוא ונתבאר לעיל אין מקום לנידונינו ורק לשאר פוסקים וכנ"ל.

ולפי מה שנתבאר לעיל דמלאכת אוכל נפש שהותר ביו"ט אינו תלוי משום מצות שמחת יו"ט וכפי שמביא בעל ההרות נתן ראייה לזה דהא לשיטה דבליל יו"ט אין דין שמחת יו"ט ואעפ"כ מותר לבשל ליל יו"ט ראה לעיל.

ולפי"ז צ"ע בדברי האב"ז או"ח ס' תי"ג דלא הותר ביו"ט בישול כזית לשני בני אדם דלא הותר מלאכת יו"ט אא"כ איכא שמחת יו"ט ובפחות מכזית כיון דליכא שמחה לא הותר הבישול ע"ש ולפי מה שנתבאר דמלאכת יו"ט שהותרה אינו תלוי בשמחה אולא הוכחתו, ועוד אף אם כונתו לבשל כזית אחד לשני בני אדם מ"מ כיון דאדם אחד נמי יכול לאוכלו למה יאסר אף אם לבסוף אכלוהו שני ב"א, ועוד צ"ע בדבריו דעיקר יסודו דביו"ט כתיב אשר יאכל לכל נפש ואין אכילה פחות מכזית וע"ו הוסיף דהטעם הוא בכדי שיהיה שמחה ובפחות מכזית ליכא שמחה ע"ש, ודילמא לעולם אף בפחות מכזית איכא שמחה רק גז"כ שאסור לעשות מלאכה כשביל פחות מכזית אבל אם מבשל כזית אף שהוא לשני ב"א שפיר דמי וצ"ע.

### שלום הלוי סגל

בן הרב אברהם שליט"א

בעמח"ס "מצות תוספת שבת" - בני ברק

## הערות על המנחת חינוך בעניני יבום וחליצה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום וברכה. וכטו"ס.

אחר ברכה מרובה שכה יתן ד' וכה יוסיף לפאר תורתנו הקדושה בפלפולא דאורייתא מצו"ב הערות על המנחת חינוך בעניני יבום וחליצה. ההערות נערכו על פי מהדורת מכון ירושלים.

מצוה תקצ"ז (ב) כתב המנ"ח דאם למת יש אח שחציו עבד וחציו בן חורין (שנולד מאביו מחציה שפחה וחציה בת חורין) ונשתחרר החצי קודם שמת אחיו דעתה הוא ישראל גמור אך הוא למת רק חצי אח מצד חלק הבן חורין עכ"פ כיון ששייך תפיסת קדושתו זקוקה לו למחצה שהוא אחי המת עכ"ד.

ויש להסתפק בגוונא שלמת יש אחים נוספים שהם אחיו גמורים, ומאיך חצי האח הוא הבכור, האם תהיה מעלת יבום בבכור או מעלת האח השלם.

מצוה תקצ"ח (א) הביא המנ"ח דברי החלקת מחוקק והביית שמואל דאדם שיש לו מספר נשים ואחת מהם היא חציה שפחה וחציה בת חורין, אזי אע"ג שגם היא נופלת ליבום, אך ביאתה או חליצתה אינה פוסרת צרתה כיון שזו אין קירושה גמורים, ושאר הנשים קדושויה בהם גמורים.

ובמהדרות מכוון ירושלים הביאו דברי קומץ המנחה דישב קושיית הטיב גיטין:

דבסוגיית הגמ' יבמות דלר' שמעון דס"ל זיקה ככנוסה [אם מתו שני אחים בזה אחר זה מיבם השלישי את אשת הראשון שהיתה זקוקה לשני, ואשת השני נותרת בזה לשוק משום שמאחר שזקוקה לשני נידונה כאשתו לפטור צרתה אע"פ שאינה כאשתו לחייב עליה מיתה] מיבם לזקוקה ופוטור האחרת אע"פ שעל הזקוקה אינו חייב מיתה דלא הוי אשת איש גמורה, וככל זאת פוטרת ביאתה האחרת.

ובשם קומץ המנחה הביאו לתרץ דשאני התם דעל כל פנים היבום טוב דעל ידי היבום יהא אשת איש גמורה אבל בחצייה שפחה ותציה בת תורין כיון שאף לאחר היבום אינה אשת איש, אינה פוטרת עכ"ד.

ונראה ראה לדבריו מדברי הרשב"א והריטב"א יבמות יט:

דכתבו דאע"ג דלר' שמעון זיקה ככנוסה, יש נפקא מינה טובא בין יבום לחליצה, דאם יבם הראשונה נפטרת אשת השני, אבל אם חלץ לא נפטרה בחליצתה אשת השני, וביאור הדברים דשאני יבום דע"י היבום נעשית אשתו גמורה, ולכן אע"ג שנפלה מכח זיקה ככנוסה פוטרת צרתה.

(ו) כתב המנ"ח שלשיטת רוב הראשונים דמצוות צריכות כוונה, ובלא כוונה לא יצא ידי חובת המצוה, א"כ בבא על יבמתו שוגג, א"כ נהי דקנאה והוי אשתו מ"מ מצות השי"ת לא קיים, כי צריך כוונה לצאת, ונ"מ דחובת המצוה מוטלת עליו ולא יגרסנה תכף עד שיבא עליה לשם מצוה ויקיים המצוה. עכ"ד.

ונראה לדון בדבריו (בתרתי: א) אם נימא שמצות היבום היא הקנין, (והביאה היא היכי תימצי לקנותה), יש לדון בדבריו האם שייך הכלל של מצוות צריכות כוונה, דלפי מה שכתב הוא עצמו במצוה א' אות כ"ט דבפריה ורביה שתכלית המצוה היא התוצאה דממילא אין צריך כוונה לכו"ע, יש לומר שהוא הדין מצות יבום, דכיון שתכלית המצוה היא הקנין והוא בא ממילא אזי אין צריך כוונה וכיו"ב מצות צדקה שתכלית תוצאת הענין. ויש לפלפל עוד בזה.

(ב) בהוצאת מכוון ירושלים השיג המגיה על דברי המנ"ח הנ"ל דכיון שבביאה ראשונה קנאה והיא אשתו א"כ פקעה הזיקה, ואינה יבמתו והיאך יקיים בה מצות יבום בביאה השנייה.

ונראה מהנידון האם אחר שקנאה שייך שיקיים מצוה תלויה באשלי רבב"ב: סוגיית הגמ' כ: מבואר דחייבי לאוין לא מתייבמים - גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שנייה.

ובתוסד"ה אטו - לאו דווקא נקט ביאה שניה דהא אפילו גמר ביאה ראשונה אסור דיבמה נקנית בהעראה. וברמב"ן שם תירץ וז"ל: "דאע"פ שמשעה שהערה בה קנאה מ"מ איתא למצוה עד גמר ביאה, דיבמה יבא עליה, גמר ביאה במשמע אלא שמרבה הכתוב אף העראה". (ויעיין ברשב"א, ובר"ן קידושין י. דתיצו כהרמב"ן) מבואר ברמב"ן דאע"פ שקנאה בהעראה מקיים המצוה עד גמר ביאה ואין איסור בחייבי לאוין בגמר ביאה אע"ג שכבר קנאה בהעראה.

ולפי דבריו יתכן נידון המנ"ח לחייבו ביאה שניה אע"ג שכבר קנאה בביאה ראשונה.

תקצ"ט (ד) כתב המנ"ח דלשיטת רב דאין קידושין תופסים ביבמה לשוק, אזי פשוט שיבום לא הוי דבר שבערוה, כיון שקודם ליבום גם לא תפסו בה קידושין (מכח היותה יבמה לשוק) ואחר היבום שוב לא תופסים קידושין. אלא אם כן יש ליבם אחים דאז כלפיהם ע"י היבום התחדש מצב של אי תפיסת קידושין ביבמה.

(ולפי הדעות שאיגלאי מילתא למפרע שהיתה זקוקה רק למיבם אזי גם כהאי גוונא לשיטת המנ"ח יש לדון האם יחשב דבר שבערוה).

ובזה יישב שם קושיית הגרעק"א בסוגיית הגמ' נח. יעו"ש.

ולכאורה דבריו תמוהים טובא דהרי סיבת האי תפיסת קדושין השתנתה דקודם ליבום לא תפסו קידושין מצד לא תהיה אשת המת - לא תהיה בה הויה ואחר יבום לא תופסים בה קידושין מכח היותה אשת איש.

ונראה לכאור דבריו לפי הצד שהעלו באחרונים (אתון דאורייתא ועוד) שסיבת האי תפיסת קדושין ביבמה לשוק זה מכח האח החי שזקוקה לו (ולא מכח אישות המת) יש לומר דכיון שקודם ליבום סיבת האי תפיסת קידושין גם היתה מכח היבם, וגם כיום אי תפיסת קידושין היא מכח היותה אשתו, לא חשיב דבר שבערוה.

ואחתום עניין "זיקת יבמין" במה ששמעתי מאמור שליט"א, עה"פ (רות ג' ט') "ופרשת כנפיך על אמתך" ופרש"י: "כנף בגדיך, לכסותי בטליתך, והוא לשון גישואין" (ואפשר שמכאן המנהג בעדות המזרח שפורסים הטלית מתחת החופה על החתן והכלה, ובעדות אשכנז, מה שקונים לחתן טלית גדול ומתעטף בה, מן הגישואין ואילך וסמך לדבר מ"ש קירושין יח: "כיון שפרש טליתו"...) (מ"ש)

ובתורה תמימה (שם אות ט"ו) העיר ממ"ש ביבמות (מט.) על הפסוק "ולא יגלה כנף אביו" בשומרת יבם של אביו והכתוב מדבר יעו"ש.

הרי דשם "כנף" מורה על יבום, וכאן הלא היה ענין של יבום כמבואר בסמוך להקיים שם המת עכ"ל. ובהמשך להערתו אמר אאמור שליט"א, כי הדימוי של "כנף" שפורש היבם על יבמתו, רומז ל"זיקת יבמין", שהיבם חופף עליה כפורשו "כנפיו" נוגע ואינו נוגע כפרש"י על הפסוק (האזינו ל"ב י"א) על גזוליו ירחף.

והוסיף, כי כנגד מה שאמר לה בועז (לעיל ב' י"ג) "אשר באת לחסות תחת כנפיו" השיבה רות "ופרשת כנפך על אמתך" ובכך תשלים מה שבאתי לחסות תחת כנפיו.

בברכת התורה  
עמנואל מנחם רייניץ  
ירושלים

## בענין צירוף בתפילה בציבור

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל.

בגליון אחרון של חודש סיון-תמוז תש"ס, מובא מאמר חשוב הלכתי מאת הרה"ג ר' אפרים גרינבלט שליט"א בענין תפלה בציבור עם ששה מתפללים, ובענין זה הביא הרבה תשובות כיד ד' הטובה עליו.

לפני כארבע שנים יצא ס' חשוב "שאלת שאול" מהגאון רבי שאול בריש שליט"א ממלא מקום אביו הגדול בעל שו"ת חולקת יעקב וצ"ל כראב"ד בעיר ציריך שוויץ בספר הג"ל סי' ט"ו דן המחבר באריכות בדיון רובא ככולא ומסיק בסוף שדיון זה תלוי במחלוקת ראשונים הרא"ש ומהרי"ל שגם הולך בשיטת הרמב"ם.

לפי הרא"ש יוצא שצריך עשרה מתפללים ממש אבל למהרי"ל וכך סובר הרמב"ם שלכתחילה גם בשש מתפללים נחשב לתפילה בציבור.

ד' יהיה בעזרתכם להגדיל תורה ויאדיר.

בברכה  
יחיאל לנדה - פ"ת  
כולל נחלת משה - ב"ב

## שברים תרועה בנשימה אחת או בשתי נשימות

נחלקו הפוסקים כרת מה לעשות בתקיעות דתשר"ת את השברים תרועה, דעת הרמב"ן וסיעתו שיהיו בנשימה אחת, כיון דהא הוה כקול אחד, דזה שתוקעים בתשר"ת שברים תרועה, הוא משום דספוקי מספקא לן דאפשר דתרועה דקאמר רחמנא היינו שברים תרועה. ולכן כיון דהוא קול אחד. צריך שיהיה בנשימה אחת. או דיש לעשותן בב' נשימות, דשברים ותרועה נחשב כשתי קולות וכמו שביאר הרה"מ בפ"ג מהל' שופר ה' ג' בדעת הרמב"ם או משום דאין דרך שיהיה בנשימה אחת גנוחי וילולי, וכמו שביאר ר"ת.

והב"י בסי' תק"צ הביא כל זה, והעלה (עפ"ד הרה"מ הג"ל) דאף לדעת הפוסקים דבעינן שיעשה בב' נשימות, מ"מ אי תקע בנשימה אחת יצא בדיעבד. ואילו לדעת הפוסקים דבעינן בנשימה אחת אי עבד לה בב' נשימות לא יצא כלל אף בדיעבד. ולכן כתב דיש להנהיג לעשותן בנשימה אחת, כיון דבכה"ג יצא לדברי הכל, דהא אף למ"ד דבעינן בב' נשימות אי תקע בנשימה אחת יצא יד"ח.

אולם בהמשך דבריו מביא דברי התרוה"ד סי' קמ"ב שחידש דלדעת ר"ת וסיעתו דבעינן בב' נשימות, אי עבדי לה בנשימה אחת לא יצא אף בדיעבד. ולכן מסיק דבתקיעות דמיושב יעשה בנשימה אחת, דבזה לפי הרה"מ יוצא לדברי הכל, כפי שכתב הבי"ב בתחילת דבריו, אך כדי לחוש לדעת התרוה"ד דס"ל דייא דמעכב שייעשה בב' נשימות. לכן הכריע דבתקיעות דמעומד יעשה בב' נשימות, והעתיק כל דבריו בדרכי משה בארוכה.

והנה בשו"ע סימן תק"צ סעיף ד' כתב המחבר דעתו הנ"ל לתקוע בתקיעות דמיושב בנשימה אחת שזהו העיקר [עיין בשו"ע הרב וז"א] ובתקיעות דמעומד בב' נשימות, אולם הרמ"א שם כתב דיש לתקוע לעולם בב' נשימות והוסיף: "ואין לשנות", ולכאורה תמוה למה קבע הרמ"א דאין לשנות המנהג הא לכאורה הוא פשוט לציאת ידי כל השיטות. (וע"ש בשער ציון שכתב דבאמת בח"א השמיט הא דכתב הרמ"א דאין לשנות כיון שפשרה שהעלה המחבר היא טובה מאוד). ובאמת בשו"ע הרב כתב דאין לשנות המנהג מפני המחלוקת, ומשמע דבמקום שאין לחוש מפני המחלוקת באמת יש לשנות המנהג. [ועיין במשמרת שלום שתמה על השו"ע"ה מה שפירש דרק מפני המחלוקת אין לשנות. שהוא שלא כפשוטו] ומכאן הסיבה שנתפשט לאחרונה המנהג כהכרעת המחבר לתקוע בתקיעות דמיושב בנשימה אחת. ובמעומד בב' נשימות, וכמש"כ גם שם במשמרת שלום, שאבותיו נהגו בב' נשימות, והוא שינה מפני השו"ע"ה.

אולם מנהגינו [ראה במנהגים כסוף הסידור בית אהרן וישראל] לעשות תמיד בב' נשימות, והנה מצאתי בשו"ת משכנות יעקב, להגאון אב"ד קרלין, בסימן קנ"ג יצא לחדש בענין זה ב' חידושים שלא כדברי הבי"ה והר"מ.

א. מחדש דלדעת הפוסקים דס"ל דבעינן ב' נשימות, אם תקע בנשימה אחת, לא יצא אף בדיעבד (וכדעת התרוה"ד, ושלא כהבי"ה, ולפלא שלא הזכירם כלל) כיון דס"ל דכשתוקע השברים והתרועה בענין שיהיה להן ראש וסוף, וכשתוקען בנשימה אחת אין להן ראש וסוף. (וברמב"ן מבואר דעצם שינוי הקולות חשוב שיש להן ראש וסוף).

ב. מוכיח דהמנהג בישראל היה לתקוע בב' נשימות מהא דמבואר בסוף פ"ק דחולין דיו"ט שחל בער"ש תוקעין בנינו, שלא כבכל התקיעות ושם בסוגיא אמר רב אסי דהיינו שתוקעין בנשימה אחת התקיעה והתרועה. ומבואר להדיא דלעולם תוקעין התקיעה והתרועה בב' נשימות.

והנה דעת רבי יהודא בערכין דף י'. דהתקיעה תרועה ותקיעה חשוב קול אחד, ומ"מ חזינן מרב אסי דהמנהג היה לעשותן בב' נשימות. (ולא מסתבר לאוקמי הסוגיא דחולין דלא כרבי יהודא דס"ל בערכין דהכל הוה קול אחד) א"כ ה"ה דנלמד מינה לגבי שברים תרועה דאף אי הוה קול אחד יש לעשותן בב' נשימות.

[וראיה זו, לא מצאתי עדיין ישוב לכך, ולפלא דלכאורה לא הובאה בפוסקים, אלא שהתרוה"ד סי' קמ"ב הוכיח לענין אחר מסוגיא זו, דאם תקע בנשימה אחת לא יצא, והוכיח כן ממסקנת הסוגיא וכבר הקשה עליו הטו"ז בסי' תק"צ ס"ק ו'. אולם המשכנו"י הוכיח רק מה היה המנהג, והוכיח דהמנהג היה בב' נשימות. דהא רק ביו"ט שחל בער"ש תקעו בנשימה אחת כדי לעשות היכר ושינוי מכל התקיעות, וזוהי ראייה דלעולם היה בב' נשימות].

וע"פ יסוד הדברים האלו כתב המשכנו"י דהכרעת המחבר, לתקוע בתקיעות דמעומד בב' נשימות צ"ע, ולדידן יש לנהוג כהכרעת הרמ"א דלעולם יש לתקוע בב' נשימות עיי"ש.

ויש מקום לומר דמין האדמוה"ז ז"ע קבע והנהיג מנהגינו זה, כפשוטו דברי הרמ"א דאין לשנות ויש לעשות לעולם דוקא בב' נשימות, בהסתמך על דברי המשכנו"י שהיה אז בשעתו האב"ד דק"ק קרלין (והיה מעריץ מאד את מרן האדמוה"ז כמסופר) שהאריך דמש"כ הרמ"א הוא משום דכן הוא העיקר ע"פ הסוגיא דגמרא. (ולא כריהטא דלישניה דהשו"ע"ה דרק מפני המחלוקת אין לשנות).

[ועיין באבני נזר סי' תמ"ד שהוכיח ג"כ דהעיקר בב' נשימות, כהכרעת הרמ"א אלא דמ"מ ס"ל דיכול לעשות ג"כ כהמחבר לציאת ידי כל השיטות. (עיי"ש"ד כל דבריו דרך פלפול) אולם מחודש כאן במשכנות יעקב שהכריע שיש לעשות אך ורק בב' נשימות, ומתמיה על המחבר, ולדבריו אין לעשות כלל בנשימה אחת.

וכן יש להעיר, כי אף המשנה ברורה והערוה"ש, שהעריפו בנידו"ד לעשות בנשימה אחת בפשטות לא ראו כאן דברי המשכנות יעקב, דאף הדמשג"ב מביאו לפעמים. מ"מ יעויין בסי' שמה"ה בביה"ל ד"ה שאין שהארץ לבאר דין טלטול בשבת במקום שיש בו ט"ז אמה. ומבואר להדיא בדבריו שלא ראה דברי המשכנור"י שהארץ מאוד והרבה מדברי הביה"ל כלולים בדבריו והביה"ל לא הזכירו, וכן בערוה"ש שם נראה דלא ראה המשכנור"י, (אך בסי' שס"ד סעיף ב' כשחזרו הביה"ל לדרון בענין זה הזכירו. ומסתמא אז חזר והגיע לירו' ע"ש) ויש מקום לומר דאילו ראו הכרעת המשכנות יעקב בנידו"ד לתקוע בבי' נשימות ושהו כוונת הכרעת הרמ"א לא היו מכריעים נגדו].

בברכת התורה  
שלמה זלמן שמעיה  
עיה"ק ירושלים תובכ"א

## הערה בדיני שאלה ושמירה

יש לדרון במה שמצוי שמבקש אדם מחבירו לשאול כלי מלאכה מסוים, והלה נותן לו את כל הארגז שמונח בו הכלי עם עוד הרבה כלים, והוא אינו צריך אלא לכלי שביקש, [וכן מצוי במבקש לשאול תפילין דר"ת מחבירו, ונותן לו כל התיק שמונח בו גם תפילין דרש"י והטלית], ויל"ע האם חייב בשמירת שאר הכלים שלא ביקש לשאול, ומהי דרגת חיובו.

והנה לכאורה שומר חינוס ודאי דהוי, דבנטילתו לרשותו כל הארגז קיבל עליו שמירה, אך אפשר דכיון דאם יצטרך להשתמש באחד מהכלים הנוספים, ודאי דיהיה רשאי לעשות כן דהא הבעלים השאילו לו כל הארגז, א"כ אית ליה זכות שימוש בכל הארגז, ומשום האי זכות הוי שומר שכר או שואל, ויש לברר הדבר לפי מה דמבואר בשו"ע בסימן ע"ב (סעיף ב) ובסימן רס"ז (סעיף כ"ה) ובסימן רצ"ב (ס"ז) ובנו"כ שם, אם שומר שכר הוי משום כך, או שואל, עיי"ש ואכמ"ל, [אמנם בתפילין לכאורה לא שייך האי סברא דהא ודאי לא יצטרך לשאר הדברים, דהא כבר הניח תפילין דרש"י והתעטף בטלית, וברור לו דא"צ רק לתפילין דר"ת].

ויש לדרון עוד דאף בלא הזכות שימוש יש לחייבו כש"ש, כיון דהבעלים טורח להם לברור לו החפץ שצריך ולהשאיר אצלם הארגז, וא"כ אין רוצים להשאיל אלא כשלוקח כל הארגז [וכן בתפילין], ומתחייב לשמור הכל, ונמצא דהוי ש"ש על השאר, כיון דתמורת ההשאלה מתחייב להחזיק ולשמור כל החפצים. [אך יש לדרון דלפ"ז גם על החפץ ששאל לא יהא אלא שוכר, כיון דאין כל הנאה שלו, דתמורת השאלה מתחייב לשמור כל הארגז, ועיין בשו"ת הריב"ש סימן רע"ט], ויל"ע בזה, וההכרעה נתונה לבעלי ההוראה.

בברכת התורה  
מתתיהו שוורץ

בית אולפנא דרבנו יוחנן ירושת"ו

## בענין שאלת תפילין מהאומן

לכבוד מערכת קובץ בא"י.

ראיתי מה שכתב ידידי הרב אפרים סגל שליט"א בענין השואל תפילין מהאומן שמתקן לו התפילין שלו ונאבדו אי חייב ונראה להעיר בו כמה נקודות.

א. ע' באות ט' מה שדן בשיטת הרמב"ם שביאר בסוגיית הגמ' כשאלה ליראות בו בדודאי חייב באונסין רק השאלה הוא אי בדבר דלא שאל כדשיילי אינשי אי פטור בבעלים או לא, ונראה לומר דכל דברי הרמב"ם הוא רק כלפי שואל שצריך שיהא כל הנאה שלו וכיון דלא שאל כדשיילי אינשי אינו שואל ככל שואל ולא נכלל בפטור של בבעלים אבל כדודאי כלפי ש"ש כדודאי אין זו סברא דכיון דלמעשה יש בו הנאה של שוה פרוטה הוה ש"ש כמו לשיטת רש"י דמבואר בשו"ע דכל השאלה הוא אי הוה שואל אבל ש"ש כדודאי הוה. ונפק"מ בשואל ספר להר"ן דלא הוה שואל כיון דלא הוה כל הנאה שלו אפילו אי נימא דהוה שאלה ליראותו כו' אין פטור בבעלים כיון דהוה רק ש"ש ועי'.

ב. מה שהביא מתשו' אמרי יושר ח"א סי' קי"ג שדן דכל שואל מצוה היה שואל ליראות בו כמו שמבואר בקצות באמת ע' בדבריו ח"ב סי' סח שדן בשואל ס"ת ונשרף באונס והביא הקצות והנתיבות ובסוף הקשה על הקצות כמו שהביא מהאו"ש דכיון דזה היה דרך תשמישו אע"ג דמצוות ללה"ג לא הוה שאלה ליראות בו ונשרף בצ"ע.

ג. עוד יש לציין דבתשו' אמרי יושר שם דן בשואל ס"ת דלפי הקצות הוה שאלה ליראות בו ולפי הנתיבות תורה לכו"ע מצוה להנות נתנו כמבואר בט"ז יו"ד ולא הוה שאלה ליראות בו וראיתי בתשו' דברי תלמידו בקשו"ת דברי יהושע חו"מ סי' טז שדן בשאלה שהיה בשואל ס"ת ונשרף ודן שאה"ג בלימוד הוה הגאה אבל בקריאת התורה הוה רק דרך קריאה בעלמא לא הוה הגאה ורק מצוה ולכו"ע הוה שאלה ליראות בו וע'.

ד. עוד יש לציין דראיתי בתשו' בנין דוד (לאסק) שדן השואל בדברי האמרי יושר שהביא המחנ"א דבשואל תפילין פטור משום דהוה שאלה ליראות בו והקשה השואל והא המחנ"א מסיק בסוף דחייב והשיב לו שהמחנ"א מסיק לחיוב רק כיון דהולך בשיטת הרמב"ם דכל שאלת הגמ' הוא אי יש פטור בבבלים אבל באונסין בודאי חייב אבל להלכה בשו"ע בפשטות פסק דלא כהרמב"ם ושאלת הגמ' הוא אי פטור מאונסין וא"כ כאן פטור מאונסין.

### זמן רישון

## בענין שיירי לחם שנאכל עם חלב

לכבוד מערכת קונטרס הנפלא קובץ בית אהרן וישראל היו"ו.

הנה ראיתי בקובץ סיון-תמוז שדן הרב הכותב בלחם שנעשה חלבי במשך הסעודה שצריך לאכלו או לחלקו לאחרים כדי שיאכל בו כיום ע"פ דינא דגמ' פסחים ל. ונפסק ביו"ד צ"ז שאין לשין עיסה כחלב ואם לש הפת אסורה, ואף שאין לשין מ' דרך אפייתו נאסר, הוכיח שם מדברי החו"ד סי' צו, דכפת שנשפך עליו חלב אחרי שנאפה נאסר לגמרי וע"כ שלי"ד הוא דה"ה כל פת חלבי נאסר [וכיו"ב מצינו בפסחים לו. דאין לשין עם יין ושמן בפסח וכב"י מכו' דהאיסור אינה הלישה].

אמנם לכאור' נראה בדברי החו"ד פ"י אחר דהנה בשו"ע מבואר דכשלש הפת עם שינוי או דבר מועט שלא יבא לאכלו בכשר מותר וכ' החו"ד הובא גם בפ"ת דשינוי אינו מועיל אלא בתחילת עשייתו אבל אחרי שאפהו כבר כחלב אינו מועיל שינוי דכבר נאסר לגמרי. ואם נאמר שלי"ד החו"ד גם אחרי האפי' נאסר הפת שנעשה חלב צריך להיות שיאסר לגמרי ולא יעזור גם שינוי דמיד נעשה כנבלה ולא מסתבר כלל ולפיכך נראה דכוונת החו"ד בסק"ו אינו לאסור פת שנשפך עליו חלב שיהיה אסור לאכלו כלל אלא כוונתו להוכיח דתנור שטחו בל"י ואפו בו פת אף שהשומן פחות מא' בששים כל הפת נעשה בשרי כמו פת שנשפך עליו חלב שכ"י בסי' צא שגם בפחות מא' בס' כל הפת אסור לאכלו עם בשר.

ומה שרצה להוכיח משו"ת צ"ד שדן ביין שמערבים בו קצת חלב האם נאסר משום שמא יבאו לשותתו בכשר אע"פ שאינו שעת לישה ואפי' נר' דהתם שבעת עשיית היין הוצרכו למראה היין לערב בו קצת חלב הרי זה כמו שעת האפי' בפת דבשנה הזאת כך היה עשיית היין שלא היה דרך מקרה בלבד. וא"כ שפיר איכא למימר דלישנא דגמ' דוקא ורק האפי' אוסרת הפת [אבל זה ודאי שלישה ל"ד הוא דהרי באפה הפת עם פשטידה בתנור רק האפי' היתה עם בשר].

וז"ל הערוך השלחן סי' צז, אט זכ שומן של בשר תחת הפת בתנור פסקו הגדולים שיחלקו הפת וגו' ולי נראה דאין להחמיר כלל דכיון דזהו גזירת חכמים לא אסורו רק על העושה פת באופן זה בין בשוגג בין במזיד מ"מ הרי נאפה שלא כחז"ל אבל דרך מקרה כשהפת נאפה כדן גמור מגזין לנו לאסור ומ"מ כיון שהורו וכו' ואין להחמיר בזה הרבה ומה שבפשטידה נאסר הפת. כתב דהיות שאופה שניהם בקרקעית התנור חשוב כאילו אופהו ביחד ממש לתחילה. ומשמע שגם להאוסרים הוא רק בנשפך שומן בתנור רק שהיה במקרה.

ואינה ה' לידי שו"ת רב פעלים להבין איש חי שנשאל בזה [ח"א יו"ד סי' יא] והביא דעת האמרי בינה [ה' בב"ח סי' יג] שכתב דלא נאסר פת עם חלב אלא כשעשאו ע"י מעשה כן דבש"ס לא מצינו אלא אין לשין והאמ"ב מוכיח כן מדי' המרדכי פ' כל שעה אשר התיר לאפות פת מחיטים שנפל עליהם חלב אף

שכבשר אסור לאכלו. וצ"ע ראי' זו דהא הכא אף שהחלב נשפך על החיטים שלא ע"י מעשה אבל הרי הפת הוא אופה בידיים וזה גופא מה שחז"ל אסרו שלא יהיה פת חלבי כדי לא יבאו לאכלו עם בשר ורק בפת גזרו ולא בשאר דברים ואם עשיית הפת החלבי היתה על ידו מאי נ"מ היאך החלב נכנס להפת ודברי המרדכי אפשר לפרש שרק התיר לאפות דבר מועט או בשינוי ולא אמרי' שכבר אסור לעשות פת מחיטים אלו.

ובשו"ת רב פעלים מסיק לדינא וז"ל דבנשפך חלב ל"ש הקנס שקנסו חז"ל לעשה ככרות חלב בלא שינוי דאסרוהו לאכלו לגמרי יען דהכא נפל החלב אחר אפייתם דרך מקרה ואונס ומאי הו"ל למעבד ועל כן ודאי מותר לאוכלם בחלב [וחזינן דמה שאם לש הפת אסורה הוא משום קנס שקנסוהו ועי' בנחלת צבי סי' צז שכ' דגם לש בשוגג אסור משום שלא משום קנס הוא אלא כדי שלא יבא לאוכלו בכשר אסור הפת באכילה ולכאוי' ל' הני"צ גם האופה פת של חברו אסור ול"ל אאי"א דבר שאינו שלו. אמנם במאירי פסחים ל. כ' אם לש קונטיין אותו מבו' שמדין קנס הוא ומ"מ אפשר שקנסו שוגג ומזיד אבל בפת חברו צ"ע לדעת המאירי] ומיהו גר' דצריך לאכלם חיכך ומיד שלא ישהה אותם אצלו דחיישינן לתקלה שמא ישכחו ויאכלום עם בשר ולכן יחלקם לבעה"ב וכו' ומוכיח מכמה דוכתי שחייבי' לתקלה וכן פסק בשו"ת שואל ומשיב ח"ד קט עכ"ל. ומבו' שמדינא דסי' צז אין הפת אסורה כלל אלא דדעת' שחיישינן לתקלה בכל דבר וזה לא מציינו בשאר הפוסקים. ובנוכחותי שאל ת"ח את מרן הגר"ש אלישיב שליט"א ואמר שאין איסור אלא בשעת אפיה.

ובהאי עניינא צריך לי עיון כמה שמוכרים "בורקס" חלבי או עוגיות ורוגלך חלבי שאף שבאריותם כתוב שהוא חלבי אבל לכאוי' צריך סימן בגוף הפת ולא מועיל סימן מבחוץ דאטו ליכא למיחש שיוציא הפת מהארזיה ויבא לאכלו בכשר. ואף שהבורקס הוא דבר מועט לכאוי' אין זה מועיל אלא בקונה לבו ביום אבל להקפיא לכמה ימים אסור.

ואסיים בברכה מרובה ובברכת הצלחה שתזכו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה וכוח"ס לכל כלל ישראל.

### יהושע קרנברג

כולל פוניבוז' - בני-ברק

## בענין שאל קורה להעמיד עליה סכך והשאיילה לאחר

כתב הפמ"ג בהלכות סוכה (סימן תרל"ז משב"ז סק"ד) וז"ל: אם אחד שאל לחבירו לטי"ש וכדומה להעמיד עליהם הסכך, והוא שאלם לחבירו, י"ל הוי גזל, אין השואל רשאי להשאל, ולא מיבעיא למ"ד הכל הולך אחר המעמיד דאין יוצא ידי חובתו, אף למ"ד בסכך פסול אין הולך אחר המעמיד, בגזל חמיר טפי, וצ"ע, עכ"ל. והעתיקו המ"ב בביה"ל (שם ס"ב ד"ה ואם גזל), רק הוסיף דאם בדעת השואל השני לשלם דמי עצים, ודאי דיצא, דלא גרע מהיכא דגזלו ממש מהבעלים דתקנו חכמים דמשלם דמי עצים יוצא י"ח, מפני תקנת השבים.

ולפ"ר צ"ע בזה, דהא מבואר בראשונים בפרק המפקיד דכל האי דינא דאין השואל רשאי להשאל אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אינו נעשה גזלן, וז"ל הרי"ף (דף כ"א, מרפי הרי"ף) והביאו הרא"ש, "אמר רבא הלכתא שומר שמסר לשומר חייב וכו' דא"ל אנת מהימנת לי בשבועה האיך לא מהימן לי בשבועה, שמעינן מינה דהיכא דאיכא עדים דנטרה שומר בתרא כי אורחא ונאנסה לא מיחייב שומר קמא לשלומי דהא ליכא שבועה דלימא ליה אנת מהימנת כו', ואע"ג דאמר אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר כו' ואמרי' עלה אמר ר"ל כאן שנה רבי אין השואל רשאי להשאל ולא השוכר רשאי להשכיר, הני מילי לכתחילה אבל דיעבד אע"ג דינו רשאי אי איכא עדים דלא פשע בה לא מחייבינן ליה דהא גבי השוכר פרה והשאיילה לאחר ומתה כדרכה, כיון דליכא פשיעותא דהא מתה כדרכה לא מיחייב שוכר לשלומי מדליה, ואע"ג דהשאיילה לאחר, ושמעינן מינה דלא סבירא לן כר"מ דאמר כל המעביר ע"ד כעה"ב נקרא גזלן, וכן מבואר בחידושי הרשב"א שם.

ומבואר להדיא דכל דינא דאין השואל רשאי להשאל הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד לא הוי פשיעה גמורה ולא מיחייב הראשון שמסר, ומשמע נמי דלפ"ז גם השואל ששאל מהשואל הראשון לא נעשה

גולן, וכן מבואר במשנה שהביא הרי"ף לראיה, שהשוכר פרה והשאלה לאחר ומתה כדרכה, לרבנן השואל משלם לשוכר, דשואל חייב באונסין, אבל השוכר פטור מבעלים הראשונים, כיון דשוכר הוא ופטור מאונסין [ואף ר' יוסי לא פליג רק משום סברא דהאיך יעשה סחורה בפרתו של חברו, וא"כ נעשה שואל של בעלים וחייב להם], ואי נימא דהשואל השני גולן הוא כיון דשאל שלא מדעת הבעלים, היה דינו דחייב לשלם לבעלים הראשונים, דהא גולן חייב באונסין, אלא ע"כ דלאו גולן הוא.

ובן כתבו המחנ"א (הל' שאלה ופקדון סי' והל' שכירות סי"ט) והגרעק"א (בכמה מקומות, עיין חידושי הגרעק"א השלם כתובות דף לר"ב), בדברי הרי"ף והרא"ש מבואר דגם השני לאו גולן הוא, והוסיפו לחקור, האם להרי"ף דאין השני נעשה גולן, האם זכה בזכות השאלה שהיה לראשון, ואין הבעלים יכולים להוציא מידו עד שיכלו ימי השאלה שקצב לשואל הראשון, או דילמא אף דאין נעשה גולן, מ"מ זכות השאלה לא נקנה לו ויכולים הבעלים להוציא מידו, ועיין בגרעק"א שצידד כהצד הראשון, והביא ראיה לכך מהגמרא, עיי"ש ובמחנ"א שם, ואכמ"ל.

ורברי הרי"ף נפסקו להלכה בטושי"ע (סימן שמ"ב סי"א), וה"ל המחבר: אין השואל רשאי להשאל וכו' ואם השאל לאחרים אפילו נתקלקל מחמת המלאכה ששאלו בשבילה חייב, אא"כ יש לו ראיה שיכול ליפטר בה אילו היה בידו וכו'. וביאר הסמ"ע (סק"ג) "פי' דאם יש לו ראיה שמתה אצל השני מחמת מלאכה, ואלו היה עושה בבית שואל הראשון אותה מלאכה היתה ג"כ מתה בה פטור גם השני", ומבואר דהראשון לא היה פושע, ופטור היכא דמתה מ"מ אצל השני, וגם השני פטור ככה"ג דלאו גולן הוא, וכ"כ הש"ך (סימן ע"ב ס"ק ק"מ), "דבהרי"ף והרא"ש שם [שהובא לעיל] משמע להרי"ף דהוא הדין אם מתה מחמת מלאכה גבי השני, פטור אפילו השני, ע"ש", ודלא כהע"ש שם שכתב דהשואל מן השואל גולן הוא, דהא בראשונים מבואר להיפך, עיי"ש, ועיין באבני חושן שם.

ונמצאנו למדים בדברי הפמ"ג לפסול סוכה שהעמיד הסכך על קורה ששאל מן השואל שלא מדעת הבעלים, כיון דסוכה גזולה היא, נסתרים לכאורה ממשנה מפורשת דהשוכר פרה והשאלה, דמבואר דביעבד אין השואל מן השואל נעשה גולן, ולא דמי לשואל שלא מדעת, וכפי שכתבו הראשונים, וא"כ צ"כ דעת הפמ"ג.

אמנם, הנה הרא"ש (בפ"ק דקידושין סי"כ) כתב דהשואל חפץ מחבירו וקידש בו חיילי הקידושין, היכי דנתקיימו ד' תנאים, והיינו שהשאלו לזמן ידוע, ונתן לו רשות להשאלו לאחר וכו', וכתב התרוה"ד (והו"ד ברכי משה (אה"ע סימן כ"ח) ע"ד הטור שהביא מש"כ הרא"ש) דמה שכתב הרא"ש שצריך ליתן לו רשות להשאלו לאחר, היינו דבלא"ה אין רשאי לכתחילה לקדש בו אשה כיון דאין השואל רשאי להשאל, אבל בדיעבד ודאי מקודשת היא, דהא הרא"ש גופיה בב"מ העתיק דברי הרי"ף דשואל שהשאל לא היה פשיעה בדיעבד, ולא היה גולן, אמנם הרבה אחרונים חלקו על התרוה"ד, אך מ"מ רובם לא חלקו על יסוד זה דהשואל מן השואל לאו גולן הוא בדיעבד, ומתולקתן הוא מטעמים אחרים (עיין בארצה"פ שם (סעיף י"ט) דברי האחרונים וטעמם), אמנם הב"ח כתב, "והשני, דבעינן שיתן לו רשות להשאלו לאחר, דאל"כ כיון שאין השואל רשאי להשאל הו"ל כקידשה בגזל אינה מקודשת, מיהו דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד היא ספק מקודשת, ועיין בתרוה"ד סימן ר"א, ובמחנ"א (שכירות שם) כתב דהב"ח ס"ל דלהרא"ש אף בדיעבד היכא שהשאלה השואל לאחר הוא גול ביד השני, ולכן גם בדיעבד אם קידש בחפץ שאול בלא רשות אינה מקודשת, והקשה עליו מדברי הרא"ש בב"מ דלעיל, ועי"ש מה שביאר בדעת התרוה"ד והחולקים עליו, והנה המחנ"א לא הביא רק תחילת דברי הב"ח דכתב דבלא רשות הוא כקידשה בגזל, אמנם הב"ח בעצמו סיים בדיעבד ספק מקודשת היא וצ"ע לדברי התרוה"ד [מש"כ הב"ח דרק ספק מקודשת היא אפשר דהוא משום דהתרוה"ד גופיה הביא דהמרי"ח נסתפק בזה, עיי"ש], וא"כ לא כיריא לן שיטת הב"ח בזה, וצ"ע.

אמנם בביתאור הגר"א (אות נ"ד) מבואר דגם בדיעבד בלא רשות מהשאל אינה מקודשת, משום דהוי כגזל כיון דאין השואל רשאי להשאל, וכתב במשיב דבר (להנצי"ב, ח"ד סימן ל"ג) דנמצאנו למדים מדברי הגר"א דכל מה דכתבו הרי"ף ושר"ר דאין השואל רשאי להשאל הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד לאו פשיעה הוי, היינו רק לענין השואל הראשון שהשאל לאחר דלאו פושע הוא אף שהשאל, אבל השואל ששאל ממנו ודאי גולן הוי, דשאל שלא מדעת הבעלים כיון שלא נתנו רשות להשאל, ומקפידין על כך, ומה דהביאו ראיה מהמשנה דהשוכר פרה והשאלה, היינו דמבואר דהשוכר לא נתחייב באונסין אף שהשאל לאחר, אבל לא לענין השואל, והא דמבואר דהשואל לא נתחייב באונסין לבעלים רק

למשכיר שהשאליל להם, היינו משום שהמסנה מיירי שהשואל לא ידע ששכורה היא כיד המשאליל, אלא חשב דשלו היא, וא"כ לאו גולן הוא כיון דברשות שאל, דלמה ליה למיחש דאינה של המשאליל לו, אבל ודאי היכא דירוע דאינה שלו ומ"מ שואל ממנו גולן הוא ונתחייב באונסין לבעלים הראשונים, והנה הדברים מחודשים לדחוק אוקימתא במשנה, אמנם לפמ"ש הגר"א הדברים מוכרחים, דאל"כ תקשי עליה ממשנה מפורשת, [ועיין בפתחי חושן (הל' שאלה ופקדון פ"ט הערה כ"ד) שציין לדברי הט"ז (בסימן שס"ו ס"ג) דמשמע מדבריו דשואל שהשאליל לאחר ההודיע לו שאין הדבר שלו ומשאלו שלא ברשות בעליו הוי השני שואל שלא מדעת וגולן הוא, עיי"ש ודור"ק].

ולענ"ד אף לפי אוקימתת הנצי"ב שפיר מוכח במשנה דהשוכר פרה דביעבד לא נעשה השואל גולן מהבעלים, ואין מובן תירוצו כלל, דאי נימא דהיכא דידע דאין הפרה של השוכר ומ"מ שואלה ממנו נעשה גולן וחיוב באונסין לבעלים, וא"כ גם בגוונא דלא ידע דאינה של המשאליל - השוכר, אף דאין לחייבו כגולן כיון דלא ידע, מ"מ אמאי חייב באונסין לשוכר שהשאליל לו, הרי אין לשוכר שום זכות להשאליל לאחר, ואף בדיעבד אמרינן דלא קיבל השואל ממנו זכות שימוש וגולן הוא מהבעלים, א"כ ודאי דשואל הוי מהבעלים הראשונים ולא מהשוכר, וא"כ גם בלא ידע אכן דמשום גולן אין לחייבו, אבל משום שואל שפיר חייב באונסין לבעלים ולא לשוכר שהשאליל לו כיון דאין לו שום זכות לכך, הדומה ממש לראובן שנטל חפצו של שמעון והשאלו ללוי, דאף אם חשב לוי דשייך החפץ לשמעון וא"כ אין לחייבו לשלם לראובן משום גולן, מ"מ ודאי דלשמעון אין חייב כלום דהא לא נתן לו את "כל ההנאה שלו" שבחפץ, כיון דההנאה של ראובן היא, ופשוט דיתחייב חיובי שאלה לראובן הבעלים שהשתמש ונהנה בכל ההנאה משל הבעלים, ולא משל שמעון, וא"כ גם במשנתניו היאך קאמרי רבנן דהשואל ישלם לשוכר במתה כדרכה, ולא לבעלים, אלא ע"כ מוכח מהמשנה דדינא דאין השואל רשאי להשאליל הוא רק לתחילה, אבל בדיעבד לא נעשה השני גולן, אלא משתמש בזכות שאלה של הראשון, וכמ"ש האחרונים, ולכן שפיר קאמרי רבנן דהשואל משלם לשוכר כיון דביעבד חלה ההשאלה, והשוכר נתן לשואל ההנאה והזכות שהיה לו בחפץ, ושפיר חייב לשוכר כיון שההנאה שייכת לו, [ור"י פליג משום טעמא דעשיית סחורה כמבואר שם], וא"כ צ"ע רב האיך יכלכל הגר"א המשנה דהשוכר פרה וכו'.

ובאבאי מילואים (סק"ו) כתב לחלק במש"כ התרוה"ד דגם בלא רשות מהמשאליל מקודשת בדיעבד, דהיכא דלא השאליל לזמן מוגבל אלא שאלה סתם, ככה"ג אף בדיעבד אינה מקודשת, דבכה"ג הוי כקידשה בגול, "מיהו כשאל לזמן מוגבל ודאי דביעבד לא הוי גול, אלא דלכתחילה אינו רשאי להשאליל", (ויש לבאר החילוק בכמה אופנים ואכמ"ל, ועיין בחו"א סימן מ' סק"י שנתקשה בדבריו), והנה גם להאב"מ בנידון דהפמ"ג לא הוי גול, דאף דלא קבע עם המשאליל זמן השאלה, מ"מ כיון דשואל לצורך סוכה, הוי כקובע זמן השאלה עד אחר החג, וכמבואר בשו"ע (סימן שמ"א ס"א וס"ד) דהיכא דשאל לצורך מלאכה מסוימת הוי שאלה לזמן, והיינו הזמן הנצרך לצורך מלאכה זו, וא"כ גם השואל קורה מחבירו ואומר לו ששואלה לצורך סוכה [או שמוכן מהענין שצריך לה לצורך זה] הוי שאלה לזמן עד אחר החג.

ולסיכום הוא, דרברי הפמ"ג שכתב לפסול הסכך שהונח על קורה ששאל משואל שלא מדעת הבעלים, נסתרים מרברי הראשונים והאחרונים וכדלעיל, ולכאורה הוא משנה מפורשת ג"כ כוונתיהו, וא"כ צ"ע דעת הפמ"ג, ולפלא שלא העירו האחרונים על פסק הפמ"ג, וגם המ"ב העתיקו בשופי, וכדלעיל, וצ"ע.

### אפרים פישל הלוי סגל

בית אולפנא דרבנו יוחנן ירושת"ו

ביתר ת"ו

## בניאור דברי התוס' קידושין דף ז'

איתא בקדושין דף ז, דאמר ר' יוחנן בהמה של שני שותפים הקדיש חציה וחזר ולקחה והקדישה קדושה ואינה קריבה ועושה תמורה ותמורתה כיוצא בה, ומדין זה אמרו בגמ' ש"מ תלת, ש"מ בע"ח נדחים, ש"מ דיחוי מעיקרא הוי דהוי וש"מ יש דיחוי בדמים, והק' בתוס' ל"ל הני תרתי ש"מ יש דיחוי בדמים ודיחוי מעיקרא, והלא אי"א לדיחוי מעיקרא שלא יהיה דיחוי בדמים, ות"י התוס' דשייך דיחוי מעיקרא ואף שקדוש בקדושת הגוף באופן שגברא לא חזי שעבד ע"ז קודם שהפריש, וכן נמי אשכחן

קדושת דמים אף שלא הוי דיחוי מעיקרא כגון המפריש נקבה לפסחו וילדה זכר והוי קדושת דמים דאין פסח בא מנקבה, ולא הוי דיחוי מעיקרא שהרי הוולד ראוי להקרב, ע"כ.

בפשטות מבארים את דברי התוס' שהתוס' איירי על הוולד, שהוולד הוא קדוש בקדושת דמים ולא דחוי מעיקרא וכיאר זה תמוה ביותר, דמ"נ אי קאי אליבא דרבנן הוולד אינו ראוי להקריב א"כ לא א"ש מ"ש התוס' דלא הוי דיחוי מעיקרא שהרי הוולד ראוי להקריב דהרי באמת הוולד אינו ראוי להקריב, ואי אליבא דר"ש קאי הרי אפשר להקריבו וא"כ אינו דחוי כלל.

ומצאתי באחרונים שביארו התוס' אויל אליבא דר' אליעזר (תמורה י"ט ע"א) דאם הפריש נקבה לפסחו וילדה זכר ירעו עד שיסתאבו ויביא בדמיהן פסח, ואם הפריש בהמה מעוברת וילדה זכר הוא עצמו יקרב פסח. משום דסבר כר' יוחנן דעובר לאו ירך אמו הוא ותרי גופא נינהו ומתחילה חל ההקדש על הוולד. וביארו בזה באחרונים הדנה גדר דיחוי מעיקרא הוא שדבורו לא הועיל כלל ולכן כשהפריש נקבה שאינה מעוברת הרי לא הועיל דיבורו כלל ולכן אפי' אם ילדה זכר אח"כ א"א להקריב. דהוי הוולד בא מכהמה שיש בה קדושה דחיה (וזה רק אי ס"ל דדיחוי מעיקרא הוי דיחוי). אבל אם הפריש בהמה מעוברת ונמצא שהועיל דבורו על הוולד ולכן ס"ל לר' אליעזר דחל קדושת פסח על הוולד משעת ההפרשה, ונמצא לפי"ז ובאמת התוס' קאי על האם דהאם קדושה בקדושת דמים ואינה דחיה מעיקרא כיון שדיבורו הרי הועיל לגבי הוולד דמיירי שבשעת הדיבור היא כבר מעוברת, לכן אף שהאם נדחית מיד מ"מ אינו נקרא דיחוי מעיקרא כיון שדיבורו הועיל במקצת. ולפי"ז אתי שפיר דברי התוס'. וכן יש לדייק מל' התוס' שכתב "והוי קדושת דמים" ולא כתב דהוי הוולד קדושת דמים כמ"ש אח"כ שהרי הוולד ראוי להקריב חזינן דהתוס' קאי על האם ומשום הוולד, ובאמת יש לדון אם על האם שייך לומר דין דיחוי דהרי מה דהאם אינה נקרבת זה משום דהיא נקבה ואין מקריבין נקבה לפסח וא"כ אפשר דלא שייך לזה דין דיחוי דהוי כמו המפריש חמור לקרבן דלכאורה לא שייך לומר בו דין דיחוי כיון שהבהמה בעצמה אינה ראויה כלל להקריב וכמו"כ נקבה אינה ראויה להקריב לפסח, ויל"ע.

אבל בכמה אחרונים (עצמות יוסף) ביארו דהתוס' אויל אליבא דר"ש (דס"ל דבכל גוויי מקריבים הוולד עצמו לפסח אפי' כשהפרישה כשלא היתה מעוברת), וא"כ ליכא למימר ככל הנ"ל, וע"כ נראה לי לכאור דבאמת אה"נ התוס' אויל על האם (וכמו שמדויק כנ"ל מל' התוס') והאם קדושה בקדושת דמים כיון שאינה יכול להקרב, ונקראת אינה דחיה מעיקרא כיון דמתחילה יש חלק בבהמה שראוי להקריב דהיינו הוולד ולכן האם אינה דחיה מעיקרא, והיינו דכל זמן שיש חלק בבהמה שראוי להקריב אינה נקראת דחיה עד שתצא הוולד ממנה אז נדחית האם, (או אפשר דעד שיקריבו את הוולד לא נדחית האם), ולכאורה גם לפ"ז יש לדון כנ"ל אם שייך לקרות את האם כדן דיחוי כיון שאינה נקרבת מטעם שהיא נקבה. אבל עכ"פ יש להקשות ע"ז דהרי מה שהאם קדושה בקדושת דמים היינו חלק האם שבבהמה ולא חלק הוולד, וא"כ מה שייך לומר דמה דלא דחוי מעיקרא היינו חלק הוולד שבבהמה, דהרי לכאורה התוס' בא לאשמיענו דאשכחן קדושת דמים אע"ג דלא הוי דיחוי מעיקרא דהיינו בחלק אחד ממש של הבהמה, ולפי הנ"ל זה לא בחלק אחד ממש, וע"כ.

**דוב ב. הלוי רוזנבוים**

ירושתי

# תיקוני סופרים

מאמר זה מוקדש לעיינן זקני הרה"צ ר' שניאור זלמן אקער זצ"ל במשך שנות גבורותיו - שמונים שנה הי' רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון קונו בפשרו ומשמעו ועד ליומו האחרון. נפטר בש"ט ביום שב"ק כ"ד ניסן (גבורה שבגבורה למסבני"י) תש"ס ת.נ.צ.ב.ה.

## משנה בפ"ה דאבות יהודה בן תימא וכו'

### בחידושי המאירי שם ובמור אורה חיים סימן א'

יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון איבך שבשמים (אבות פ"ה מ"כ), משנה זו שגורה לכל ובה פתח בעל הטורים את חיבורו אורה חיים.

ופרטים אלו שתפס התנא עז כנמר וקל כנשר וכו' כלום על פי סדר זה בדווקא נקט, פי' שיש חשיבות לסדר זה ולא בכדי הוא, כ"ה עכ"פ לפ"ד הטור שהרי כתב בהמשך: "והתחיל" בעז כנמר לפי שהוא כלל גדול בעבודת הבורא יתברך וכו'.

וכן הוא גם בשאר הפרטים קל כנשר וכו' לפי סדר הוא, שהרי כ"כ הטור בהמשך שגם דוד המלך ע"ה הי' מתפלל על אלו, רק ששינה מהסדר שתפס התנא, ועוד ביארו כמה שינה ואיך סידרו שלא כסדר המשנה (להלן נעתיק לשונו) - והנו"כ האריכו בביאורים וטעמים על השינויים - הרי שסדר זה שנקט התנא בדווקא הוא.

וכ"ז כהקדמה לחזק הקושיא, שבלא"ה כבר תמהו בזה בלשון הטור שם כשביאר כל פרט ופרט, לא ביאר לפי הסדר, שאחר שביאר הפרט קל כנשר ביאר הפרט של גבור כארי, ורק אח"כ ביאר הפרט של רץ כצבי, והוא שלא כסדר של המשנה שהוא רץ כצבי ואח"כ גבור כארי.

וכל הנו"כ עמדו ע"ז הבי"ח והדרו"פ וגם בחידושי הגהות בתחלת הסימן כ' מהר"ח ע"ז, הבי"ח והדרו"פ וגם בחידושי הגהות בתחלת הסימן כ' מהר"ח ע"ז, אך כל מה שיישבו נראה דוחק אחר שביארנו שלדעת הטור גופיה הסדר שתפס התנא בדווקא הוא, ולמה ביאר שלא כסדרו בלא שנתן טעם על כך.

אך אם הי' ניתן לומר שאכן כ"ה גירסתו במשנה בסדר זה דהיינו גבור כארי ואח"כ רץ כצבי הי' מתיישב היטב.

וכן נראה כשנדייק היטב בלשונו במה שכתב בזה"ל: וכן דוד המלך ע"ה הי' מתפלל על שלשתם [כוונתו על שלש האחרונות קל כנשר וכו'] אלא ששינה הסדר, ואמר הדריכני בנתיב מצותיך על הרגלים [והוא מכוון לרץ כצבי], ואמר אח"כ הט לבי אל עדותיך [מכוון לגבור כארי], ואמר אח"כ העבר עיני מראות שוא [כנגד קל כנשר] וכו' עכ"ל [ובטעם הדבר שיש שינויים כבר הוזכרו שהמפרשים ביארו שם].

ואם נאמר שגירסתו כמשנה הוא כמו שהוא לפנינו דהיינו קל כנשר רץ כצבי וגבור כארי, אין בסדר של דוד המלך רק שינוי קל כנשר, שבמקום שבמשנה קל כנשר בראשונה משלש האחרונות בחפלת דוד המלך הוא באחרונה, ואולם בשנים האחרים שהם רץ כצבי וגבור כארי הוא ללא שינוי.

ואמנם לשון הטור לא משמע כן אלא שיש כאן שינוי בהרבה, שכתב: "ואמר אח"כ הט לבי... ואמר אח"כ העבר עיני, הרי להדיא שגם בשני אלו דהיינו רץ כצבי וגבור כארי יש שינוי.

אך אם נאמר כמש"כ שגירסתו במשנה הי' להיפוך גבור כארי ואח"כ רץ כצבי, אכן שינוי יש גם בזה שסדר התנא הוא קל כנשר רץ כצבי וגבור כארי והסדר שהתפלל דוד הוא להיפוך קודם על הרגלים שהוא רץ כצבי ואח"כ הט לבי שהוא גבור כארי ואח"כ העבר עיני כנגד קל כנשר, ומבורר לשונו של הטור [וקצת נראה בב"י שנתקשה בזה יעו"ש].

ומה שבתחילת דבריו של הטור שהעתיק המשנה כצורתה יהודה בן תימא אומר וכו' והוא מועתק כמו שהוא לפנינו במשנה ודלא כמש"כ בדעת הטור, יתכן שהוא ממה שתיקנו מעתיקים אחרי שראו שאינו

כמו שהוא במשנה שלפנינו ובפרט במשנה זו שהוא שגור לכל, עמדו ותיקנו [קרי קלקלו] ואילו הטור העתיק המשנה כמו שאמרנו.

ובורדאי שקשה לתקן כן מעצמנו, בפרט אחרי שמדברי הנו"כ שדחקו ליישב את הטור על מה שביאר הפרט גבור כארי לפני רץ כצבי מבואר שגם להם הגירסא בטור כמו שהוא לפנינו, [האומנם מצאנו בכמה וכמה מקומות שהב"י והמפרשים נתקשו לכאור לשון הטור שאחרי ציונים בדפוסים קודמים יחכן שהוא גירסא משובשת] יגעתי בחיפוש בדברי הראשונים והמפרשים למי אבות אם נמצא כגירסא שכתבנו.

ומצאתי בחידושי המאירי [חי בתקופת הטור וקצת לפניו] שמדבריו לכאורה נראה בהדיא שגם לו הגירסא גבור כארי ואח"כ רץ כצבי מכוון למש"כ ברעת הטור, אך אחר העיון בהמשך דבריו יש מקום לומר שנמצא ט"ס בלשונו, באופן שלהיפוך יש לרייק מדבריו שגירסתו דווקא כמו שהוא לפנינו במשנה רץ כצבי ואח"כ גבור כארי.

וז"ל המאירי סוף פ"ה באבות: יהודה בן תימא אומר... וייחס לו שכמו [נדצ"ל: שכמה] שיצטרך לו לעבודתו כח העמל היא עז כנמר, וכדבר שיצטרך זריות יהיה קל כנשר, ומה שיצטרך בו לגבורת הלב ואבירות יהיה גבור כארי ורץ כצבי לעשות רצון אביך שבשמים.

ע"כ הוא מש"כ לפירוש המשנה, ומדבריו לכאורה להדיא שסידורו במשנה גבור כארי ואח"כ רץ כצבי.

אך בהמשך דבריו אינו נראה כן כי ז"ל: ומה שהזכיר קל כנשר ורץ כצבי, הוא שכפל הענין במילות שונות, או אפשר לומר שהזכיר קל כנשר לענין למודו והשגתו ורץ כצבי לענין צרכי גופו ההכרחי לנפש... עכ"ל המאירי.

הוקשה לו למה כפל שתי הגדרות על דבר שיצטרך זריות קל כנשר ורץ כצבי, ותי' או שכפל הענין במלות שונות או שהוא שתי הגדרות בענין א' שהוא הזריות, ועכ"פ ברור לפניו שרץ כצבי הוא נמשך עם קל כנשר ועל ענין הזריות, ולפי לשונו בהתחלת הפירוש רץ כצבי נמשך עם גבור כארי ולא לענין הזריות אלא לענין גבורת הלב כי ז"ל: ומה שיצטרך בו לגבורת הלב ואבירות יהיה גבור כארי ורץ כצבי.

אשר ע"כ ה' נראה שט"ס יש בלשונו ותיבות "ורץ כצבי צ"ל אחרי התיבות "קל כנשר" וכך צ"ל: "ובדבר שיצטרך זריות יהיה קל כנשר" ורץ כצבי, ומה שיצטרך בו לגבורת הלב ואבירות יהיה גבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים" ועי"ז יתברר המשך דבריו כי על ענין הזריות נכפל שתי הגדרות קל כנשר ורץ כצבי.

ואם נכונים הדברים להגיה לשון המאירי, שוב אין להוכיח מדבריו כגירסא זו שרצינו לומר ברעת הטור גבור כארי ורץ כצבי, אדרבא נראה דווקא כגירסא שהיא לפנינו במשנה רץ כצבי וגבור כארי, וא"כ לא מצאתי חבר לגירסא זו, אך אולי ימצא דרך לדברי המאירי בלא להגיה את דבריו.

סוף דבר שהוא פלא לדעת הטור שהוא נתן חשיבות לסדר זה ובדבריו בדווקא יש להסתפק אם אכן כן הוא הסדר כמו שהוא במשנה שלפנינו.

## משנה למלך הלכות אישות פ"ב הלכה כא

ז"ל המל"מ שם: בפי' יוצא דופן תניא שנה האמורה בקרשים שנה האמורה בבתי ערי חומה... וכן שבכך ושבת כולן מעת לעת... והנה בכל דבר התלוי במספר השנים יש בו "חמש" חלוקות האחת הוא בתחלת המספר שאפשר שיום ראשון יעלה במספר השנים כשנה אחת כגון מעשר בהמה... וקו"ל דהנולדים בכ"ט באלול אינן מצטרפין עם הנולדים באחד בתשרי... החלוקה השנית דנהי דבתחלת המספר בעינן י"ב חדש להחשיבו כשנה מ"מ בסוף המספר יום אחד או ל' יום למד חשיב שנה... החלוקה השלישית דבין בתחלת המספר בין בסוף המספר בעינן שנים שלימות... החלוקה הרביעית דבעינן שלש שנים שלימות מעת לעת...

ולכארי נראה כאן טעות שבתחילה מסכם שיש בו "חמש" חלוקות, ואילו אח"כ כשנמה אותם לפרטיהם לא נמצא רק עד החלוקה הרביעית.

ולכאורה ה"י נראה לתקן במקום "חמש" חלוקות "ארבע" חלוקות אך גם יש מקום כי אכן חמש חלוקות הם, וחלוקה החמישית נשמטה באיזה אופן שהוא, כי באמת מצאתי שלדעת הדברי תמדות על הר"ש (בבדא פרק ה' אות ה') יש לחלקם לחמש חלוקות.

כי לדעתו כל אלו שנוכר בהם במשנה ויום אחד, כמו בן י"ג שנים ויום אחד שנעשה גדול, אם נאמר צריך י"ג שנים שלמים דהיינו לשעות אוי אם נולד באמצע היום לא נעשה גדול רק עד סוף היום. פ"י אם נולד בא' תשרי באמצע היום לא נעשה גדול ביום א' תשרי באמצע היום כמו שהוא כן לדעת הרבה פוסקים, אלא ביום א' תשרי בסוף היום, והטעם דאל"כ לא יהיה דבר ברור באיזה שעה נעשה גדול ולכן הוסיפו עד סוף היום שבזדאי נעשה גדול מעל"ע, ואע"פ שיש בדבר זה להקל ולהחמיר לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין, את"ד [ולפלא שנעלם ממה פוסקים שהק' עליו קו' חמורות, שע"פ הדברים הללו לק"מ ואכמ"ל].

וזה אינה דומה לקדשים שפורשו בגמ' שנמנה לשעות ממש ולפ"ו מצאנו חלוקה חמישית. ואילו הי' כן דעתו של המשל"מ הייתי מחליט שאכן "חמש" חלוקות הוא הנכון לגרוס בדברי המשל"מ כי זוהי חלוקה חמישית שלא נמנה שם. אלא שפורשו שם במשל"מ שלא כן דעתו, אלא אם בן י"ג שנים שלמים לשעות דינו כקדשים ונעשה גדול באמצע היום. אכן אפשר שיש עוד איזה חלוקה שהוא גם לדעתו, לכן הנחתי מקום למעיניכם.

### ספר מעדני יום טוב ודברי חמורות

ואגב דרכינא ספר דברי חמורות נימא בה מילתא, כידוע שמחברו ה"ה בעל התוס' יו"ט שעשה שני חיבורים מקבילים על הרא"ש (מס' ברכות חלה נדה ועוד) קראם בשם "מעדני מלך" ו"לחם חמורות", וכך נקראים בפי הפוסקים כמה דורות אח"כ, וכפי הנראה כן הי' גם במהדורה השניה (פראג תפ"ה) אך לא ראיתי, ורק במהדורה השלישית (פיורדא תק"ה) החליפו להם שמות "מעדני מלך" ל"מעדני יום טוב" ואילו לחם חמורות ל"דברי חמורות".

ואילו בהקדמת המחבר [נדפס בש"ס וילנא מס' ברכות לפני הרא"ש] בהתעכבו לתת טעמים לשמות החיבורים (כד"ה אכן) כתוב בזה"ל: "... על כן שמתי להם שמות כארץ וכדרך אסמכתא סמכתי את שמותם על פסוק מאשר שמנה לחמו והוא יתן מעדני מלך" שענין הכתיב שנתברך אשר בשמים נתברך בלחם שהוא שמן ונחם לאדם לאלכו... והוא היותר צריך אל הגוף קיומו שע"כ אמרו שכל הסעודה נקראת על שם הלחם כאמרו עבד לחם רב... וכן גם אצלי אלו שני החלקים שהחלק שבו פסקי ההלכות הם דברים מוכרחים לקיום כל דין ודין... ואע"פ שנכתב שמנה לחמו ונמצא כתוב סוף פרשת צו חלה לחם שמן חמדותי ותר לקרוא בשם לחלק פסקי ההלכות "דברי חמורות" שהיה נראה בעיני הכי נכבד הוא שם לבעל ה' כשהיה מלתו על לשונו "ד"ח" ממה שהוא לחם שמן שהוא נאמר על שני דברים לחם ושמן... אבל "דברי חמורות" הוא ענין אחר בעצמו שה"לחם חמורות" ובספר דגיאלי איש חמורות סימן י' שם כתוב לחם חמדות... עד שיהיה סלת נקיה שממנו יוצא דברי חמורות והוא סלת חטין... וכן בפרק אין דורשין כל משען לחם אלו בעלי הגמרא... מכל אלה צודק מאוד השם הזה "דברי חמורות" להחלק הזה... עכ"ל. העתקתי כל לשונו כרי שיווכח כל מעיין כי לכאורה מכיון ששם חיבורו היה לחם חמורות כך הי' גם בהקדמה וכמו שנתלה על הפסוק מאשר לחמו וכו' וכן גם נשמר כמה פעמים המילים "לחם חמורות", ובכל המקומות שמוחקר "דברי חמורות" הוא תיקון שנעשה בתוך ההקדמה להשוותו לשם החדש שנתנו עליו והוא פלא.

וביותר יש להתפלא שבהמשך דבריו בכתבו טעם לחיבורו השני כתוב שם בזה"ל: ואולם לחלק האחר... קראתי בשם מעדני מלך... כאן לא תיקנו ע"פ השם שנשתנה שהוא מעדני יום טוב, וכ"ה גם במהדורות פיורדא תק"ה שהיא הראשונה שבה נשתנה שם הספר כמש"כ.

וטעם לשינוי השמות לספר לא זכיתי לגלות, ובשם הגדולים למו"ז החיד"א (מערכת ספרים ע"ש מעדני מלך) כ' בזה"ל: ספר מעדני מלך ולחם חמורות... ובדפוס ב' כתוב מעדני יום טוב ודברי חמורות משום מעשה שהיה עכ"ל. רמז רמז אך סודו לא גילה.

[מש"כ ובדפוס ב' נראה דכוונתו למהדורת פיורדא תק"ה, הגם שהיא מהדורה שלישית, כי במהדורה שניה שהיא כפראג תפ"ה נראה שעדיין הי' בשמות הקודמים כמש"כ, אך כנראה שמהדורה זו של תפ"ה הי' מצומצמת ולא מפורסמת כ"כ, וכמו שראיתי במהדורה של תק"ה לא' המסכימים שכ' שלא נדפס עדין מאז כפראג שנת שפ"ח].

והנוסחא המקובלת על טעם שינוי שם הספר הוא מפני שכידוע נתפס המחבר בעל התוס' יו"ט בבית האסורים וכמעט נידון למוות, והסיבה לזה הוא בגלל שקרא לחיבורו בשם מעדני מלך שהוא כמרידה במלכותם, וגם אח"כ כשהחזירוהו ה' בתנאי שישתנה שם הספר, ומשום כך שינה למעדני יו"ט.

וישתקע הברך ולא יאמר, ולא עוד אלא אם נניח כן נמצא ניצחו ידי הוורנים המלשינים כל אשר וזמו וכי אכן נקלטו בלב השומעים ונסחתם המשובשת ולא רק בדורם אלא גם לדורות הבאים ולא כן פני הדברים, כי ע"פ מ"ש"כ המחבר בקונטרס שכתב אח"כ וקראו בשם מגילת איכה, כן ה' המצאת המלשינים שהיו מבני הקהילה, שבאמת הם תירגמו קטעים מתוך חיבורו שהם נגד דתם ושלחוהו לשלטון ורק על כך נחקר במשפט.

אך בחששם שיתפרסם שדגוהו על דברים שכתב בתוך חיבורו - שהוא בכתב ובלשון העברי שצורך בקיאות בתוך הספרים - יבינו מאליו שהיו מתרגמים מלשינים מתוך הקהל שיביא לסופו של דבר שיתגלה קלוגם, אשר ע"כ בחכמה הקדימו להפיץ שהסיבה שנתפס ונשפט הוא מחמת שלא מצא חן בעיניהם שמו של הספר, שלזה אין צריך לא מתרגם מומחה וכ"ש לא ת"ח ובקי בספר, כ"ז כ' התוס' יו"ט שם בקוצר אמרים.

וכך הוא לשונו: גם בדבר הפסק לבערם מן העולם התחסד עם הקיר"ה שלא לבערם רק מכל אשר ישנו אצלי למחוק איזה תיבות שאומרים שנוגעים אל דתם ולכתוב מלה אחרת במקומו כמו מילת עכו"ם או מלת כותים, אכן בגלל שמו של הספר מעדני מלך לא היה דברים מעולם להאשימני כלל וכלל בזה, אך המלשינים אשר הלשינו רצו לחפות בכדורים אלו כדי להעלים את אשר עשו עכ"ד.

ויחכן מאד שבשעתו וכדורו לא נתקבל גירסתם, אך בדורות אח"כ כשנשתנה שם הספרים במהדורה השלישית בשנת תק"ה למעלה ממאה שנה אח"כ - הוא שגרם לשיבוש להחזיר נוסחא משובשת זו, ולערב מעשה הידוע שנתפס לבית האסורים עם החלפת שם הספר.

ויש להוכיח שלא יתכן לומר כן דאם כן למה נתחלף גם שם החיבור לחם חמודות, מה מרידה יש בשם זה, ועוד לפמ"ש"כ נדפס גם בפראג עצמו במהדורה השנייה של הספר בשנת תפ"ה ועדיין לא נשתנה שמות החיבורים רק בפזורה תק"ה במהדורה השלישית, וגם שם נזכר בשער הספר שמות הקודמים שכנראה שלא מחמת יראת המלכות, וגם שכבר הוכרנו שבהקדמה כשנוכר שם החיבור לחם חמודות מחוק ושינו לפי שמו החדש, ואילו בשם של החיבור מעדני מלך השאירו על מכונן - כנראה בטעות - אך אילו היה עיקר הסיבה בשם זה, היו נזהרים בזה יותר.

אשר ע"כ מה שנתכוין החד"א "משום מעשה שהיה" כוונתו לא לזה, אלא כנראה דבר אירע בשנות דור אח"כ, לכהפ"ח אחר שנת תפ"ה [שאו עדיין נדפס בשמות הקודמים] שטרם נתברר לנו רז זה. [ובדרך אגב אציין בעברי בין המצרים בקונטרס "מגילת איכה" ראיתי לציין מה שאירע לו ביום כ"ב תמוז, שהוא יום מיוחס ומקובל אצלנו כיום מסוגל לישועות והצלחות, וז"ל: וביום ו' עש"ק כ"ב לחודש תמוז נשלח אלי פסק מהקיר"ה וזה נוסחו: אם היות שע"פ הקאמיטאן היה הדין חרוץ משפט מות, אך מפני שהקיר"ה הוא ואבותיו מלכי חסד המה, ע"כ התחסד עמי שאתן פדיון נפשי סך שנים עשר אלף ריינש... עכ"ל.

והגם שלא מפורש באיזה יום ה' הפסק כי אפשר שהיה קודם שנשלח, אך דאה בקונטרס הנ"ל בהוספה של בנו ושם מבואר שביום זה יצא הפסק מהקיר"ה, כנראה שכבר מאז היה יום זה מיועד להיות נהפך מאבל "ליום טוב"].

## ב

וכדאי לציין עוד שהתיקונים שנעשו בתוך דברי הרא"ש לפנינו (כולל אלו בסוגרים) הם הגהותיו ותיקונים של המעדני יו"ט, והמדפיסים בדפוס וילנא תיקנו בפנים הרא"ש על פיהם, ואילו המחיבור השמיטוהו לגמרי, ולכן כל מקום שצינו הפוסקים להגהת המעד"מ (מעדני יו"ט) תמצאו בפנים הרא"ש, ולא בתוך חיבורו כמו שהיה במהדורת הספר עד שנדפס בש"ס וילנא.

יוחנן בר"ג בריוול

כולל תור שושנים - ירושלים

לעי"נ הרה"ח ר' שלום שמש ז"ל בהרה"ח ר' יהושע מאיר ז"ל  
גלב"ע ר' מר חשון תשמ"ב  
ולעי"נ זוג' הא' הצוה"ח מרת חנה שפרה ע"ה בת הרה"ח רבי ישראל בנימין ז"ל  
גלב"ע ג' תשרי תשל"ו  
הונצחו ע"י בנם הר"ר יעקב שמש הי"ו

לעי"נ הא' הצוה"ח מרת יוכבד גינענדל גוטשטיין ע"ה  
בת הרה"ח ר' משה אהרן הלוי הורביץ ז"ל  
גלב"ע ז' מר חשון תשכ"ח  
הונצחה ע"י בנה הר"ר חיים יוסף הכהן גוטשטיין הי"ו

לעי"נ הגה"ח רבי משה צבי הולצברג זצ"ל - ראש ישיבתנו הק'  
בהרה"ח ר' מאיר יחזקאל ז"ל  
גלב"ע כ"ו מר חשון תשמ"ה  
הונצח ע"י בנו הר"ר דוב הולצברג הי"ו

לעי"נ הרה"ח ר' משה חיים שור ז"ל  
בהרה"ח ר' אברהם מאיר ז"ל  
גלב"ע ו' תשרי תשנ"ה  
הונצח ע"י בנו הר"ר אברהם מאיר שור הי"ו

לעי"נ הרה"ח ר' ישראל שפר ז"ל  
בהרה"ח ר' יוסף מרדכי ז"ל  
גלב"ע י"א תשרי תשנ"ו  
הונצח ע"י בנו הר"ר דוד אריה שפר הי"ו

לעי"נ הרה"ח ר' אברהם מאיר שור ז"ל בהרה"ח ר' שמואל ז"ל  
גלב"ע ט"ז מר חשון תש"ל  
ולעי"נ זוג' הא' הצוה"ח מרת חנה פייגא ע"ה בת הרה"ח ר' אברהם פסח ז"ל  
גלב"ע י"ב חשון תשמ"ח  
הונצחו ע"י בנם הר"ר אלישע שור הי"ו

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' יוסף אהרן ברנט ז"ל

בהרה"ח ר' ישראל ז"ל

גלב"ע ט"ז מר חשון תש"ג



הונצח ע"י בנו

הר"ר ישראל ברנט הי"ו

לעילוי נשמת

הא' הצוה"ח מרת הינדא גוטשטיין ע"ה

בת הרה"ח ר' משה חיים בנימין הלוי ז"ל

גלב"ע כ' מר חשון תשנ"ח

הונצחה ע"י בנה הר"ר בעריש הכהן גוטשטיין הי"ו

לעי"ג הרה"ח ר' ישראל שפר ז"ל  
בהרה"ח ר' יוסף מרדכי ז"ל  
נלב"ע י"א תשרי תשנ"ו  
הונצח ע"י חתנו הר"ר שמואל גור אריה הי"ו

לעי"ג הרה"ח ר' יעקב לייב גור אריה ז"ל  
בהרה"ח ר' חיים יוסף ז"ל  
נלב"ע י"א תשרי תשמ"ז  
הונצח ע"י בנו הר"ר שלום הלל גור אריה הי"ו

לעי"ג הא' הצוה"ח מרת אסתר מלכה בוקשפן ז"ל  
בת יבלחט"א הרה"ח ר' אליעזר הלוי קליטניק הי"ו  
נלב"ע ט' מר חשון תשנ"ב  
הונצחה ע"י בנו הר"ר יוחנן בוקשפן הי"ו

לעי"ג הר"ר נתן עקשטיין ז"ל  
בהר"ר יחיאל צבי ז"ל  
נלב"ע כ"ג שבט תשמ"ח  
הונצח ע"י בנו הר"ר יצחק דוד עקשטיין הי"ו

לעי"ג הא' הצוה"ח מרת הינדא גוטשטיין ע"ה  
בת הרה"ח ר' משה חיים בנימין הלוי ז"ל  
נלב"ע כ' מר חשון תשנ"ה  
הונצחה ע"י בנה הר"ר אברהם שלמה הכהן גוטשטיין הי"ו

לעי"ג הא' הצוה"ח הרבנית מרת פייגא בריזל ע"ה  
בת הרה"צ ר' נתן נטע זצ"ל  
נלב"ע י"ט תשרי תשי"ד  
הונצחה ע"י נכדה הר"ר אברהם אלימלך בריזל הי"ו

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' משה שלום שור ז"ל

בהרה"ח ר' שמואל ז"ל

נלב"ע כ"ג מר חשון תשי"ד



הונצח ע"י בנו ידידנו הנעלה

הר"ר יחיאל שור הי"ו

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' יוסף הכהן וייס ז"ל

בהרה"ח ר' חיים הכהן ז"ל

נלב"ע ו' אלול תשנ"ח

הונצח ע"י בנו הר"ר משה הכהן וייס הי"ו

# הופיע ויצא לאור

ספר

## משפט הצוואה

בעניני צוואות וירושות

ובו שלשה חלקים

חלק ראשון:

חלק מדיני ידושה בקצרה — כתיבת צוואה עריכתה ונוסחה

חלק שני:

דיני העברת נחלה מהיורשים ובו שני חלקים - חלק הדינים - חלק הביאורים.

חלק שלישי:

תוקף צוואה בערכאות - צוואה בלי קנינים ע"פ דין תורה - ובו אחד עשר שערים

שער א: מצוה לקיים דברי המת - שער ב: מצוה מחמת מיתה בכריא - שער ג: דינא

דמלכותא דינא - שער ד: כח המנהג - שער ה: דברים הנקנים באמירה - שער ו:

זכויות המת כנכסיו לאחר מותו - שער ז: מיטומתא - שער ח: כיבוד ומורא אב

- שער ט: צדקה בצוואה עפ"י דין תורה ובצוואה בערכאות - שער י: עובון כספים

המופקדים בבנק - שער יא: סיום השערים ומוחזקות היורש - ודיני תפיסה

וכו' - ומענת קים לי בקצרה - דין כשהנכסים ביד שלישי או אפוטרפוס אם

בוה נקראים היורשים מוחזקים

כל אלה לקטתי וערכתי בעזר החונן לארם דעת

מתתיהו בלאאמ"ר הרה"ח ר' שמעון שליט"א שווארץ

שנת התש"ם

ירושלים ת"ו

## להשיג בחנויות הספרים