

ב"ה  
שנה טו  
גליון ד (פח)  
ניסן - אייר תש"ס

# קובץ בית ארה וישראל

---

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

---

הכתובת בארה"ב:

K.B.A.V, 1462 - 41 St.

Brooklyn N.Y. 11218

Tel. (718) 8536294, Fax. 4367752

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

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

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- 
- ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
- 
- ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
- 
- ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
- 
- ישיבה קטנה "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

©

כל הזכויות שמורות - הודפס בדפוס המכון

# התוכן

## גנוזות

|      |   |                                     |
|------|---|-------------------------------------|
| עמוד |   |                                     |
| ה    | רבנו יצחק אלאחרב זלה"ה<br>נינו של הרא"ש (- ק"ג -) | בהלכות ליל הסדר                     |
| יד   | הנ"ל  | קידוש הארוך לליל פסח וביאורו        |
| כג   | רבי שבתי גארמיזאן זלה"ה<br>מרבני ירושת"ו (- ת' -) | בענין ביטול חמץ                     |
| כה   | הנ"ל  | בענין הפקיר רשותו אחר זמן איסור חמץ |

## חידושי תורה

|    |   |   |
|----|---|---|
| כז | כ"ק אדמו"ר מטאלנא שליט"א  | בעניני קרבן פסח וליל הסדר                                     |
| לא | הגאון הרב אליהו שמואל שמרלר<br>ראש ישיבת צאנז, קרית צאנז, נתניה | בענין חמץ נוקשה   |
| לו | הרב יעקב שמש<br>קארלין סטאלין, ירושת"ו                          | ביאור שיטת הרמב"ם בדין תקפו כהן                               |
| מ  | הרב יעקב וואלפין<br>ר"מ בישיבת קארלין סטאלין, ניו יארק          | בענין תליוהו וקני   |
| מד | הרב חיים יחזקאל שרגא שארף<br>דומ"ץ בית תלמוד להוראה, נ.י.       | ביאור שיטת הפוסקים כסוגיא דקבוע<br>וכל דפריש והמסתעף          |
| נ  | הרב דב גדליה דרקסלר<br>עיה"ק ירושלים ת"ו                        | בענין ניסן ראש השנה לחדשים ולעיבורין<br>והמסתעף בדין ראש חודש |

## בירורי הלכה

|    |  |  |
|----|--|--|
| נט | הגאון הרב אברהם דוד רחנטל זצ"ל<br>ראב"ד בירושלים, מח"ס "באר המלך"              | בענין אי יוצאים ידי חובת מרור<br>בגידולי מים     |
| סג | הרה"ג ר' אלעזר בריזל<br>קארלין סטאלין ירושת"ו<br>ראש ישיבת פאר הלכה            | בירור אם יש חשש מכה בפטיש<br>בעשיית קפה נמס בשבת |
| סה | הרה"ג ר' לוי יצחק הלפרין<br>ראש מכון מדעי טכנולוגי לעניני הלכה                 | בענין הנ"ל                                       |
| עג | הרה"ג ר' משה ידלר<br>מח"ס "מאור השבת"<br>ר"מ הלכה בישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו | בענין הנ"ל                                       |
| עה | הרה"ג ר' משה מאיר לייפער<br>מו"צ ומח"ס "משמרת השבת"                            | בענין הנ"ל                                       |

|    |  |   |
|----|--|---|
| עח | הרה"ג ר' יצחק צבי שפרינצלס<br>רב גבעת רוקח ודומ"צ בני ברק      | בענין הפרשת חלה ממצות מצוה בער"פ          |
| פב | הרב דוד אריה ציינווירט<br>מח"ס "ידי קידוש", קארלין סטאלין ביתר | בענין קידוש בכוס פגום                     |
| פה | הרב רפאל בר"א אורבך<br>בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו         | כירור דין פרעון בעל כרחו<br>אם שמיה פרעון |

## מנהגי ישראל

|     |  |   |
|-----|--|---|
| צט  | הרה"ג ר' יצחק רצאבי<br>מח"ס "עולת יצחק" ועוד, בני ברק    | שלש תשובות במנהגי פסח                                   |
| קד  | הרה"ג ר' יצחק נתן קופרשטוק<br>מח"ס "מאורות נתן", ירושת"ו | בענין קריאת פרשת הנשיאים<br>בחודש ניסן והמסתעף          |
| קטו | יצחק יהושע שור<br>מכון בית אהרן וישראל                   | מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין<br>בעניני החודש ומועדיו (א) |

## הערות

בענין קיום בקשות ותפילות הצדיקים - הגאון הרב אליהו בקשי דורון, הראשון לציון / הערות על הלכות קרבן פסח - הרה"ג ר' שמואל הכהן רוזובסקי, ראש ישיבת הכהנים ירושלים העתיקה תובכ"א / בענין אך ביום הראשון תשבתו וביאור בתפילת חנה - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס מכת"ם ליעקב, ירושת"ו / בענין לחם שנילוש במיץ משוחזר - הרה"ג ר' פינחס ווייס, רו"כ ייטב לב, מנטשטער / המוציא לאחרים ברכת בורא פרי הגפן - הרב ישראל דוב קפלן, רו"כ בית וגן, ירושת"ו / אמנה ופרפר - הרב משה מנחם הכהן שפירא, ר"מ ישיבת ראשית חכמה, מח"ס מנחת משה / בענין תוספת שבת - הרב חיים יאודה ישראל, רו"כ שמחת התורה, קרית ספר, מח"ס אברכך בחיי / בענין בישול ביו"ט סמוך לצאת החג - הרב יחיאל בויס, קרית צאנז, נתניה / הערות בשולי שלשה מאמרים - הרב יעקב קאפל רייניץ, ירושת"ו / מכירת חמץ ע"י זכיה לאלו ששוכחים למכור חמצם - הרב משה יצחק טעמפלער, ירושת"ו / דעת הגר"א והראנ"ח בדין תוספת שבת - הרב שלום בר"א סגל, כ"ב / בענין כיבוד אבי אביו - הרב פינחס וידער, ירושת"ו / הערות והארות בעניני פסח - הרב שלמה אלברט, ירושת"ו / בענין מראית עין - הרב שמואל דוב בלוי, ירושת"ו / בענין כרם ביבנה - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / בענין ערכות דנחל קישון ועוד - הרב יוחנן הכהן שברורן, מח"ס אסוקי שמעתתא, גבעת זאב / בענין ליווי החתן בשבת לפני התפילה ובענין ברוב עם הדרת מלך - הרב עזריאל ב. אהרנבוך, ירושת"ו / בענין תשובה בזדונות ובשגגות - הרב מרדכי שמעון גראהמאן, לונדון / הרשב"א במשנתו של הטור - הרב מתתיהו שווארץ, ירושת"ו / בענין הפעלת מכונה על חשמל ושעון מעורר וכיו"ב בשבת ובענין בישול ביו"ט סמוך לצאת החג - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס עיונים בהלכה, ירושת"ו / בענין שיעור שתיית יין במועד - הרב ל. ישראל, כ"ב / בענין שחיטת הפסח - הרב שלמה העניך הכהן לאקס, ירושת"ו / בענין קדשה לעתיד לבא - יצחק יהושע גוטליב - מודיעין עילית / בענין מצות פריקה וטעינה - אברהם יששכר קניג, בני ברק.

|    |  |                |
|----|--|----------------|
| קס | הרה"ג ר' יעקב חיים סופר<br>ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו | חידושים והערות |
|----|--|----------------|

|     |   |   |
|-----|---|---|
| קעג | הרב יעקב קאפל רייניץ, ירושת"ו<br>הרב שלום בר"א סגל, בני ברק | תיקוני פוסקים<br>שגיאות מי יבין (ב)<br>תורה אור סוכה דף כ"ח |
|-----|---|---|

הרב יעקב שפיגל

## פסח דורות

### פירוש הגדה של פסח לרבינו יצחק ב"ר שלמה אלאחדב זלה"ה

נראה שמוצאה של משפחת אלאחדב הוא ממדינת קאסטיליה שבספרד. לאחר גירוש ספרד, אנו מוצאים כמה חכמים מבני משפחה זו, ביון, באיטליה, כמצרים, ומאוחר יותר גם בצפון אפריקה. יש הסבורים כי בני משפחת אלאחדב מוצאם מאותה משפחה. החכם הקדום ביותר של משפחה זו הידוע לנו, הוא רבינו יצחק ב"ר שלמה אלאחדב זלה"ה.

מעטים הפרטים שאנו יודעים על משפחתו. ככל הידוע הרי שזקנו של רבינו היה רבי יהודה ן' קרישף, שהיה אחד מחתניו של הרא"ש, כפי שנוזכר להדיא בתשובות הרא"ש כלל ע"ב סימן א'. נמצא כי רבינו הוא נינו של הרא"ש ז"ל.

רבינו עמד בקשרים עם רבי שמואל צרעה זלה"ה מחבר ספר "מקור חיים" על פירוש ראב"ע לתורה. בסוף מקור חיים דפוס ראשון, מנטובה, שנת שי"ט, נמצאת אגרת ששלח רבינו לרבי שמואל, שבה הוא משבח מאוד את ספרו. אמנם לא ידוע לנו כי רבי שמואל היה רבו. רבו הידוע של רבינו היה רבי יהודה בן הרא"ש השני זלה"ה. כך עולה מדברי הריב"ש בתשובתו סוף סימן ר"מ "לחכם ה"ר יהודה בן אשר נר"ו", והוא רבי יהודה בן הרא"ש השני: "בידי שלשה קונדריסין מפירוש בן סיני", הניחם פה תלמידך רבי יצחק אל אחדב י"א [יברכו, ישמרו א'] וכתב אלי לשלחם אליך...".

רבי יהודה עבר לטולידו בשנת קמ"ו, ואפשר שאז עבר לשם גם רבינו. נראה שבעקבות הפרעות שעברו על יהודי ספרד בשנת קנ"א, עזב רבינו את קאסטיליה. הוא שם פניו לא"י, אלא שכתוצאה מסערה בים, לא יצאה מחשבתו אל הפועל והוא ירד בסירקוז שבסיציליה. הוא מספר כי מצא שם קהל יהודי עוסק בתלמוד ובמצוות וגם במדעים. הוא למד עמהם תלמוד, ולבקשתם חבר להם ספר קצר בענייני חכמת המספר. בחודש ניסן בשנת קנ"ו הוא המציא שם כלי אסטרונומי. בראש חודש אלול שנת קפ"ב הוא נמצא, כפי הנראה, בפלרמו שבסיציליה. רבינו נפטר לב"ע לא לפני שנת קפ"ט.

רבינו כתב כמה חיבורים בענייני עברונות. כידוע כמה מחכמי ספרד עסקו בענייני עברונות, והם חיברו כמה לוחות, שהיו בשימוש גם ע"י בני אומות העולם. לכך לדוגמא, רבו של רבינו הוא רבי יהודה בן הרא"ש השני כתב ספר הנקרא "חוקות שמים", הנמצא בכתב יד, העוסק בענייני הלוח. גם רבי אברהם זכות בעל ספר יוחסין כתב כמה לוחות שהיו בשימוש חצר המלוכה הספרדי, ויש עוד חכמים כאלה. בנוסף ללוחות כתב רבינו כמה חיבורים העוסקים באסטרונומיה, ואף המציא כלים אסטרונומיים המיועדים לתצפיות וחישובים. כדרכם של חכמי ספרד, שלח רבינו את ידו גם בכתיבת שירים. כל חיבוריו של רבינו נשארו בכתבי יד. רק שיריו נאספו ויצאו לאור בספר הנקרא שירי יצחק בן שלמה אלאחדב, לוד תשמ"ח.

עתה נתגלה חיבור נוסף של רבינו, והוא פירוש על הגדה של פסח. החיבור אינו מוזכר ע"י חכמים אחרים. עד כמה שידוע לנו, החיבור אינו מצוי בשום ספריה בעולם, ולפיכך הוא היה בלתי נודע עד היום, ונעלם מכותבי תולדותיו של רבינו.



14-05-2018 09:00

החיבור שלפנינו מכיל למעשה שני חלקים. בחלק הראשון נמצאים הלכות לליל הסדר. החלק השני הוא פירוש על ההגדה. כידוע פירושי ההגדה נחלקים לשני סוגים עיקריים. האחד, פירושים לקטניים. לאמור, המחבר מביא דברים רבים מחכמי הדורות שלפניו, ואילו חלקו שלו אינו גדול. השני, פירושים עצמאיים, שיש בהם לעתים גם התייחסות לפירושים קודמים. פירושו של רבינו הוא מהסוג השני. לפיכך, מעטות מאוד המובאות שבו מדברי קודמיו. הגאונים נזכרים בו פעם אחת. הרי"ף נזכר בו פעמיים. פירושו של רש"י לפסחים נזכר בו. נזכר בו פעם אחת הרמב"ם בספר זמנים, ופעם במורה נבוכים. נזכר בו פעם אחת פירושו של הרמב"ן לתורה. כמו כן הזכיר את זקנו רבי יהודה בן קרישף שהוזכר בדברינו לעיל. המעניין הוא שאין איזכור כל שהוא לדברי הרא"ש.

בחלק הראשון של הפירוש, אתה מוצא דיונים הלכתיים שאין להם מקבילה בדברי ראשונים אחרים, יש בהם מן החידוש. רבינו מזכיר מנהגים מסויימים, מהם ידועים ומהם שאינם ידועים. הוא חולק על מנהגים מסויימים בתוקף עוז וטוען שאין בהם ממש. בחלק השני, הוא הפירוש להגדה, אתה מוצא פירושים חדשים להגדה, ובדרך מיוחדת במינה. על ההגדה נכתבו פירושים רבים ביותר, כולל פירושים של הראשונים. היה מקום לומר כי אף שאין הוא מביא מדברי קודמיו, הרי מן הסתם שיהיו בו הקבלות לדברי ראשונים אחרים. והנה ממש מפתיע לגלות פירושים מקוריים שאין להם כל מקבילה בדברי הראשונים וגם לא בדברי האחרונים.

אין ספק כי פירוש זה הוא פנינה יקרה של אחד מרבותינו הראשונים, ולקראת חג הפסח הבעל"ט יצא לאור בעזה"י ההגדה עם פירושו של רבינו. ההגדה נקראת "פסח דורות" ע"פ הנזכר בפתיחתו של רבינו לפירוש זה. יש לציין כי נפלה שגיאה בשער ההגדה, ובמקום "לא אלף החמישי" צ"ל "לא אלף הששי".

כתה"י של פירוש ההגדה לרבינו, הנו כתב-יד סופר, ולפי סימני המים הוא משנת רמ"ה, ונמצאת באוצרו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 689. ועקב חשיבותו של הפירוש, וכדבר בעתו, מצאנו לנכון לפרסם גם כאן כמה קטעים מתחילת פירושו להגדה, וכיאר הקידוש הארוך, שזכרנו בא בדברי הגאונים לאומרו בקידוש ליל פסח, בתוספת הערות וצינונים ומ"מ.

נציין כי על הדף הקדמי של הפירוש להגדה, כתוב שם בעלים: "חביב בן אלאחדב", לפי שם משפחתו נראה שהיה מצאצאיו של רבינו, אולם לא ידוע לנו אם הוא רבי חביב בן אלאחדב זלה"ה מרבני ליסאנטו הנזכר פעמיים וחותם ראשונה בגב"ע על היתר עגונה בשו"ת "משפט צדק" לחתנו הגאון רבי מאיר מלמד זלה"ה, או שהוא אחר שעוד היה הרבה לפניו, והנזכר ב"משפט צדק" הוא מצאצאיו הנקרא על שמו, ועכ"פ לפי שמו הבלתי מפורסם כ"כ ישנה סבירות גדולה להגיד שאותו רבי חביב הנזכר ב"משפט צדק" הנ"ל הוא מצאצאיו רבינו זלה"ה.

## סדר הקערה וריני ארבע כוסות

### פירוש<sup>1</sup> הגדות פסח

אמר יצחק ב"ר שלמה בן צדיק המכונה בן אל אחדב ספרדי, בעזרת מוציא אסירים בכושרות,<sup>2</sup> אבאר קצת מילין באגדתא דפסח דורות, לבקשת קצת אהובים, חברים מקשיבים לקולי (על פי שיר השירים ח, ג).

1 לא נתברר לי מה טעם נקט "הגדות" בלשון רבים.  
2 תהלים סח, ל, ונרש במכילתא דרבי ישמעאל, בא, פסחא, טז, על יציאת מצרים: "היום אתם יוצאים בחדש האביב (שמות יג, ד), שאין ת"ל חדש האביב אלא חדש שהוא כשר לכם, לא חמה קשה ולא גשמים, וכן

גרסינן בגמרא פסחים פרקא בתרא (קט ע"א) אמרו עליו על ר' עקיבא שמימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש חוץ מלילי פסחים<sup>3</sup> וערבי יום הכפורים, לילי פסחים בעבור התינוקות שלא יישנו, וערבי יום הכפורים כדי להאכיל בניו ובני ביתו<sup>4</sup>. וכיון דטעמא בליל הפסח כדי שלא יישנו התינוקות, וגדולי החכמים כר' עקיבא היו מקדימין לעמוד מבית המדרש, כן ראוי למהר ולהקדים לצאת מבית הכנסת<sup>5</sup> ולבוא אל הבית לערוך ערך שלחנו<sup>6</sup> לעשות סדר מצות הלילה כדי שיראו התינוקות וישמחו<sup>7</sup>, ומאן דהוי בהו מכיר בשנויים הנעשים בלילה הזה ישאל ויתקיים כי ישאלך בנך (שמחות יג, ט) והגדת לבנך (שם שם, ח).

הוא אומר מושיב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות שאין ת"ל בכושרות, מה ת"ל בכושרות, אלא חדש שהוא כשר לכם לא חמה קשה ולא גשמים וכו' ע"ש דרשות נוספות. וראה עוד סנהדרין כב ע"א שנדרש פסוק זה על יציאת מצרים.

3 לפנינו בגמרא: ערבי. הנוסח: לילי נמצא אף הוא כפי שהעיר בדק"ס שם, וראה תוד"ה חוץ מערבי פסחים.

4 לפנינו ליתא: "ובני ביתו", ולא נמצא גם בדק"ס. אבל מצינו כן בפירוש ר"ח כאן. ולעצם העניין כתב הריטב"א בסוכה כח ע"א כי טעמו של ר' עקיבא הוא משום שיש מצוה לאכול בתשיעי. ודע כי לדעת רש"י בברכות כד ע"א הביטוי 'בני ביתו' כולל גם אשתו, אמנם התוס' שם חלקו עליו וכתבו דלא אשכחן דבני ביתו כולל גם אשתו, וכבר כתבו האחרונים בנושא זה, ונאספו דבריהם בשדי חמד, כללים, מערכת הב', פאת השדה סי' כת. וסוף דבריו הוא, דהיכא דאיתא בגמרא הלשון 'בניו ובני ביתו' אף התוס' מודו דבכגון זה בני ביתו כולל גם אשתו. לפי האמור נמצא כי על פי הנוסח של רבינו יש מצוה גם לנשים לצום בערב יוהכ"פ, ודבר זה הוא מחלוקת האחרונים, ונסתפק בזה ר"ע איגר בתשובתו סי' טז, ונשאר בצ"ע, וכן הרש"ש בסוכה כח ע"א ד"ה האזרת, ולפניהם נסתפק בזה ר"י נג'אר בספרו לימודי ה', לימוד גט, ונטה לחייב את הנשים, וראה עוד בשדי חמד, מערכת יוהכ"פ, סי' א, אות ה, ובשו"ת יביע אומר חלק א, סי' לז. אכן בחידושי תלמיד הרשב"א על פסחים כתב טעם אחר ממה שכתב הריטב"א: "כדי שיוכל לאכול די ספוקו כרצונו בלי מהירות", וכה"ג כתב גם ר"י הכהן מלוניל. וראה גם בהערות רש"א שטרן על חידושי תלמיד הרשב"א, שם, הערה מח. ולפי זה אין ראייה מדברי רבינו.

5 רבינו לא כתב שיש להקדים את זמן תפילת ערבית כליל הפסח, ומשמע כי זמנה הוא כומנה בכל השנה, וכן לשון האסופות עמ' קו: "כשבאים מביה"כ" משמע שזמן תפילה הוא כרגיל. על ההכנות עצמן ראה לקמן הערה הבאה. ר"ח פלאגי בהגדה חיים לראש, דף מ ע"א, כתב כי אף שבכל השנה י"א דהקידוש יכול להיות קודם שתחשך, אבל בליל הסדר כולם מודים שהוא צריך להיות בלילה, וכן אמירת ההגדה ואכילת הירקות ועוד. לכן כתב דנכון להתחיל תפילת ערבית קצת סמוך לחשיכה, כך שבהשלמת התפילה יהיה ודאי לילה. ושוב כתב דמכיון דבליל פסח יש לנו לעשות ככל חומרי הפוסקים, לכן יש להתחילה אחר צאת הכוכבים, ע"ש. אמנם ר"ע יוסף בהגדת חזון עובדיה עמ' קיט כתב שאפשר לחלוק עליו, ולא פירט יותר. מדברי רבינו משמע כדברי הגדת חזון עובדיה, היינו שאין להחמיר בליל פסח יותר משאר לילות השנה.

6 משמע שיש להכין את הסדר רק בכואו הביתה, וזה לכאורה שלא כשיטת הטור בסי' תעב שכתב שיהיה שלחנו ערוך מבעוד יום, וכן כתבו הפוסקים. אכן לקמן בעניין הקידוש כתב רבינו אף הוא, ליד הערה 123, שהשולחן יהיה ערוך כבר. והנראה שכאן אין כוונתו לעריכת שלחן, ודייק בלשונו שכתב "לערוך ערך" ולא כתב "לערוך שולחן", היינו הוא מקדים לבוא לביתו כדי להעריך, לבדוק, אם אכן השולחן ערוך כהלכה, כדי שיוכל לעשות את הסדר.

7 בגמרא איתא: שלא יישנו, וכמו שכתב רבינו עצמו בתחילת דבריו. אמנם נראה שרבינו חילק בין תינוקות שאינם יכולים לשאול, שלגביהם מקדימים כדי שאף אם אינם יכולים לשאול, לכל הפחות ישתתפו בצורה של "וישמחו". אכן לא נתברר מניין לו עניין השמחה. איכרא מצאנו דוגמתו גם בתיקון חג הפסח, עמ' סב: "חוספין מצוה מידי התינוקות כדי שלא יישנו בשעת ההגדה וכדי שישמחו". הן אמנם כתבנו שם בהערה סג שאולי צ"ל: "וכדי שישאלו", אבל כאן לא יתכן לומר כן. אמנם בתיקון חג הפסח משמע ששמחת התינוקות היא בשעת ההגדה, ואילו כאן משמע שהיא עוד בעת ההכנות, אם כי אפשר לומר שגם כאן הכוונה היא שיבואו מוקדם ויכינו את הכל מוקדם, כדי שהתינוקות יספיקו לראות את הסדר עצמו וישמחו.

וגרסינן תו התם (שס) ת"ר חייב אדם לשמח את ביתו<sup>8</sup> ברגל שנאמר ושמחת בתנך (דברים טו, טז), במה משמחן,<sup>9</sup> ר' יהודה אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן. בשלמא<sup>10</sup> אנשים בראוי להם, בחמרא, אלא נשים במאי, אמר רב יוסף בכלל בבגדי צבעונין, בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין. דודאי כל אדם שמח במורגל ומוסכם במקום דירתו, ובנות בכל הורגלו להתקשט בצבעונין, ובנות ישראל בבגדי פשתן המגוהצין, ובגמרא<sup>11</sup> תעניות (כו ע"ב) אמרינן שבנות ישראל יוצאות וחלות בכרמים ובבגדי לבן.

וגרסי' תו התם בגמרא פסחים (קט ע"א) ר' יהודה בן כתירא אומר בזמן שכית המקדש קיים אין שמחה אלא בכשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' א-להיך (דברים כז, ז), ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש (תהלים קד, טו). כלומר<sup>12</sup> בזמן שבית המקדש קיים הלב שמח ואין צריך לשמח כי אם הגפוש המתאוה לאכול, ובמה תשמח במלאת תאוה שהוא אכילת בשר דכתיב כי תאוה נפשך לאכול בשר (דברים יב, כ), אבל בזמן הגלות הלב דואג ליד הצר התקיפה, וכן אמר דוד יגון בלבבי יומם עד אנה ירום אויבי עלי (תהלים יג, ג), ולענין הנחמה כתיב ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה (ישעיהו לה, י), הילכך צריך לשמח הלב, והיין הוא המשמחו דכתיב ויין ישמח לבב אנוש, וכ"ש לבעלי היגון דכתיב ישתה וישכח רישו ועמלו לא יזכר עוד (משלי לא, ז), והיינו דאמר לבב אנוש, ולא אדם ולא איש, כי נקרא אנוש<sup>13</sup> מענין אנושה מכתו,<sup>14</sup> והיין ישכית יגונו.

והשתא דאתברר דשמחת החג הוי בזמן הזה ביין,<sup>15</sup> וליל הפסח תקנו רבנן מצות ד' כוסות על היין, ובעינן בכל דוכתא למעבד מצוה מן המוכחר, צריך לדרוף אחר היין

8 לפנינו בגמרא יש נוסח אחר, אבל כנוסח רבינו נמצא ברוב הנוסחים בכ"י, ע"י בדק"ס, וכ"ה גם בפירוש ר"ח.  
9 לפנינו נוסף: ביין. לפי הנוסח שלפנינו איכא בכרייתא שתי דעות, דעת ת"ק, ודעת ר' יהודה. לפי הסבר הגמ' באנשים כ"ע מודו דמשמחן ביין, ופליגי בנשים, דלדעת ר' יהודה לאו אורח ארעא הוא נשים ביין, וכ"כ ר"ד פארדו בפירושו חסדי דוד על התוספתא פ"י, ע"ש. גם בתוספתא שם מוכח דאיכא בכרייתא שתי דעות. אמנם לפי נוסח רבינו בכרייתא כאן, ניתן לומר שהכל הוא דברי ר' יהודה, ונראה קצת שכך משמע גם מפירוש ר' חננאל. ומ"מ כנוסח רבינו לא נמצא בדק"ס, אם כי הוא כתב כי בילקוט כ"י איתא: במה משמחן, אנשים בראוי וכו', וזה נוטה לנוסח רבינו.

10 לפנינו בגמ' הנוסח: אנשים בראוי להם ביין, ונשים במאי תני רב יוסף וכו', וכנוסח רבינו לא נמצא בדק"ס.  
11 זו משנה, ונאמר בה: "שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו". יש גורסין במשנה: "בנות ישראל", וכנראה שנוסח זה היה לפני רבינו, אם כי אין הכרח לומר כן. אמנם ראייתו אינה מבוררת, שהרי הלשון "בנות ישראל" אינה מורה על בנות ארץ ישראל בניגוד לבנות בכלל, אלא זו לשון כללית. עוד קשה לכאורה, שהרי במשנה נאמר כי לבשו בגדי לבן כדי שלא לבייש את מי שאין לו, וא"כ משמע שכרגיל הלכו גם בבגדי צבעוניים. אמנם שאלה זו אולי אפשר לרחות ולומר, כי מהעובדה שחייבו את כולן ללכת דווקא בבגדי לבן, משמע כי זה היה נפרץ. או שמא יש לומר כי תקנה זו, או כתוצאה ממנה, נהגו בכל חג ומועד ללכת בבגדי לבן, ולא דווקא באירוע זה, ומ"מ השאלה הראשונה צריכה עוד בירור. וכנראה סבור רבינו כי הואיל והמשנה נתחברה בא"י, אי"כ היא מלמדת אותנו על הנוהג בא"י, וכדאמרינן בגמ' תנא בא"י קאי דורעי ברישא והדר כרכי (שבת עג ע"ב), והראיה אינה מהלשון "בנות ישראל".

12 רבינו לא כתב את מסקנתו בעניין שתיית היין מיד לאחר הכרייתא הראשונה, אלא כתבה לאחר שהביא את דברי ר' יהודה בן בתירא, ומכאן משמע שהוא סובר כי דברי ת"ק לעיל מתפרשים כשיטת ר"י בן בתירא וכמ"ש שם התוס' בד"ה במה.

13 כן כתב הרד"ק בספר השרשים, סוף ערך אנש: "ויתכן כי לענין זה נקרא האדם אנוש, כי כל ימיו מכאובים".  
14 לא נמצא בכתוב, וכנראה צ"ל: אנושה מכותיה (מיכה א, ט).

15 משמע שדי ביין בלבד, ולא כדברי הרמב"ם בהל' יו"ט ס"ו הי"ח שכתב "והאנשים אוכלים בשר ושותים יין", וכבר הקשה עליו הב"י בסי' תשכ"ט מדברי הגמרא הללו. והאחרונים, ע"י אוצר מפרשי התלמוד, עמ'

המשובח,<sup>16</sup> ואמרינן בגמרא בענין ד' כוסות, ר' יהודה אומר צריך שיהא בהם טעם ומראה (קח ע"ב), כלומר שיהא טעמן ערב ומראהו נאות. ואמר רבא מאי טעמיה דר' יהודה דכתיב אל תרא יין כי יתאדם [כי יתן ככוס עינו יתהלך למישרים] (משלי כג, לא). כלומר שהיין האדום משובח במראהו וטעמו, דהכי קאמר קרא אל תכט אל מראה היין ואל טעמו להמשך אחריו, אע"פ שיהיה אדום שמראהו נאות, ויתהלך במשרים שטעמו ערב,<sup>17</sup> כלומר ותהלך אל הגוף ביושר בלא מאיסות, כי הדבר הבלתי ערב לחיך איננו כן, אבל על הרוב ישליכנו אדם מפיו, וכשירת האזינו לענין השבת ודם ענב תשתה חמר (דברים לב, יד), ידמה היין לדם<sup>18</sup>. ואדני זקני הרב ר' יהודה בן קרישף ז"ל כתב מצוה לקחת מן האדום המובחר, אבל אני עם לבן גרתי (בראשית לב, ה), ובו נהגתי, עכ"ל ז"ל. נראה מדבריו שיותר עיקר הטעם ולא המראה,<sup>19</sup> וטוב לאחוז בזה וכוה.

אתר התפילה

תלו, יישבו את הרמב"ם. הכ"ח שם בסי' תקכ"ט, ועוד אחרונים כתבו שלאחר החורבן עיקר שמחה ביין, ע"ש, ואפשר שכך היא גם דעת רבינו.

16 אפשר שכוונת רבינו כאן היא שביין של ארבע כוסות מתקיימת גם מצות שמחה ביו"ט, שאין שמחה אלא ביין, וראה בדף קח ע"ב תר"ה ידי יין, שכך עולה מדבריהם. וכן כתב בשו"ת מוהר"ש הלוי, יו"ד סי' יב, כי בשתיית יין צימוקים יצא ידי חובת ד' כוסות, אבל לא יצא ידי שמחה, והסביר בכך את האמור בדף קח ע"ב שתאן חי ידי יין יצא ידי חירות לא יצא, שידי חירות הכוונה היא ידי שמחה, ע"ש [והפרי"ח בס"ס תפב הביא את דברי מוהר"ש הלוי וכתב שלדבריו לא יצא כלל, וכן עולה קצת ממשמעות דברי ר' חיים שהוכחו שם במוהר"ש הלוי, אלא שמוהר"ש הלוי בהמשך דבריו פירש את דברי ר' חיים כמו שכתבתי, ולכן דברי הפרי"ח תמוהים במקצת]. ויש בעניין ידי חירות לא יצא הסברים אחרים, ואין להאריך כאן. וא"כ הואיל ודעת רבינו היא שיש של ד' כוסות צריך להיות יין המשמח, לכן האריך כאן לקשר את שמחה ויין, ולכן גם כתב כי היין של ליל הסדר צריך שיהיה בו טעם ומראה, כי בזה הוא יין המשמח. וראה גם מקראי קודש לרצ"פ פרנק, ח"ב, ירושלים, תשל"ו, סי' לה, ובהררי קודש הערה 2 בעניין המקור שלד' כוסות צריך יין המשמח, וכן שייך המשמח היינו יין המשכר, ע"ש.

17 משמע כי ההוכחה לעניין הטעם היא מהמשך הכתוב. אבל מדברי הרשב"ם "וטעמא נמי בעא כדמזהר עליה שלא להשתכר בו", משמע שלעניין הטעם לומדים זאת מהעניין עצמו המוזכר בפסוק שאחריו "אחריתו כנחש ישך" וגו'.

18 לכאורה היה יכול הביא ראייה מפסוק הקודם לו: "ככס ביין לבושו וכדם ענבים סותה" (בראשית מט, יא), וכמ"ש הרשב"ץ במאמר חמץ, דף לג ע"ד. ואולי סבור רבינו כי מפסוק זה אין ראייה שהוא משובח, אלא יש ראייה שיהיה להם יין בשפע, עד כדי כך שיעדיפו לכבס בו. אמנם בהאזינו הפסוק נאמר לעניין שבח היין עצמו ושתייתו, ולכן הביאו רבינו.

19 הרמב"ן בחידושויו לכבא בתרא צו ע"ב פסל יין לבן, וכן משמע בסדר ליל פסח לר' יונה, בהגדת ראב"ן עמ' קלה. אמנם ר"מ פיזאנטי בחוקת הפסח, עמ' כב, כתב דאף הרמב"ן מורה שאם הלבן משובח יותר הוא עדיף, אלא שהפוסקים שאחריו לא הבינו כן בדברי הרמב"ן. הם לא הזכירו את דברי ר"מ פיזאנטי, משום שכנראה לא ראו את ספרו. אכן הרשב"ץ במאמר חמץ דף לג ע"ד ואילך, דן בדברי הרמב"ן ונוטה לדרחותם מכוח כמה ראיות, אלא שסיים: "אבל לעניין מעשה אני חושש לדברי הרמב"ן ז"ל שלא לקדש עליו ולא לצאת בו ידי ד' כוסות". וכ"כ כתב גם בתשובותיו ח"א, סי' פה. אמנם כבר כתב ר"ח בנכונשתי בפסח מעובין סי' קפ"ז כי דעת הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש ובעל הטורים דאפילו לכתחילה אפשר לקדש ביין לבן, וכן המנהג, "אבל בליל פסח אע"פ שכתבו הרב בעל הרוקח [סי' רפג, עם הגהות ברכת שמעון, ירושלים, תשכ"ו, עמ' קנג] והרב בעל הטורים שאם הלבן משובח מן האדום [הלבן] קודם, מנהג העולם לחזר אחר יין אדום, אע"פ שהלבן משובח ממנו". וראה עוד בזה בהגדת חזון עובדיה, ח"ב, סי' קכד, שהאריך בזה וכתב ש"מנהג הספרדים הוא שמקדשים על האדום אפילו אם היין הלבן משובח ממנו, ומיהו אם אינו לבן יותר מדי, אם הוא משובח מן האדום לו משפט הבכורה".

ונדבר תחלה בענין הסדר הנהוג בישראל, אח"כ נפרש ההגדה בע"ה<sup>20</sup> ית'. ונאמר כי אין הפרש בין הסדר הנעשה היום, והסדר אשר היה נעשה בזמן שבית המקדש קיים,<sup>21</sup> כי אם בקרבן חגיגה וקרבת פסח ודיני אכילתו. כי הם היו מקריבין ערב הפסח שלמי חגיגה<sup>22</sup> וקרבת הפסח, והפסח היה צלי שלם ומקולם (עד ע"א), ושלמי החגיגה לרצונם אם שלוק אם צלי<sup>23</sup>. והיו אוכלין תחלה בשר חגיגה<sup>24</sup> כדי שבוען לרצונם (ע ע"א), ומברכין על אכילת הזבח,<sup>25</sup> ואחרי שבעם מביאים הפסח צלי ואוכלין אותו על השבע ומברכין על אכילתו,<sup>26</sup> ונהרין בכל דיני הפסח שלא יאכלו אלא עד הצות (קכ ע"ב) ולמנווי (משנה סא ע"א) ובענין החבורות (שס).

ועתה בגלותינו אין לנו כי אם לעשות זכר, כדאמר נביא ציון היא דורש אין לה (ירמיה ג, ז), מכלל דבעיא דרישה<sup>27</sup> (ר"ה ג ע"א). ונהגו להביא שני תבשילין בשלחן, אחד לזכר חגיגה ואחד לזכר הפסח (משנה קיד סע"א, וגמ' שם ע"ב).

20 ככל שאר המקומות, ראה לקמן הערה 41, כתב רבינו בג"ה (-בגזירת הצור), ולכן נראה שיש כאן טעות, וצ"ל: בג"ה.

21 רבינו אינו מדבר כאן על נוסח ההגדה, כי ברור שיש קטעים בהגדה שהם מאוחרים, וגם עיקרו של נוסח ההגדה לא ברור מתי נתחבר, והאריכו בזה רבים, ראה הגדה שלמה עמ' 17-19, ושם ציין לחכמים נוספים. בהגדה של פסח ותולדותיה, הקדיש את כל הפרק הראשון לדיון בכל מאמר ומאמר בנוסח ההגדה, ואף שם צויינו מקורות נוספים.

אמנם גם ביחס לסדר הפעולות של ליל הסדר יש דעות בראשונים כי בזמן הבית היו קוראים את ההגדה לאחר הסעודה, כמו שכחב ר' שמעיה בסדרו (בהגדת הרב"ן עמ' קג) וממנו במרדכי לפסחים, דפ' וילנא דף לח ע"א, וכן בצרור החיים, לר' חיים ב"ר שמואל, דיני הסדר, עמ' קכט, וכנראה שרבינו לא ס"ל הכי. וראה עוד הסדר הערוך, ת"ב, עמ' לה ובהערות, עיוני ההגדה, פרקי מבוא, עמ' כד-כו.

22 משנה סט ע"ב, ולא נחת רבינו לחילוקים הנוכרים ביחס לקרבן חגיגה, אלא כתב באופן כללי.

23 כן משמע מסוגית פסחים ע ע"א, וכמ"ש הלחם משנה פ"ח ה"ג, וכדבריו כתב רבינו עצמו לקמן בביאור קושית הלילה הזה כולו צלי, ע"ש. אמנם יש חולקים וס"ל דאף רבנן מודים דחגיגה נאכלת דוקא צלי, ראה צ"ח בפסחים שם, וכן בדף קטו ע"א ד"ה מוזגין.

24 ברם ר' דוד אבודרהם, עמ' ריו, כתב שמברכים בתחילה על הפסח ואוכלים ממנו כזית, ואח"כ מברכים על החגיגה ואוכלים, ושוב מביאים פסח ואוכלים אותו על השובע. וכ"כ גם ר"מ המאירי קיד סע"א ד"ה ובמקדש היו מביאים, ומהר"ם חלאוה בדף קיט ע"ב. הנצי"ב בחידושו לדה"צ ע"ב ד"ה אבל, ובדף קטו ע"ב ד"ה ונאמר וכן בפירושו לשאלות ס"י קנר אות ב, עמ' רמ-רמא הוכיח כי כן היא דעת הרמב"ם, ולא נסתיע מהראשונים הללו.

25 תוספתא ספ"י, ולפנינו הנוסח: לאכול הזבח, וכ"ה ברשב"ם קכא ע"א. אבל ברמב"ם פ"ח ה"ז הנוסח הוא כדברי רבינו.

26 תימה שלא כתב את נוסח הברכה, והרי הנוסח נזכר בתוספתא שם (לפנינו: לאכול הפסח) וכרמב"ם שם (על אכילת הפסח).

27 אמנם לדעת רבינו, כפי שיחברר מיד לקמן, אין זכר זה צריך להיות זהה ממש לנעשה בזמן בית המקדש, אלא רק זכר בעלמא. והנה הערוך בערך זכר א' כתב: "זכר למקדש בהלל... אבל בזמן הזה... אסור לאכול בבת אחת דאתי דרבנן ומבטל דאורייתא, הילכך אוכל זה בעצמו וזה בעצמו, ואח"כ אוכלן בבת אחת זכר למקדש כשהיה ביהמ"ק קיים כיון דשניהם מדאורייתא שמוחר לעשות כן כהלל, וכיון דכבר ברכנו זה אכילה לזכרון בעלמא לא מברכין עלה". הגרי"פ פרלא בביאורו לספר המצוות לרס"ג, עשין נא, דף רכו ע"ג, והובאו דבריו באוצר מפרשי התלמוד עמ' תריג, האריך בהסבר דבריו, והסיק כי סוף דברי הערוך משמעותם היא שאין מברכין לפני אכילת כורך ברכה מיוחדת על זכר למקדש, משום שאינו אלא "זכרון בעלמא". אפשר שגם רבינו יודה שאין מברכין על זכר למקדש כדעת הערוך, ואפשר שרבינו ס"ל דשאני זכרון דליל הפסח דאין הוא זכר ממש, ולהכי אין מברכין.

ויש אומרים שראוי שיהיה האחד צלי,<sup>28</sup> ולא מילתא היא, דאמרינן בפסחים (נג ע"א) דתודום איש רומי הנהיג לאכול גדיים מקולסים ושלתו לו אלמלא תודום אתה היינו נחרין עליך נדוי שאתה מאכיל קדשים בחוץ וכל<sup>29</sup> דומיא דקדשים. ואע"ג דאמרינן התם בגרי מקולם אפילו בסתם לא, אבל בשר אינו אסור עד שיפרש שהוא לפסח,<sup>30</sup> ואמרינן (שם) מקום שנהגו לאכול צלי אוכלין ומקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין, דאלמא במנהגא תליא מילתא, ראוי<sup>31</sup> להחמיר ולהתרחק, דהא אין הדבר כי אם לזכר בעלמא<sup>32</sup>. ובגמרא (קיד ע"ב) שני חבשילין קאמר<sup>33</sup>. ואמרינן מאי שני חבשילין, אמר רב הונא סילקא וארווא, רבה<sup>34</sup> הוה מהדר אסילקא וארווא הואיל ונפק מפומיה דרב הונא, תוקיה אמר אפילו דג וכיצה,<sup>35</sup> רב יוסף אמר<sup>36</sup> שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, ורבינא, דהוא בתרא, אמר אפילו גרמא ובישול<sup>37</sup>. כלומר עצם שעליו מעט בשר, ותבשילו כלומר המרק,<sup>38</sup> דאלמא לאו דוקא בשר, וכל שכן צלי. ועוד<sup>39</sup> שהפסח היה נאכל על השבע כדי שישאר טעמו בפה, ואין מי שאמר שהתבשיל שהוא זכר לפסח יאכל באחרונה להשאיר טעמו. ואין אומרים ג"כ אפילו בשני מיני

28 הרשב"ם קיד ע"ב ד"ה שני, והתוס' בד"ה שני כתבו בשם ר"ח שהנימוק הוא זכר לפסח, וכ"כ ר"ד אבודרהם, עמ' ר"ז: "השני חבשילין הם זרוע וכיצה, אחד מהם צלי זכר לפסח, ואחד מבושל זכר לחגיגה". וכ"ה גם בסדר ליל פסח לר' יונה, בהגדת ראב"ן עמ' קלו, ובזכר צדיק עמ' פד. יש שכתבו שיש לצלות הזרוע, אבל לא כתבו טעמו של דבר, כך הוא בספר המנהגות (ר"ש אסף, ספרן של ראשונים, עמ' 156) לרא"ש מלוניל שכתב: "נהגו כל ישראל לצלות הזרוע זכר לזרוע נטויה". וכעין זה במנהיג סי' סו עמ' תפב: "ונהגו בצרפי ופרובינצי לצלות זרוע השה זכר לדבר ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה וזרוע נטויה", וכ"כ גם רבינו מנוח רפ"ח.

29 נראה שמלה זו היא קיצור של: כולי, היינו המשך הגמ' שם הוא: "קדשים ס"ד, אלא אימא קרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ", ופירשי: "קרוב להאכיל, דומה לקדשים", וזהו סיוס דברי רבינו שאין הכוונה לקדשים ממש, אלא דומיא דקדשים.

30 כלומר, ואם כן למה לא יהיה מותר לקחת לקערה בשר צלי, שהרי אינו מקולם, וכל זמן שלא אמר שהוא לשם פסח, אין בזה חשש.

31 היינו: מכל מקום ראוי להחמיר וכו'. ונראה שטעם הדבר הוא שהואיל והזרוע היא לזכר, שמא משום כך יאמר שהיא לפסח, ונמצא שעבר על מה שאסר התלמוד.

32 ולכן אין הפסד אם נחמיר בדבר, שהרי רק נפסיד את הזכר שבצלי, אבל זכר בכלל לא נפסיד, שהרי על כל פנים יש לפנינו שני חבשילין, שהם עצמם כבר משום זכר.

33 כלומר מדברי הגמ' המפרשת את "שני חבשילין" כפי שפירשה, משמע ג"כ שלא היו לוקחים צלי בקערה. וכן דייקו בתוס' שם ד"ה שני. מדברי רבינו שציין לגמ', למדנו שלא גרס במשנתנו "ושני חבשילין".

34 לפנינו: רבא, וכנוסח רבינו נמצא בדק"ס.

35 לפנינו נוסף: שעליו. כנוסח רבינו נמצא בדק"ס. הרשב"ם כתב בהסבר הגמ' כך: "שהיו רגילין להטיח את הדג בכיצים והיינו רבותא דאע"ג דמי לתבשיל אחד, חשיב שני חבשילין". אמנם לנוסח רבינו שלא גרס עליו, י"ל שהרבותא היא כמש"ש הרש"ש, דלא בעינן בשר דווקא, וראה עוד באוצר מפרשי התלמוד שם.

36 לפנינו נוסף: צריך, וכנוסח רבינו לא מצאתי.

37 נראה דצ"ל: ובישוליה, שהרי כך תרגם רבינו בהמשך דבריו, וכ"ה גם בכי"ב הנזכר בדק"ס.

38 כתב רשב"ם: "גרמא ובישולא, חתיכת בשר ומרק שנתבשלה בו", וכעין זה כתב רש"י. והנה רבינו לא פירש "גרמא" כפירושם, אלא כתב כפירוש הר"ן שם (דפ' וילנא כה רע"א), וראה באוצר מפרשי התלמוד שם ובהערות שביירו את השיטות השונות.

39 מכאן ואילך רבינו מחזק את דבריו, שראוי להחמיר ולא לקחת צלי זכר לפסח. ראייתו היא מכך שלגבי דינים אחרים שנאמרו בפסח, לא מצאנו שחז"ל אמרו שיש לעשות להם זכר, וממילא הוא הדין גם לעניין הצלי. הראיה הראשונה היא ממה שחז"ל לא אמרו שיש לאכול את התבשיל שהוא זכר לפסח באחרונה, כדי שישאר טעמו בפינו. הראיה השנייה היא ממה שחז"ל לא אמרו כי בלקחת שני התבשילים יש לומר ולהכריז כי האחד הוא זכר לפסח והשני הוא זכר לחגיגה.

בשר זהו אשר כנגד חגיגה זהו אשר כנגד הפסח, אלא מכיא שני מינים בסתם כלומר משונים בתבשיליהם. ולא שמו החז"ל זכר לפסח שנאכל על השבע וישאר טעמו כפה אלא מצה שמורה<sup>40</sup> ולא מין בשר, ולפנים יתבאר בג"ה<sup>41</sup> יח'. ומנהגנו <sup>אוצר החכמה</sup> אנחנו כמו שראינו לאבותינו, ובפרט בגלות אדום, כרג וכיצה<sup>42</sup>.

וכל הדברים שהיו נעשים לאבותינו משאר המצות,<sup>43</sup> הכל שוה בזמן הזה כבזמן ההוא. ויש בין הפוסקים האחרונים שאלות ודיוקים וקושיות בסדר הלילה ובענין הד' כוסות, והראוי שאין לזוז מן המנהג הנהוג מימי עולם בכל ישראל, שכיון שהמנהג אחד בכל ישראל או ברוב ישראל אין לשום ספק שכן היה תמיד ולא שינוי בשום זמן, שאם כן היה נודע ונוכר, ועם כל זה נזכר מעט מזה כדי לקיים דבר.

★ ★ ★

40 שהרי אמרו במשנה קיט ע"ב: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

41 ראה לעיל הערה 20.

42 בטור סי' תע"ג כתב: "ונהגו בכשר וכיצה ונהגו ליקח זרוע", וכ"כ ר"ד אבודרהם עמ' ריז, זכר צדיק עמ' פד, תיקון חג הפסח עמ' נה, ועוד. אמנם דג וכיצה מצאתי שהוזכר בספר התדיר מהוד' רמ"י בלוי סי' כג, עמ' ריז, האסופות עמ' קז: "בשר וכיצה או דג וכיצה". בשבלי הלקט סי' ריח, עמ' יב: "ועוד יש שם לפי סידורו של רב עמרם גאון זצ"ל דג וכיצה" וכו', אלא שלפי שה"ל דברים אלו הם כנראה בנוסף לשני תבשילין, ראה שם עמ' יא הערה 59.

43 היינו משאר מצוות הלילה, פרט לאכילת קרבנות.

## קידוש הארוך לליל פסח וביאורו

להלן אנו מדפיסים מתוך הגדה הנ"ל את נוסח הקידוש הארוך לליל פסח וביאורו כפי שכתבו רבינו זלה"ה, בהקדים לזה עוד כמה קטעים מדבריו הדנים בריני קידוש בכללותו. מקור נוסח קידוש זה הוא מרכרי הגאונים כדלהלן:

כתב ר"ד אבודרהם עמ' ריח: "ויש מוסיפין לומר בנוסח זה הקידוש, בחר בנו ויגדלנו רצה בנו ויפארנו, ואינו ממטבע הברכה". הנוסח עצמו נדפס, עם חילופי נוסחאות, בסידור רס"ג קמא-קמב, והגאון כתב שמוטר לאומרו. לדעת ר"ד גולדשמידט הנזכר לקמן, רב נטרונאי גאון בתשובתו הנדפסת באוצר הגאונים לפסחים עמ' 90 התנגד לאמירת קידוש זה. הנוסח הנמצא בסידור רס"ג הודפס בהגדה שלמה עמ' 184, עם קצת מקורות. הנוסח המורחב נאמר בתימן שהרי מצאנוהו בתכלאל עץ חיים, ושם גם נתפרש. הקידוש הזה נדפס גם בהגדה של פסח ותולדותיה לר"ד גולדשמידט, ירושלים, תש"ך, עמ' 93, מנוקד ומבואר ועם חילופי נוסח. לפיכך לא הערתי כאן על חילופי נוסח, אלא רק במקום שהנוסח שכתב רבינו הוא יחיד ואין לו מקבילה.

### קדוש

כשבאין מבית הכנסת מוצאין<sup>1</sup> שלחן ערוך,<sup>2</sup> יושב כל אחד במקומו המוכן לו ולפני כל אחד כוס הראוי ויין,<sup>3</sup> ומדיחין הכוסות מכפנים ושוטפין אותן מבחוץ,<sup>4</sup> ומתחילין ואומרין בורא פרי הגפן, דכל קדוש בורא פרי הגפן ברישיה.

1 סגנון דומה לרבינו מצאנו בר"ד אבודרהם: "וכשיבא אדם אל ביתו ומוצא נרות דולקות ושלחן ערוך וכוסות מוצעות מלאות יין מביאין לפניו סל או קערה וכו', וכן כבעל השולחן, בהגדת ראב"ן עמ' קסא: "כשאדם בא מביה"כ צריך להיות מוצא שלחן ערוך ונר דלוק [כלשון הגמ' שבת קיט ע"ב, אלא ששם הסדר הוא: נר דלוק ושלחן ערוך, וכמ"ש ר"ד אבודרהם] ומקום מוכן להסבה, מוזגין לו כוס ראשון". רש"א שטרן בהגהותיו ציין למחזור ויטרי, הלי' פסח, עמ' 272 סי' נה, שהטעם לכך הוא ככל יו"ט שיש להכין את הכל מבעוד יום. עוד הוסיף וכתב כי במהרי"ל, סדר ההגדה, מהר"ר שפיצר עמ' פח, ובשו"ע סי' תעב, הטעם לכך הוא מפני החינוקות.

2 כ"כ גם הטור ר"ס תעב והוסיף: "כדי לאכול מיד כשתחשך". וכתב במשנה ברורה משם שו"ע בעל התניא שאין הכוונה לאכול מיד, אלא כדי שיהיה אפשר להתחיל את הסדר מיד כשיחשך ולא ישתהה. והנה הטור בסי' תעג כתב: "ומביאין לפניו קערה", ומשמע שמביאים את הקערה אחר הקידוש, וכ"ה גם לשון השו"ע ס"ד, וכן דעת התוס' בדף קיד ע"א ד"ה הביאו. והטור כתב כן שנית בסי' תפו, ושם העיר הב"ח שהביאו רק לאחר טיבול ראשון, ע"ש וכ"כ גם בשו"ע בעל התניא סי' תעג ס"כ, וכ"כ במעשה רב סי' קצא. וראה הטה"ע, ח"א, עמ' קכ שכתב ד' שיטות בעניין זה, וקבע כי המנהג הוא להביא את הקערה קודם הקידוש על יסוד דברי ר"ד אבודרהם עמ' ריז. מדברי רבינו שכתב "שלחן ערוך", ובהמשך לא הזכיר יותר את הבאת הקערה, משמע ג"כ כך. ושם רבינו כתב כן לשיטתו לעיל, שמכסים את כל הקערה, וכך מביאים אותה אל השולחן. אכן בזכר צדיק עמ' פד, שבלי הלקט עמ' ט, אסופות, בהגדת ראב"ן עמ' קז, ר' יונה, בהגדת ראב"ן עמ' קלו, משמע שמביאים את הקערה אחר הקידוש.

3 לכאורה משמע מדבריו כי הכוסות כבר מלאים ביין, וכן כתב ר"ד אבודרהם עמ' ריז: "וכוסות מוצעות מלאות". אלא שאח"כ כתב רבינו "ומדיחין הכוסות" וכו', ואפשר שלא דווקא אלא כוונתו שהדיחום כבר קודם לכן. ומ"מ דומה בעיני שלא מצאנו ראשונים נוספים הסוברים כי הכוסות יהיו מלאים ביין מלכתחילה. ראה לדוגמה את לשונו של בעל השולחן שהעתקנו לעיל בהערה 1. ולכן צריך לומר כי כוונת רבינו היא שאכן יש יין על השולחן, אבל מציגת היין נעשית סמוך לקידוש, ואפשר שזו גם כוונת ר"ד אבודרהם, אלא שלא דייק בלשונו, וצ"ב.

4 ר"ד אבודרהם הנזכר בהערה קודמת לא הזכיר שצריך שטיפה והדחה, ואילו רבינו כתב כן על פי ברכות נא ע"א. הן אמנם התוס' שם כד"ה שטיפה כתבו שאם הכוס נקי אין צורך בכך, אבל יש ראשונים שאינם

וקדוש ליל שבת ויום טוב מדאורייתא,<sup>5</sup> אבל קדוש שביום איכא דאמרי דרבנן<sup>6</sup> ומקרא אסמכתא, ולהכי לא תקנו ביום אלא בורא פרי הגפן בלבד זכר לקדוש<sup>7</sup>. וקרא דקדושה הוא זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ, ח), ואמרו חז"ל (פסחים קו ע"א) אין לי אלא בכניסתו,<sup>8</sup> ביום מנין ח"ל את יום. כלומר העיקר בקדוש הוא בכניסתו דמשם ואילך הוי מקודש, ופשט הכתוב לקדשו הוא כמו שמפרש והולך ששת ימים תעשה מלאכה, כלומר שהקדוש לשבת הוא שלא לעשות מלאכה, וזה משמע היטב משמור את יום השבת לקדשו, אבל זכור לא שייך בהא מילתא ר"ל באסור מלאכה, הן<sup>9</sup> יתפרש זכור מלשון זכירה בפה או מלשון זכירה בלב,<sup>10</sup> ר"ל שלא ישכח, כי השכחה אינה מצויה כי אם באורך הזמן לא בזמן קרוב, והזכירה בפה מה טעם לומר בפה שהוא אסור בעשיית מלאכה, אלא זכירה בפה שהוא קדוש ומקודש ולכרך לשם ית' שקדשו,<sup>11</sup> וזה צריך שיהיה מיד בכניסתו, ומפני שאין אומרים שירה אלא על היין (ברכות לה ע"א) וזה שבח הוא ושירה, אמרו חכמים ו"ל (קו ע"א) זכרהו על היין,<sup>12</sup> ואי חביבא

טבורים כך. כך מצאנו בנוסח הפתיחה לאמירת ההגדה שהיה מקובל בכמה נוסחים: "אתאן מפירקא שטפין כסא ומזגין חמרא ומברכין". נוסח זה נמצא בא"ח ליל פסח אות יב, סדר ליל פסח הנדפס בהגדת ראב"ן עמ' קפו, וראה הערותיו של רש"א שטרן שם, תיקון חג הפסח עמ' מט ובהערות שם, פירוש ההגדה לר' נתן ב"ר יוסף מקלרמון. והנראה שכיוונו בזה גם לשטיפה וגם להדחה. הטור בסי' תפו לא הזכיר כן גבי כוס ראשון, אבל בדרכי משה כתב שמהרי"ב כתב שבכוס ראשון פשיטא שיש לעשות כן. ואחר כך כתב: "ושמעתי שמהרא"י נהג לשטוף הכוס לכל כוס וכוס". וכ"כ רש"ל בתשובותיו סי' פח שבבילל פסח יש לשטוף ולהריח אף כשהכוס גקי, וכן כתב הפמ"ג ריש סי' תפו במשכ"ז. בלקט יושר עמ' 87 כתב שהוא משום חיבוב הנס.

5 דעת הרב המגיד פכ"ט משבת הי"ח דקידוש יו"ט הוא מדרבנן. בהגדה שלמה עמ' 84 הערה 4, והסה"ע ח"א, עמ' רפד הערה 14, ציינו לריטב"א מו"ק יט ע"א שמדבריו משמע שהוא מדאורייתא. בתורה תמימה ויקרא כג, אות ו, הביא לכך ראייה ממכילתא יתרו על הפסוק זכור את יום השבת לקדשו, וראה גם בשיטה מקובצת לביצה דף ד ע"א ד"ה והא רב אשי, ובפמ"ג סי' רצו א"א סק"א. האחרונים הרחיבו בכך, וראה בהגדה שלמה שם, ובשמירת שבת כהלכתה, ח"ב, פרק מז, ס"א ובהערות שציינו לרוב האחרונים, ואפשר להוסיף ואין כאן מקומו. וראה עוד לקמן בהערה הבאה דמהר"ם ס"ל דאף ביום הוי דאורייתא וא"כ ק"ו כלילה.

6 משמע ש"א שהוא מדאורייתא, ואכן מצינו כן למהר"ם מרוטנבורג בתשובותיו דפ' פראג סי' נד, והביאו תלמידו בתשב"ץ סי' תקסג. המ"א בסי' תקצו סק"ג הביא דבריו וכתב דהפוסקים ס"ל דהוי דרבנן, וראה פמ"ג שם ומהרש"ם בהגהותיו לשו"ע ר"ס רעא.

7 כעין זה כתב הר"ן שם (ד' וילנא דף כב ע"א).

8 לפנינו: "אין לי אלא כלילה ביום מנין", וכנוסח רבינו לא מצאתי. וקצת משמע מנוסח זה דיש לקדש מיד בתחילת הלילה ולא להמתין, וכ"כ רבינו לקמן: "זה צריך שיהיה מיד בכניסתו", ואולי כך פירש רבינו את האמור בגמ' "דכי קדיש תחילת יומא בעי לקדושי". אכן מרש"י ורשב"ם שם עולה שהם פירשו כי "לקדשו" משמע משעה שמתקדש היום, וכוננתם על הלילה בכללותו, וכ"כ הרמב"ם בהל' שבת פכ"ט ה"ד. בחירושי תלמיד הרשב"א לפסחים שם, כתב: "אינו חייב בו אלא כלילה בכניסתו ולא ביום כדרך קדוש המועדות והיובלים". היינו, "כלילה בכניסתו" זה היינו הך, ולא דווקא תחילת הלילה, אלא שהוא בניגוד ליום, כמו בקידוש המועדות, שבקידוש החודש יש לב"ד להמתין עד שיבואו עדים ורק אז יקדשו.

9 כמו: הנה.

10 ע"י מגילה יח ע"א: "זכור יכול בלב כשהוא אומר לא תשכח הוי שכחת הלב אמור הא מה אני מקיים זכור בפה". היינו, בכתוב גבי עמלק ברור שזכור הוא בפה הואיל וכתוב אח"כ לא תשכח, אבל אצלנו שכתוב רק זכור הוא יכול להתפרש הן בפה והן בלב.

11 וכעין זה כתב הרמב"ם בהל' שבת רפכ"ט: "מצות עשה לקדש את יום השבת כדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו זכירת שבח וקידוש".

12 כן כתב השאלתות סי' נד. ואילו החוס' שם בד"ה זכרהו כתבו באופן אחר.

ליה ריפתא מקדש אריפתא (שס ע"ב), אבל סתם על היין הוא ראוי<sup>13</sup>. ובליל פסח כבר אמרנו שצריך יין על כל פנים, דכי תקינו רבנן ד' כוסות כולוהו על היין תקינו.

ומקדשין והולכין בנוסח הקדוש ככל יום טוב, ואומרים זמן חירותנו וחוחמין מקדש ישראל הזמנים, ומברכין שהחיינו, כן המנהג בנוסח הקדוש דליל פסח ברוב מקומות ישראל. אבל בקצת מקומות במערב וקצת מקומות באיסקלייא<sup>14</sup> מוסיפין הרבה, ומאריכין בנוסח הקדוש, ואנחנו נפרש פה הארוך, והקצר יהיה נכלל בתוכו.  
וזה נוסח הארוך.

בא"י אמיה אשר בחר<sup>15</sup> בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון וקדשנו במצותיו<sup>16</sup> בחר בנו ויגדלנו רצה בנו ויפארנו תרומה הבדילנו מכל גוי ארץ חמדה הנחיל אותנו.

בשבת<sup>17</sup> תקנו, רצון ואהבה וקרושה ומנוחה ונחלה. רצה בנו ושבת קדשו באהבה הנחילנו וינוחו כם<sup>18</sup>. וכיום טוב, בחירה ורממות שמחה וששון ונתינה. בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון ותתן לנו<sup>19</sup>. ובחתימה, ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו. וכיום טוב, ומועדי קדשך

13 משמע שלכתחילה יכול לקדש על הפת, כשיטת הרמב"ם בהל' שבת פכ"ט ה"ט, וראה שם בהגהות מיימוניות, ובספר העתים סי' קנ בשם הנגיד, ועוד.

14 היא סיציליה דהיום.

15 שם: קדשנו מכל עם.

16 שם חסר: וקדשנו במצותיו.

17 רבינו עובר עתה לדון בנוסח הרגיל של קידוש של ליל שבת וליל יו"ט, ואח"כ ישוב להסביר את הנוסח הארוך. לפיכך ציינתי כאן פיסקא חדשה.

18 רבינו מנה כאן את כל הביטויים הנזכרים בקידוש של ליל שבת, אלא שלא מנה אותם לפי הסדר שבקידוש, ולא נתברר לי טעמו. אכן בנוסחים שלפנינו לא נזכר בקידוש של ליל שבת מנוחה. ברם יש נוסחים שבמקום 'יום השבת' אמרו 'יום המנוח', וכן כתב רבינו עצמו לקמן בדינים שלפני הסעודה. וכן מצאנו בסדר רע"ג סדר פסח עמ' קיב, שבועות עמ' קלא, סוכות עמ' קעה, מחזור ויטרי עמ' 281, 294, 299, האורה עמ' 192, סידור רש"י עמ' 183, רמב"ם סדר תפילות, טור סי' תפו, וכמו שציין לכך ר"א אפטוביצר בראבי"ה סי' חקכה, עמ' 154. ויש להוסיף את חיקון חג הפסח עמ' נו, זכר צדיק עמ' פ, קטז. יש שאמרו 'יום המנוחה' כרש"י ביצה יז ע"א, וראבי"ה הנ"ל. הן אמנם ככל המקורות הללו ביטוי זה נאמר בקידוש של שבת ויו"ט, ואילו בקידוש של שבת בלבד אומרים 'ושבת קדשו' ואין מזכיר 'מנוח'. מדברי רבינו לכאורה משמע שכ"ה גם בשבת בלבד, וכמ"ש בעקידה, ויקהל, שער נה: "הקפידו אנשי כנה"ג וכל חז"ל אשר מעולם בכל התפלות לפרש ולומר את יום המנוח הזה ולא לזכור שבת סתם". אבל אפשר שאף בעל העקידה דיבר בקידוש של שבת ויו"ט, וגם דעת רבינו ניתנת להתפרש בכיוון זה. כדאי להוסיף כי בהגדה שלמה עמ' ג ובהערה שם ציין לנגיד ומצוה לר"י צמח בענייני פסח שכתב כי ר"ח ויטאל התנגד לנוסח זה ואמר עליו: "מנוח עם הארץ היה" [על פי ברכות סא ע"א]. ולא היה לו להרחיק עד לנגיד ומצוה, וכבר מצאנו כן בר"ד אבודרהם הל' ר"ח, עמ' קצח: "ולפי ששמע ר"ת ש"ץ אחד שאמר ביעלה ויבוא של עבודה את יום המנוח הזה בר"ת, אמר מנוח עם הארץ היה". ר"ח כנבנשתי בפסח מעובין סי' קלב כתב: "את יום המנוחה הזה כ"כ רש"י... ופליאה היא שמניחין לשון הכתוב את יום השבת, וכ"ת י"ט נמי איקרי שבת, מ"מ יום השבת לא מיקרי, דרשות מהרי"ל בסדר תפלת י"ט וכ"כ רש"ל בפ"ב דביצה סי' יב. וקצת מהמדקקים הנוהגים לומר את יום השבת הזה אומרים על דרך צחות מנוח ע"ה היה, כלומר מי שאומר את יום המנוח ולא את יום השבת הוא ע"ה, ולא שפיר עבדי, שאינו ראוי לומר ע"ה אחר שרש"י ז"ל מאור הגולה כתב שאומר את יום המנוח וכן הוא שגור בפי הכל, ובקושטא נתגדלתי ואין גם אחד שאומר את יום השבת, אלא כולם אומרים את יום המנוח, וכן שמעתי לכל הרבנים וכן הוא מורגל בפ"י. ומה שכתב רבינו "וינוחו כם", לא מצאתי נוסח זה בקידוש ליל שבת.

19 רבינו מדגים כאן את הפרטים של יו"ט הנאמרים בקידוש, והחסיר: שמחה וששון הנאמרים מאוחר יותר, כפי שאכן פירטם בהמשך דבריו.

כשמחה וכששון הנחלתנו. והקדוש בין של שבת בין של יום טוב מימות משה רבינו ע"ה הם מתוקנים, דמאה ברכות בכל יום משה רבינו ע"ה תקנם,<sup>20</sup> והוא הדין לשאר ברכות,<sup>21</sup> אלא אותם<sup>22</sup> שאמרו חכמים ז"ל מי תקנם, כגון ברכת הארץ תקן יהושע, ברכת בונה ירושלם דוד ושלמה, ברכת הטוב והמטיב ביבנה (ברכות מח ע"ב), ותודיענו רב ושמואל (ברכות לג ע"ב), וכל הדומה לזה. ואם תאמר אחר שמשה רבינו ע"ה תקן כל הברכות למה אמרו (ברכות מח ע"ב) משה תקן ברכת הזן, התשובה בעבור שצריך לומר שיהושע דוד ושלמה ורכנן תקנו השלש אחרות, וזכר שהראשונה היא מכלל הברכות שתקן משה רבינו ע"ה. ובעבור זה כל התיבות שבכלן הם בחכמה נפלאה ובהתבוננות רב. ובעלי הקבלה היודעים איך הרוחניות והמעלה והקדושה נמשכת מן העליונים לשפלים יודעים טעם לחלופים שהזכרתי שיש בין קדוש שבת וקדוש יום טוב. ובחתימה מקדש השבת, וביום טוב מקדש ישראל והומנים, ונתנו החכמים טעם שישראל מקדשינהו לומנים, ושבת מקדשא וקימא (ביצה יז ע"ב).

והתוספת שיש בקדוש הארוך תחלתה בחר בנו ויגדלנו, וכן כתוב בתורה ויבחר בורעם אחריהם בכם (דברים י, טו), וכתוב כי מי גוי גדול [אשר לו א-להים קרובים אליו] (שם ז, ז), וכתוב כי אתם המעט (שם ז, ז), לומר שאין אומרו גוי גדול במנין, אלא גדול כמעלה, כי מי גוי שהוא בזאת הגדולה אשר לו א-להים קרובים.

רצה בנו, דכתיב רוצה ה' את יריאיו (תהלים קמז, יא), וכתוב ואור פניך כי רציתם (שם מד, ד), והוא מדבר<sup>23</sup> על ירושת הארץ.

ויפארנו, דכתיב ולתתך עליון (דברים כו יט), ושם כתוב לשם ולתפארת.

תרומה הבדילנו מכל גוי, שישראל הם ראשית תבואתו (ירמיהו ב, ג), והינו תרומה, וכתוב ואכדיל אתכם מן העמים להיות לי (ויקרא כ, כו), וכן נתן לנו נחלה ארץ מוכדלת מכל הארצות שהיא ארץ חמדה (ירמיהו ג, יט), שכל באי עולם חמדוה (עי' שמות רבה לב, ב ובמקבילות).

קדש שמו בעולם, בגלל אבות שעשו רצונו, גבורות רבות עשה למענהו, ואין חקר לנפלאותיו. כלומר בזאת הכחירה שכחר בנו ורוממנו, קדש שמו בעולם, שנודע שמו מאז ועד עולם בכל העולם, וזה עשה בגלל האבות שעשו רצונו בכל אשר נסה אותם.

גבורות רבות עשה למענהו, ר"ל למען שמו. ועל ידי אותן הגבורות הרבות ונפלאותיו אשר אין חקר להם נתקדש שמו.

עדת קדושים בניהם קרא, כרם חמדה נטע שעשועים, ר"ל ועוד הפליא לעשות עם האבות הטובה השלמה שקרא לבניהם שהם ישראל עדת קדושים, כי כל העדה כלם

20 במנחות מג ע"ב איתא שחייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, אבל לא נאמר שם מי תיקנם. אמנם במדבר רבה יח, יט, איתא שדוד המלך תיקן זאת, וממנו הובא בתנחומא שלפנינו סוף קורח, ואילו הטור כס"י נו כתב זאת בשם ר"נ גאון. אבל לדברי רבינו שמשא תיקנם לא מצאתי מקור.

21 כלומר וקידוש הוא בכלל ברכות.

22 היינו: חוץ מאלו שאמרו חכמים.

23 היינו בתחילת פסוק זה נאמר: "כי לא בחרכם ירשו ארץ".

קדושים<sup>24</sup> (במדבר טו, ג), וקראם כרם חמדה, כי כרם ה' צבאות בית ישראל ויהודה נטע שעשועיו (ישעיהו ה, ז). ויש נסחאות ערת קדושים אותנו קרא, ומעות הוא<sup>25</sup>.  
ראשית לקחם מכל האומות, ראשית תבואתו (ירמיהו ב, ג).

להיות משולים כצבא מרום, ומכוננים ככוכבי הרקיע, דכתיב הכט נא השמימה (בראשית טו, ה), וכתיב כה יהיה זרעך (שם), ומלת כה פירושה במספרם וכהם במעלה, וזה כי הכוכבים יש להם ממשלה על השפלים כלם וזלתי על ישראל, שכן כתוב אשר חלק ה' א-להיך [אותם] לכל העמים (דברים ד, יט)<sup>26</sup>. וכתיב ואתכם לקח ה' (שם ד, כ), וכתיב כי חלק ה' עמו (שם לב, ט), ולכן ישראל כרמות הכוכבים, ר"ל במעלתם, אחר שאין להם ממשלה עליהם. והו משולים כצבא מרום, דומים להם.

ומכוננים ככוכבי הרקיע, ר"ל נכונים<sup>27</sup> ומתמידים עד עולם, דכתיב ואתם בני (ישראל) [יעקב] לא כליתם (מלאכי ג, ו).

להיות עליונים בקרב תבל, ונכבדים מכל האומות, ר"ל בזאת המעלה שאין המול שולט בנו כמו ששולט בהם, וכתיב ולתתך עליון (דברים כו, יט), וכתיב מאשר יקרת בעיני נכבדת (ישעיהו מג, ד).

24 אלו דברי קורח למשה, ולכאורה נראה היה שיותר מתאים להביא את הפסוק: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו), מה עוד שבנוסח הקידוש כאן נאמר אח"כ: "ויקראם סגולה לשמו". אכן בנוסח רבינו המשך זה אינו מופיע. איכרא שגם פסוק זה אינו נוח, שהרי לא נאמר בו לשון קריאה, אלא "תהיו". אכן בפירוש עץ חיים בתכלאל, הביא את הפסוק "ואתם תהיו לי" וגוי, והוסיף לפרש: "ואמר אותנו קרא לשון מקראי קודש, לשון הזמנה, שנאמר ואתם תהיו לי", ואתי שפיר. אמנם רבינו שהבין "קרא" במשמעות קריאה, העדיף את הפסוק "כי כל העדה", כנראה גם משום שמוזכר בו לא רק "קדושים", אלא גם "עדה". והנה לעניין שאלתנו שהרי אלו הם דברי קרח, ראיתי שיש להעיר בזה בקצרה כך. בשו"ת מהרש"ל סי' סד כתב דאין לומר פסוק "מה טובו" בתפילת שחרית, שהרי אמרו בלעם. האחרונים חירצו זאת בכמה פנים, ראה פרדס יוסף החדש על התורה לרא"ד מנדלבוים, בני ברק, תשנ"ו, במדבר שם, עמ' תחקן, אות קמו. ויש ליישב באופן נוסף, כי הואיל ודבר זה נכתב בתורה, הרי הוא נחשב כדברי תורה לגמרי, ואין זה מענייננו יותר מה היה מקורו. ואכן אתה רואה שתז"ל למדו הרבה חידושי דינים ממקראות שאמר בלעם, ושאמרו אחרים מאומות העולם, וכבר ציין לזה בפרדס יוסף שם אות קכט, וסיים "והוא דבר חידוש וראוי לבארו". ועוד ציין שם למשנת משה לר"מ בלוי, בני ברק, תשנ"ו, על כתובות נו ע"א, שאף הוא עמד על כך והביא כמה דוגמות, וכתב ר"מ בלוי כי ההסבר לכך הוא שכל דבר שהוא אמיתי מצד עצמו יש לקבלו. אבל לעד"נ שההסבר הוא כמו שאמרנו. היינו הואיל והדבר נכתב בתורה, הרי הוא הופך להיות דברי תורה ממש, וידועים דברי הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק, היסוד השמיני, כי אין הבדל בין "וכני חם כוש ומצרים ופוט וכנען" (בראשית לו, לט), לבין "אנכי הי" (שמות כ, ב), ע"ש. ואף שיש לחלק בין דברי הרמב"ם לדברינו, שהרי בדוגמות שהביא הרמב"ם מדובר על פסוקים שלא נאמרו ע"י אומות העולם, מ"מ דומה שכמו שראינו שתז"ל דורשים פסוקים אלה ומתייחסים אליהם כדברי תורה ממש, הרי למדנו מכאן שאין לחילוק זה מקום, ובכך נתבאר דברי רבינו. וקצתי כאן, ואפשר עוד להאריך בזה.

25 מעניין כי במהד' גולדשמירט נמצא רק הנוסח: אותנו קרא, ואין כל חילופי נוסח, ואילו לדעת רבינו נוסח זה מוטעה, ולא פירש לנו טעמו של דבר. אולי כתב כן משום ההמשך: "ויקראם סגולה... ראשית לקחם... שהם משולים" והכל מדבר לנסתרים (גוף שלישי), ואילו כאן נאמר (לפי הנוסח המוטעה) "אותנו" שהוא למדבר בעדו (נוכח). אמנם אם זה היה הקושי של רבינו הרי הוא יכול להפתר בקלות בכך שהיינו אומרים: "אותם קרא". אולי רבינו סבור כי הואיל וקודם דבר על האבות ועתה עובר לדבר על הכנים, לכן מן הראוי לומר במפורש: בניהם.

26 וכעין זה כתב שם ראבי"ע.

27 היינו קיימים, תמידיים, כמו שכתב רבינו בעצמו וכן איתא בכמה פסוקים כגון: "נכון כסאך מאז" (תהלים צג, ג).

זיו פניהם כוזהר השמש, ומראה דמותם כמלאכי השרת, ר"ל ימצאו בישראל מי שזיו פניהם כוזהר השמש וזה משה רבינו ע"ה לפני יהושע כלבנה<sup>28</sup> (בבא בתרא ע"ה א), וכן ימצאו בהם דמות מלאכים כי מלאך ה' צבאות הוא (מלאכי ב, ז), וכתיב ויעל מלאך ה' (שופטים ב, א), והוא הנביא (ויקרא רבה א, א). [להם יראו מלאכים וקמו, שרים וישתחו], וכן ימצאו בהם שהמלאכים ושרים ישתחוו להם מפני מעלת חכמתם, כנכוכדנאצר לדניאל (דניאל ב, מו), ונעמן לאלישע,<sup>29</sup> וכל אלה העניינים היו להם מפני שהם מהעם הנבחר והתורה והחכמה אשר בהם.

למען ה' אשר נאמן וקדוש ישראל כי בס בחר, וכל ישראל ראויים לאותה אצטלא מה שאין כן אחד מכל האומות, כי מימות משה ע"ה ואילך לא שרתה נבואה על שום אומה כי אם על ישראל (בבא בתרא טו ע"ב, ע"ש), הוא ששאל משה רבינו ע"ה ונפלינו אני ועמך מכל העם (שמות לג, טז). ועוד יש להם כי כל רואיהם יכירום, כי הם זרע ברך ה', כי לא תמצא העונה כי אם בעם ה', וכן אמרו חכמים ז"ל (יבמות עט ע"א) שישראל בישנין. ואמרו<sup>30</sup> אהא כפרתן של ישראל שאינן לא לבנים ולא שחורים אלא ירקרוקים, וחוט של חסד משוך עליהם. וכן אמרו באסתר (מגילה יג ע"א), וכתיב ולענויים יתן חן (משליג לד), על כן כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך ה' (ישעיהו סא, ט), שנתן חן עליהם.

ויקדשנו קדושת עולם, דכתיב קדושים תהיו (ויקרא יט, ב), והטעם כי קדוש אני ה' א- להיכם (שם), וזה ער עולמי ער.

ושמו הגדול עלינו קרא, כי שם ה' נקרא עליך (דברים כח, י),

קרא אותנו עדה לשמו, שנקראים עדת ה', שכן כתוב ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה (במדבר כז, יז).

סגולה ונחלה מימות עולם, והייתם לי סגולה (שמות יט, ו), יעקב חבל נחלתו (דברים לב, ט), מימות עולם קודם שנברא העולם (מדרש תהלים עז, א).

ויקרבנו לפני הר סיני, ויגישנו לפני הר חורב, אשר שם הסנה<sup>31</sup> שנגלה השם ית' למשה ע"ה.

ויורישנו דברי חיים, כתובים באצבע הדרו, ראה נתתי לפניך את החיים (על פי דברים ל, טו), והם דברי תורה, והלוחות כתובים באצבע א"לים (שמות לא, יח).

ויעש לנו ה' אילינו נסים וגבורות, בארץ מצרים.

28 לפי פירושו זה עולה כי רק אדם אחד הוא כוזהר השמש, וזהו משה רבינו, ולכן הוסיף רבינו גם את יהושע, אלא שקצת קשה שהרי לכנה אינה שמש. בדוחק י"ל כי גם הלכנה קרויה שמש, כמו שמצינו בביטוי 'בין השמשות' שניתן לומר שהכוונה היא לזמן שבין שקיעת החמה לעלית הירח. נמצא לפי זה גם על יהושע יכול להאמר 'זיו פניהם כוזהר השמש'. מ"מ היה יותר פשוט לפרש ולומר שהכוונה היא לצדיקים וכמו דאיתא בויקרא רכה ל, ב, ע"ש. וכן פירש כעץ חיים בתכלאל.

29 לא מצאתי מקורו.

30 ע"י משנה נגעים רפ"ב, והמעייין יראה כי יש הכול ניכר בין נוסח רבינו לנוסח המשנה שלפנינו, ולא מצאתי נוסח רבינו, ומקורו צריך בירור.

31 משמע קצת מדבריו כי סיני נקרא על שם הסנה, וכ"ה בפרקי דר"א פרק מא, וכ"כ ראב"ע בשמות ג, ב, ור' בחיי שם.

ויגאלנו מכף אויב, מיד פרעה.

ויתן לנו ה' א-להינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, כל מה שהאריך  
 ער עתה הוא פירוש אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון וקדשנו במצותיו.  
 ועתה שב לנוסח הקדוש, ושיעור המאמר ויתן לנו ה' א"לינו חגים ומועדים, שהם זמנים  
 לששון ולשמחה,

את יום טוב מקרא קדש הזה את יום חג המצות הזה,<sup>32</sup> לא מציינו בכתוב שנקרא החג  
 יום טוב לכד במגלת אחשורוש,<sup>33</sup> פירשו חז"ל (מגילה ה"ב) שאומרו שמחה ומשתה ויום  
 טוב, שיום טוב הוא שאסור בעשיית מלאכה, ואמרו (שם) שאחר כן לא קבילו עליהו יום טוב  
 דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה (אסתר ט, כב), ויום טוב לא כתיב, והם ז"ל קוראים  
 כל החגים ימים טובים. ויש מקומות שבראש השנה לא יאמרו יום טוב,<sup>34</sup> ונתנו טעם שהם ימי  
 דין. ולאו מילתא היא, דאין הפרש בזה בתלמוד בין ראש השנה לשאר ימים טובים, בכל מקום  
 אמרינן יום טוב של ראש השנה (משנה עירובין לט ע"א, ועוד) שני ימים טובים של ראש השנה  
 (משנה שבת קלט ע"א<sup>35</sup>).

זמן חירותנו באהבה, שמאהבתו בנו הוציאנו לחירות,

מקרא קדש זכר ליציאת מצרים, שכל המועדים נקראו מקראי קדש (ויקרא כג), שענינו  
 שלא לעשות מלאכת עבודה,<sup>36</sup> הם זכר ליציאת מצרים שיצאנו לחירות מעבודת המצריים.  
 ויבחר בו ביום הזה מכל הימים ורצה בו ויקדשהו מכל הזמנים, התוספת שיש לימי  
 הפסח על שאר שבתות וימים טובים, כי כל לילי שבתות וימים טובים אין בהם שום ענין כי  
 אם הקדוש בכניסתם, וסוכה כליל סוכות, ולילי הפסח יש בהם קדוש וכמה מצות, על כן אמר  
 ויבחר בורעו בו<sup>37</sup> מכל הימים, ורצה בו ויקדשהו מכל הזמנים. וכמה

32 כתב המנהיג, ר"ה ס"ד, ד, עמ' שי: "וכן מנהג ספרד בימים טובים וחוליהם לומר את יום פלוני הזה ואת יום  
 מקרא קודש הזה, אבל בצרפת ובפרובי אין אומרים את יום מקרא קודש הזה". והטור כתב בס"י תקפב:  
 "נוהגים בספרד לומר את יום פלוני הזה את יו"ט מקרא קודש הזה", אבל בס"י תפז כתב כמנהג אשכנז ולא  
 הזכיר שאומרים גם את יו"ט מקרא קודש הזה. והב"י האריך שם בזה וצידד כמנהג בני ספרד. וכנוסח ספרד  
 שכתב הטור כ"ה גם בסידור רע"ג עמ' קיב ע"ש בשינויי נוסח, כתיקון חג הפסח עמ' ה, ועמ' נ, בזכר צדיק  
 עמ' קטו ועוד, אלא שהסדר שבהם הפוך מנוסח רבינו, והוא: את יום חג המצות הזה ואת יו"ט וכו'. כסדר  
 רבינו נמצא בתלמוד עם פירוש עץ חיים. ולקמן בדינים שלאחר הסעודה כתב רבינו נוסח שונה מעט.

33 דומה שכינוי זה למגילת אסתר לא מצוי בראשונים. מצאתי במקום אחד והוא בשמות רבה, מהד' שגאן,  
 פ"ט ס"ז שנמצא כינוי זה, והכוונה שם אינה ברורה, וכנראה כיוונו שם למדרש מסויים שלא הגיע לירינו.  
 34 רה"ג סבור שאין לומר בראש השנה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון כמ"ש בשבלי הלקט ס"י רפו,  
 וראה גם ברא"ש ר"ה פ"ד ס"י יד. וכן כתב בסידור ר"ש בר שמשון, מהד' ר"ש הרשלר, ירושלים, תשל"ב,  
 עמ' רי, וראה שם בהערה, ובפירושי סידור התפלה לרוקה, מהד' ר"מ ורי"א הרשלר, ירושלים, תשנ"ב,  
 ח"ב, עמ' תרן.

35 במשנה שם ליתא: "טובים", אבל כבר העיר רנ"נ רבינוביץ בדקדוקי סופרים דצ"ל: שני ימים טובים, כמו  
 שנמצא במשניות, ע"ש, וכ"ה נוסח רבינו. וכגון זה מציינו גם במשנת מנחות ק ע"ב שנשמטה המלה:  
 "טובים" והגיהוה כבר במשנה. וכן נמצא ("ימים טובים") במשנת ערכין יג ע"א, ועוד.

36 ר"ה לב ע"א: "ר"א אומר... מקרא קודש קדשהו בעשיית מלאכה", וע"ש הסברים נוספים. וכן חגיגה יח  
 ע"א: "הואיל וקדו מקרא קודש דין הוא שאסור בעשיית מלאכה", וברש"י שם.

37 לפי ההסבר שכתב רבינו עד עתה שבליל הפסח יש יותר מצוות, נמצא כי הוא ההסבר ל"ויקדשו מכל  
 הזמנים", ונותר לו להסביר את תחילת המשפט, וזו כוונתו במה שכתב עתה כי מכל הימים בחר ה' ביום  
 הזה להוציא את זרעו. כחבתי זאת כי בזה נוכל להסביר שהמלה "בו" מתפרשת על פסח כפי שהיא

להיות מהללים בו על פלאי מעשיו, שיקראו ההלל עם ספור פלאיו ביציאת מצרים.  
להיות מוכירין אותו בכל שנה ושנה, שזכרו את הב"ה כליל זה בהגדת נפלאותיו שהן אלה.

להודיע כי בו הוציא את עבדיו מכור הברזל ואותנו מלט, ואותנו אנחנו פה אלה היום (על פי דברים ה, ג) מלט [מ]מצרים, כדאמרין (בהגדה של פסח לקמן) שלא את אבותינו בלבד גאל, אלא אף אותנו גאל, שנאמר ואותנו הוציא משם (דברים ו, כג). ואמרין (בהגדה של פסח לקמן) שאלו לא הוציא הב"ה את אבותינו ממצרים עדין אנו ובנינו משועבדים היינו.

ולהודיע ג"כ שבו עשה ה' א-להינו נקמות גדולות באויביהם, מכת בכורות שהיתה באותה הלילה ולסוף שקע שונאיהם בים.

להודיע כי בו עשה ה' אל-הינו נסים וגבורות ונפלאות לבני יידינו, כליל פסח לא נתן המשחית לבא אל בתיהם (על פי שמות יב, כג), ולא הרץ כלב לשונו (על פי שמות יא, ז), ויצאו ביד רמה (על פי שמות יד, ח). כי בנו בחרת ואותנו קדשת, סמוך לחתימה מעין הפתיחה והחתימה<sup>38</sup> (פסחים קד ע"א), כי הרכה ברכות על דרך זה.

ומברך שהחיינו, שכל הנאה, וכל שמחה, וכל מצוה הבאה לאדם לזמן ארוך ואינה תדירה, או לזמן קבוע, כלומר מזמן לזמן, מברכין שהחיינו<sup>39</sup>. משל לשמחה<sup>40</sup>, הנולד לו בן<sup>41</sup>, העושה

---

מתפרשת בהמשך המשפט, ואין היא מוסכת על זרעו, כי אז יהיה המשפט קשה מבחינה תחבירית, הואיל והוא מדבר בשני עניינים שונים.

38 בגמ' שם איתא: "ואמר רב יהודה אמר שמואל המבדיל צריך שיאמר מעין חתימה סמוך לחתימתו ופומבדיתאי אמרי מעין פתיחתן סמוך לחתימתן" וכי. והנה ר"ח והרי"ף והרא"ש והטור סי' תעג ועוד, פסקו כשמואל. מדברי הרמב"ם בהל' שבת כט, כג, נראה שפסק כפומבדיתאי, וכמ"ש במרכבת המשנה שם. אמנם הר"ן כתב דשמואל מודה לפומבדיתאי, וכ"כ המכתם וכחידושי ר' דוד ומהר"ם חלאווה, ונראה שזו דעת רבינו.

והנה לפי דעת רבינו אמאי אומרים אחרי כי בנו בחרת ואותנו קדשת, את המשפט: ומועדי קדשך בשמחה ובששון הנחלתנו, ומשפט זה היה בנוסח רבינו כמ"ש לעיל בתחילת הנוסח הארוך, ליד הערה 19, והרי הוא מפסיק לפני החתימה. אמנם ראיתי כי בשו"ת עולת יצחק לר"י רצאבי, בני ברק, תשמ"ט, ח"א, סי' מז אות ג, כתב כללא בשם מהרי"ף כי הפסק של ארבע וחמש תיבות לפני החתימה אינו הפסק, ואכתי איכא למימר דהוי מעין חתימה סמוך לחתימה, ולפי כלל זה אתי שפיר.

39 עי' רמב"ם הל' ברכות פי"א ה"ט שכתב כללים ביחס לברכת שהחיינו, ורבינו כתב באופן אחר.

40 עתה מפרש רבינו את הכלל שכתב ונותן דוגמאות, וצריך בירור מדוע אינו מפרש לפי הסדר שכתב לעיל. 41 בברכות נט סע"ב איתא: "ילדה אשתו וזכר אומר ברוך הטוב והמטיב... דאיכא אשה בהריה דניחא לה בזכר". והרא"ש שם פ"ט סי' טו פסק דאפילו אין אשתו עמו באותו מעמד מ"מ מברך הטוב והמטיב. הטור בסי' רכג פסק כסתם לשון הברייתא: "ילדה אשתו וזכר מברך הטוב והמטיב". אכן הרשב"א בתשובותיו ח"א סי' רמה, והביאו הב"י שם בסוף הסימן, כתב דבנולד לו בן מברך שהחיינו, אלא שכתב שלא ראה שגדולים נהגו לעשות כן. האחרונים נתלקו בכוננת דבריו באותה תשובה. הב"ח והט"ז בסק"א כתבו דכוונתו לומר דמברך הטוב והמטיב, וכידו הרשות להוסיף גם ברכת שהחיינו, ואילו הרמ"א ס"ל דהרשב"א מיירי במתה אשתו בשעת הלידה, וכוה הואיל ואין עוד מישהו שבא אליו הטוב וא"כ אי אפשר לומר "והמטיב" לאחריו, רק בזה יברך שהחיינו, וראה עוד ברמ"א שכתב חילוקים נוספים. אכן בהגהותיו לשו"ע כתב רק את החילוק שכתבתי וכן נוטה דעת המשנה ברורה סק"ד. לפי דעת רבינו עולה כי הוא סבור שמברך תמיד שהחיינו וכמוזכר בפשטות ברשב"א, אלא שלכאורה דברי רבינו הם שלא כסוגית התלמוד שכתבנו.

ציצית לעצמו<sup>42</sup>. מצוה, הפודה בנו<sup>43</sup>. הנאה, מי ששמע שמת אביו וירשהו,<sup>44</sup> וכדומה לזה משל לשני המועדים,<sup>45</sup> והרואה<sup>46</sup> פרי חדש הבא מומו לזמן, וכדומה בזה. אחר הברכה יסבו וישתו הכוסות בהסבתם, כל אחר כוסו.

★ ★ ★

42 תוספתא ברכות פ"ו הט"ו ופסקה הרמב"ם בהל' ברכות פ"א ה"ט, והטור בסי' כב. והנה הרמב"ם כתב: "כל מצוה שהיא קנין לו כגון ציצית ותפילין", ואילו ברעת הטור כתב ר"י אבוהב, הוכאו דבריו בכ"י שם, דאין הטעם משום המצוה, שהרי הטור לא כתב בתפילין שיש לברך שהחיינו, אלא הטעם הוא משום שהוא בגדר של קנה כלים חדשים שאז מברך שהחיינו (משנה ברכות נט ע"א), ודברי רבינו מטיים כדברי הטור.

43 סוף פסחים, וכן פסק הרמב"ם פ"א מבכורים ה"ה, והטור יו"ד סי' ש.

44 ברכות נט ע"ב: "מת אביו והוא יורשו בתחילה אומר ברוך דיין האמת, ולכסוף הוא אומר ברוך הטוב והמטיב, התם נמי דאיכא אחי דקא ירתי בהדיה". וכן פסקו הרי"ף והרא"ש שם. וכן פסק הרמב"ם בהל' ברכות פ"י ה"ז, דברכת שהחיינו נאמרת רק כאשר אין יורשים אחים עמו, וכ"כ הטור סי' רכג. ורבינו לא נחת לזה.

45 עתה מסביר רבינו את מה שכתב לעיל: "או לזמן ידוע", היינו שמברכים שהחיינו על המועדים כי הם באים בזמן קבוע. ברם לא נחכרר מה טעם כתב "שני", והלא הם שלושה מועדים, אלא אם כן נאמר שלא כלל פסח עמהם הואיל והוא נמצא בפסח. ולפיכך נראה שצ"ל: משל לזמן קבוע מועדים, או: מומן לזמן מועדים. ושמא כוונתו "משל לשני", כאשר האות נ' מנוקדת בתריק, וכוונתו, משל לשני (היינו הסבר לסוג השני. לאמור, הסוג הראשון, כפי שכתב רבינו, זו מצוה הבאה לזמן ארוך תדירות, בלי מחזור קבוע, והשני זו הבאה בזמן קבוע, מומן לזמן): המועדים, היינו כל המועדים.

46 עירובין מ ע"ב וברש"י שם, וכן פסק הרמב"ם בהל' ברכות פ"י ה"ב. הרא"ש בעירובין פ"ג סי' י כתב כן, אלא שהוסיף: "ונהגו העולם לקבוע הברכה בשעה שאוכל ממין חדש, כמו שהחיינו דעשית לולב וסוכה שקובעים בשעת קידוש היום", וכן כתב הטור בסי' רכה, אלא שהוסיף: "והמברך בשעת ראיה לא הפסיד". מדברי רבינו עולה כי יש חובה לברך לכתחילה בשעת ראיה וכדברי הרמב"ם. הרחיד"א בשו"ר ברכה סי' רכה הביא מפירוש ר"ח ב"ר שמואל, מחותנו של הרמב"ם [באנציקלופדיה תלמודית ערך ברכת הזמן, עמ' תמג, הערה 139, החליפו אותו עם ר"ח ב"ר חושיאל הקדום], על עירובין, הנמצא בכ"י, ועתה זכינו לאורו, ראה מהד' קליין-שושנה, מכון אופק, ירושלים-קליבלנד, תשנ"ו, עמ' רמה, שכתב כי אינו חייב לחזור אחר ברכה זו, אלא אם ראה חייב לברך, וציינו גם לאשכול (מהד' אורבך) עמ' 52, ולפירוש ר' ישמעאל בן חכמון על עירובין שכתבו כן.

רבי שבתי נארמיוזאן זלה"ה \*

מחכמי ירושלים תוכב"א

## בענין ביטול חמץ

שאלה

האי דחמץ בפסח לא מהני ביטול אי הוי דרבנן וכאיוו שעה יקיים תשכיתו תבטלו, וכיאור מאמר[ם] ז"ל כ' דברים אינם ברשותו של אדם וכו', ותשובתו מהרה תצמת, ושכמ"ה.

תשובה

גרסינן פ"ק דפסחים (ו:): אמר רב יהודה אמר רב הכורך צריך שיבטל, ומקשינן בגמ' וליבטליה בארבע וכו', ותריצנא כיון שהגיע זמן איסורו אין בידו לבטלו וכו', והנה רש"י ז"ל פי' התם על מימרא דרב שאמר צריך שיבטל פי' רש"י צריך שיבטל בלבו מיד סמוך לכדיקה, ולכאורה קשה על דברי רש"י ז"ל מנא ליה הא דצריך לבטל מיד דהרי רב לא הזכיר כי אם ביטול ואיפשר דקאמר עד למחר, ומנא ליה לרש"י ז"ל שהוא מיד סמוך לכדיקה, והוא מצינא למימר דכיון דבגמ' מקשינן וניבטליה בשלוש וניבטליה בארבע או בחמש וכו' משמע דרב סבר כשאמר צריך ביטול הוי מיד אחר הכדיקה וכו'.

ומיהו עדיין קשיא לי דלגמ' גופה ניקשי מנא ליה לגמרא דרב אמר דצריך ביטול סמוך לכדיקה ועל זה מקשה דאיפשר דכן הוי כוונת רב לומר עד זמן איסורו, והיה נראה לומר דהיינו דכיון דרש"י ז"ל באומרו וניבטליה בארבע כלומר למה הצריכתו לבטל בלילה ליתקנו רבנן לכל אדם שיבטל קודם זמן איסורו ע"כ, והנה במה שכתב ליתקנו רבנן קשה דמאן דכר שמייהו דרבנן מה שמקשה בגמ' לכאורה הוי לרב ומאן דכר שמייהו דרבנן, אלא נראה דהקושיא הוי לרבנן דתיקנו שיבטל בלילה, אבל לרב לא מקשה דאיפשר דהיינו כוונת רב גופיה, אלא לרבנן דתיקנו שיבטל בלילה פריך מה ראו על ככה לה[צ]ריכו שיבטל בארבע וכו', והיינו משום דביטול הלילה לא סגי כדפי' הרא"ש טעמא משום ה... שחוזר ואוכל בלילה וכיום.

ומעתה נראה למאי דמיבעיא לן אי הוי דרבנן או דאורייתא הביטול נראה דהוי מדאורייתא, חדא מדאמרינן סתם ולא ברשותיה קיימא משמע דהוי דאורייתא, ועוד דאי מדרבנן צריך לפרש מה טעם תקינו כן, ולא מצינו שפירש טעמא דמלתא כלל בתלמודא, אלא ודאי הוי מדאורייתא, ועוד היכי מצינן לומר שילקה על כל יראה אי מדאורייתא הוה מהני ביטול, כדכתב הרמב"ם פ"א דחמץ ומצה (ה"ג) אינו לוקה משום כל יראה והיכי מתרינן ביה והרי הוי התראת ספק שמא ביטלו בלבו וכו'.

ועוד יש להביא ראיה מההיא דכתב הטור סי' תמ"ו גבי המוצא חמץ כיום טוב וכו' לא מיבעיא אם ביטלו שאין כאן איסור דאורייתא אלא אפי' לא ביטלו שיש בו איסור דאורייתא וכו', ואם איתא דמדאורייתא מצי מבטלו בפסח היכי הוי איסור דאורייתא אלא..[ודאי] כיון שהגיע זמן איסורו לא מצי מבטלו מדאורייתא וכו'.

\* כתבנו אודותיו בגליון פז.

ולמאי דמיבעיא לן תו באיוו שעה יקיים תשכיתו תבטלו, הנה הרמב"ם כתב בפ"ב דחמץ ומצה (היא-ב) מצות עשה מן התורה להשכית החמץ קודם זמן איסורו ומה היא השבתה זו שיבטלנו בלבו וכו', ודבר פשוט הוא דתשכיתו ביום ראשון כתיב, וכיוצא בזה פי' רש"י על הא דאמרינן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי וכו'.

★ ★ ★

הנ"ל

## בענין הפקר רשותו אחר זמן איסור חמץ

שאלה

מי שלא בדק ולא ביטל ונוצר אחר זמן איסורו מיבעיא אי מהני הפקר רשותו שלא יעבור עוד, ותשובתו מהרה תצמת, ושכמ"ה.

תשובה

מה צורך להפקיר רשותו והלא יבדוק החמץ וישרפנו אחר זמן איסורו, דדוקא ביטול דהוא מדין הפקר לא מהני שהרי עשאו הכתוב כאילו הוא שלו, אבל אם יבדוק וישרוף שפיר דמי, דמשנה (ארוכה) [ערובה] היא (פסחים י), ופסקה הב"י בש"ע סי' תל"ה לא בדק בליל י"ד יבדוק ביום י"ד כאילו שעה שיוכר מהיום, לא בדק כל יום י"ד יבדוק בתוך הפסח וכו' עכ"ל, הרי דאפי' בתוך הפסח יבדוק וישרוף וכיון ששרפו קיים מצות ביעור חמץ כמו דין נותר, דהא דאמרינן (שם ה:) אין ביעור חמץ אלא שריפה היינו אחר זמן איסורו, דקודם זמן איסורו יכול ליתנו לגוי במתנה או למוכרו כדאיתא בס' תמ"ה דין ב'.

ומיהו מתני' לא איריא, דמתני' מיירי בביטול קודם זמן איסורו ולא בא אלא לקיים מצות בדיקה דרבנן ומשום הכי יבדוק כל יום י"ד ובתוך הפסח ואחר הפסח כדי שלא ישל בחמץ שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה אפי' ביטל כדאיתא בהדיא סי' תמ"ח דין ה', אבל רש"י דפי' במתני' דריש פ"ק אור לי"ד בודקין את החמץ וכו' שלא יעבור בכל יראה והיינו ע"כ בשלא ביטל, דאי ביטל שוב אינו עובר כדפי' רש"י בדף ו' ע"ב בד"ה ודעתו עליה וכו' אבל משכיטלה אינו עובר דלא כתיב אלא תשביתו עכ"ל, ורש"י מוקי מתני' בתוך המועד ואחר המועד היינו מועד הביעור, וזהו שכתבו התו' (שם י: ד"ה ואם לא בדק) ורש"י לא פי' כן מפני שפי' במתני' דבודקין שלא יעבור בכל יראה עכ"ל, כלומר דכיון דפי' בריש פירקין דעיקר הבדיקה הנו' במתני' אינה אלא כדי שלא יעבור בכל יראה ע"כ מיירי בשלא ביטל, דאי ביטל שוב אינו עובר עליו, ואם כן ע"כ אחר המועד היינו מועד הביעור עד שתחשך דאפי' אחר הפסח הרי עבר ובדיקה דמתני' היא כדי שלא יעבור בכל יראה ולכן פי' עד שתחשך דליכא לאו דכל יראה אלא אחר שתחשך כמו שכתב רמב"ם בפ"א דחמץ ומצה דין ב', משמע דלרש"י כי לא ביטל קודם זמן איסורו שוב לא יבדוק.

וי"ל דודאי לכ"ע יכול לבדוק כל הפסח כדי לשרוף החמץ ולא יעבור עליו, ומה שפי' רש"י אחר המועד מועד הביעור היינו משום דאחר הפסח אין לו תקנה להנצל מבל יעבור דהרי כבר עבר, אבל בתוך הפסח ודאי יבדוק וישרוף כדי שלא יעבור, דאדרבה אם לא ביטל ישרפנו אפי' ביום טוב כדי שלא יעבור עליו בכל יראה, וכן משמע מפי' רש"י בההיא דפ"ק דפסחים דף ו' ע"א המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו כלי ופי' רש"י כופה עליו כלי דהא לא חזי למלטולי ואפוקי מיהו בכל יראה לא עבר דהא במליה עכ"ל, ופי' המפרשים דאי לא במליה היה מותר לשורפו ביום טוב דהוי צורך מצוה כדי שלא יעבור עליו בכל יראה כדאיתא בא"ח ריש סי' תמ"ו ע"ש, וכן האריך בזה רש"ל בההיא דכתבו התו' במתני' דלא בדק ע"ש.

נמצאינו למדים דודאי לכ"ע מי שלא בדק ולא ביטל יבדוק בתוך הפסח וישרוף החמץ כיון שהוא אחר זמן איסורו אפי' ביום טוב, ואם כוונת השואל לחמץ שאינו בביתו ואינו יכול לבדוק

ולשרוף כגון שהוא ברשותו במקום אחר, הלשון אינו מוכיח כן דאמר לא בדק אפי' בדק ולא כיטל איבעי ליה למיבעי לאותו חמץ שאינו בביתו מאי תקנתיה אי מהני הפקר רשותו או לא. ומיהו לענין דינא נראה דלא מהני הפקר רשותו כיון דלא מהני כיטול ה"ה הפקר רשותו דהא כיטול מדין הפקר נגעו בה ועכ"ז לא מהני הפקר החמץ, והיינו משום דאמרינן בפ"ק דף ו' ע"ב דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו כדי להתחייב עליו מה לי הפקר החמץ או הפקר רשותו הא ע"כ חמץ לא מהני ליה הפקר אחר זמן איסורו דהרי עשאו הכתוב כאילו הוא שלו כדי לעבור עליו, ועוד אם איתא דמהני הפקר רשותו מאי משני בגמ' דף ו' ע"ב דילמא משכח לה כתר איסורא ולא מצי מכטל לה והשתא ליכטיל רשותו אלא ודאי לא מצי מפקר ליה בשום ענין.

ועוד ראייה מההיא דהמוצא חמץ ביום טוב בביתו דאם לא כיטל ישרפנו ביום טוב כדי שלא יעבור בכל יראה, ואמאי התירו לו שריפה שלא לצורך ביום טוב אי משום שלא יעבור עליו בכל יראה יפקיר רשותו, ומיהו הא לא איריא דכיון דאיכא מצוה כששורפו שפיר דמי למשרפיה ביום טוב אע"ג דמצי להפקיר רשותו לא ניחא ליה להפקיר רשותו, מ"מ ראיות ראשונות הן ראיות.



# חידושי תורה

כ"ק אדמו"ר מטאלנא שליט"א

## בעניני קרבן פסח וליל הסדר

כבוד העורכים הנכבדים של הקובץ המפואר "בית אהרן וישראל" ה' עליהם יחיו. להיות זכיתם להפיץ תורה ברבים באופן נעלה ביותר, אחשוב לי לזכות להיות נמנה עם עושי מצוה במספר הערות קצרות בעניני פסח, ויהיו הדברים מזכרת אות ידירות לאהבה הגדולה שרחש זקני כ"ק האדמו"ר מטאלנא זצ"ל זיע"א לחסידות קרלין המעטירה מאז ימי בחרותיו ועד זקנה ושיבה בהיותו נלהב בהתדבקתו בגזע קדישא הדין ובהמשכו עד ביאת ינון, וזכותו תעמוד לכל העוסקים במלאכת הקודש להגדיל תורה ולהאדירה מתוך שמחה והרחבה.

### קרבן פסח:

לפסח שני דנשים רשות אולם אליבא דהגר"ח בחידושי הר"ח הלוי בפרק ה' הלכה ז' (בר"ה האמנם אכתי צ"ע) כתב דרשות דפסח אינו כשאר רשות וכלשונו שם "דנהי דנשים בפסח רשות אבל כל זה הוא רק בעיקר הבאתו שאינם מחויבים להביאו אבל כשקרב הוא קרבן בדין חובתו של פסח וכל דין קרבן חובה בו" עיי"ש א"כ הדרא קשיא לדוכתא דלכאורה כיון דמקרי "קרב בדין חובתו של פסח" לא נחשב דיחוי וצע"ג.

ג: באור שמח על הרמב"ם פרק א' הלכה ו' תמה ע"ד הגמרא דכל אחד נותן פסחו בעורו ומפשילו לאחוריו מהא דקיי"ל דקדשים נפסלים בהיסח הדעת כמי חטאת. ובפרה פ"ז תנן דאם נתן של חטאת לאחוריו פסול משום היסח הדעת וא"כ נימא הכי גם גבי קרבן פסח ויפסול? ותירץ דכיון דהיסח הדעת מקרי פסול טומאה כדברי ר"י בפסחים ל"ד והכא שנותן פסחו בעורו והעור לאו בר קבולי טומאה כל זמן שלא נתעבר שוב אין חשש במניחו לאחוריו שאין

א: כתב הר"מ (פ"א מהלכות קר"פ הי"ז) "חל להיות י"ד בשבת וכו' אין כאו"א מוליך את פסחו לביתו בשבת, אלא כת ראשונה יוצאים בפסחיהם ויושבים בהר הבית" וכו' עיי"ש. ולכאורה כיון דבשר הפסח אסור באכילה עד הלילה ואסור בלא צליה והוא בשר נא א"כ מסתמא הוי מוקצה ואמאי שרי בטלטול? ישאיר כל אחד פסחו במקומו ובלילה יטלנו ואפשר שחששו לבלבול ולא למנויו ולא גזרו בדלא אפשר וצ"ע.

ב: בפרק ד' הלכה ט' כתב "המפריש פסחו עד שלא נשתחרר ונשתחרר וכו' הרי זה מקריבו לשם פסח שאין בעלי חיים נדחים כמו שבארנו בפסולי המקודשין" ותמוה הא איפסקא הלכתא דאשה ועבר חייבים בקרבן פסח וא"כ גם אם נימא דבעלי חיים נדחים אין בזה שום דיחוי. ובירושלמי שהוא מקור הדין אפשר דקאי גם אליבא דר"ש דסבירא ליה דנשים רשות בראשון אולם הר"מ לשיטתו צ"ע. ואפשר דכונתו

בהלכה ד' "מביאין לפני בעה"ב קערה שיש בה ג' מצות מרור וחרוסת וכרפס" ומאין נדע מהי אותה חרוסת וכיצד היא נעשית על פי הדין? גם תימה על הרמ"א שהביא אופן ודיני החרוסת להלן בסעיף ה' באלו ירקות שאדם יוצא בהם ידי חובה וכתב שם המחבר דאם אין לו חזרת יתזור אחר ראשון ראשון כפי הסדר וע"ז הוסיף הרמ"א וזה לשונו "ואם אין לו אחד מאלו הירקות יקח לענה וכו' וחרוסת יעשה עב זכר לטיט ואח"כ נותנים בו וכו'" וכי זהו המקום לכתוב דיני החרוסת אתמהה הא לעיל בה"ד הובאה החרוסת ושם מקומה ושם הגיה הרמ"א הגהתו בענין סידור הקערה עיי"ש ולא כתב מאומה מענין החרוסת וצ"ע בזה.

ג: בשו"ת ר"ש איגר סי' כ' נשאל במי שאינו יכול לאכול יותר מכזית אחד של מרור<sup>ההנהגה</sup> כיצד יעשה דהא נקטינן דרשות מבטל מצוה, ורבנן מבטל דאורייתא, וכיון דבזמן הזה מצוה דאורייתא ומרור דרבנן ואין אנו יודעים אי הלכה כהלל דחייב לאכול כורך עבדינן הכי, כזית מצוה, כזית מרור, ואח"כ כורך כהלל והגמ' בפסחים קטז. אסברא לן דאם יאכל מיד כזית מצוה ומרור יבוא המרור דרבנן ויבטל המצוה דאורייתא ואם אחר אכילת המצוה יאכל מצוה ומרור ביחד יבוא המצוה דרשות ויבטל המרור דרבנן ע"כ חייבים לאכול מצוה לחוד ומרור לתוד ואח"כ לצאת יד"ח הלל-כורך והנה המדובר הנ"ל שא"י לאכול יותר מכזית מרור אחד כיצד יעשה וכתב השואל שם [בנו דהגר"ש איגר] דיש עצה שימתין עם הכזית מרור עד סוף הסעודה כשיגיע הכזית אפיקומן שהוא מדרבנן זכר לפסח ואותו יאכל עם הכזית מרור שהוא גם מדרבנן ומצוות שוות אינם מבטלות זו את זו והנה אביו הגר"ש דחה מהלך זה בעיקר מטעם דלאו כל מידי דרבנן שוים ואכתי נחשב האחד כרשות לגבי חברו וגם כיצד יאכל הסעודה קודם למרור עיי"ש מה שדחה העצה.

דרך לטמאותו מפני שנתון בעורו עיי"ש ותמוה דאכתי יכול להטמא בהיסט ע"י זב כשמונח מאחוריו וצ"ע.

ד: בהלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ו כתב: "ואח"כ מברך על נטילת ידים ונוטל ידיו שניה שהרי הסיח דעתו בשעת קריאת ההגדה" נמצא שעתה נחשבות ידיו לטעונות נטילה למצה והנה פסק הר"מ בפ"ח משאר אבות הטומאה ה"ז דכל הטעון נטילת ידים לחולין טעון טבילת ידים במקוה לקודש וכיון דבהמשך כתב הרמב"ם בהלכה ז' "ואח"כ מברך וכו' ואוכל מבשר חגיגת י"ד ומברך וכו' ואוכל מגופו של פסח" וכו' אמאי לא נקט דצריך טבילת ידים וצ"ע.

### דיני ליל המרור

א: אכילת מצוה בעי הסיבה ואם לא היסב חזור ויש לעיין באכל בלא הסיבה ואח"כ בא רבו מובהק האם יחזור ויאכל או לא מי אמרינן שחסר באכילה עצמה וא"כ יחזור ויאכל או אמרינן דנחסרה לו רק ההסיבה וכיון דעתה לא יסב מפני כבוד רבו אין צריך לאכול שוב. דממילא לא יסב.

עוד יש לעיין באכל בלא הסיבה בלא שידע שרבו יושב שם ואח"כ נזכר שלא היסב ונודע לו שהיה בפני רבו ועתה אין רבו שם מי אמרינן שהפטור משום שבמציאות רבו שם ומציאות זו פוטרתו או דילמא סיבת הפטור דאמרינן דמורא רבו דוחה להסיבה וכיון דלא ידע שרבו שם ולא היסב לא יצא וצריך לחזור ולאכול בהסיבה.

עוד יש לעיין בכפוהו לאכול מצוה דאמרינן כפוהו פרסיים דיצא ידי חובה כיצד היתה ההסבה מי נימא דכשכפוהו להיסב יצא או דילמא הסבה בכפיה לא שמיה הסבה וצ"ע.

ב: צריך לי עיון גדול במה שהמחבר השמיט לגמרי כל דיני אופן עשיית החרוסת שהוא דינא דגמרא והובא ברמב"ם בפ"ז מהלכות חמץ ומצה הלכה י"א "וכיצד עושין אותה" וכו' והמחבר השמיט כל דיני החרוסת והוא דבר תימה דבסימן תע"ג כתב

ועוד יל"ע מדברי הר"ן על הרי"ף כאן שכתב בד"ה ומצטרפין וז"ל "ונ"ל דהוה מצי למיתני לענין כזית מצה דמצטרפין אלא לגבי מצה פשיטא לי' אבל הכא איצטרין סד"א כיון דאמרירותא קפדינן טעמא דחד מבטל בחברי' קמ"ל דכיון דיש לכולם טעם מרירות מצטרפים" עכ"ד ודוחק לומר דכונתו בחלקים שווים וצ"ע אי נימא דהר"ן פליג ארש"י בזה ודו"ק.

ה: בירושלמי פ' ערבי פסחים הל' א' ושקלים פ"ג הל' ג' איתא מהו לצאת ד' כוסות ביין של שביעית ובק"ע פ"י הספק דילמא בעינן בד' כוסות לכם וכבר מחי לי' אמוחא הגאון רש"ש בהגהותיו סוף מסכת פסחים דפירות שביעית איקרו לכם כדכתיב "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" ואדם יוצא ידי"ח באתרוג של שביעית כדאי' להדיא במשנה בסוכה לט. עי"ש ובתקלין חדתין כתב דהספק משום דאיירי אחר הביעור דאסור בהנאה והשאלה משום דמצות לאו להנות ניתנו עיי"ש, וזה צ"ע ביותר דהא הנאת הגוף בהדי מצוה אסור אליבא דרוב ראשונים וא"כ מה מקום להסתפק בזה ואמאי פשיט ר' הושעיא דיוצאין ידי"ח ביין של שביעית, ועוד דהמג"א בסי' רצ"ג ס"ק ה' כתב דאפי' אי מצוות לאו ליהנות ניתנו מ"מ במצוות כאלו שתכליתן הנאת האדם בזה לכונ"ע מצוות ליהנות ניתנו ואסור, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ובאור שמח פכ"ט מהל' שבת הל' י"ד הסביר דברי הירושלמי ע"פ מה דקי"ל דיין של קידוש צריך להיות ראוי להנסך ע"ג המזבח וכיין של שביעית א"א לנסכו משום דלאכלה ולא לשריפה עיי"ש דבריו, וגם עליו קשה מדוע הסתפקו בירושלמי בענין ד' כוסות ולא בענין קידוש בכל שבת. ועפ"י נדחה גם תירוצם של החזון נחום וההר צבי הל' פסח דשורש השאלה משום דאין עושין מצוות חבילות חבילות עיי"ש ותמוה כנ"ל דא"כ הו"ל לאיסתפוקי בכל יין קידוש ומאי איריא ד' כוסות וצ"ע.

ולכאורה יש עצה פשוטה שישבע שיאכל כזית מרור עכשיו ומותר להשבע דהכשרים נשבעין לקיים המצוות ועל אחת כמה וכמה בגוונא דאם לא כן לא יוכל לקיים שיטת הלל ואחר שישבע יוכל מיד לאכול כזית מצה וכזית מרור ששניהם דאורייתא ומצוות אינם מבטלים זו את זו והשבועה חלה לכונ"ע דהא מרור בזמן הזה רק מדרבנן וכדאורייתא אין לחלק בין מצוה למצוה ויצא כל השיטות ואף אם אמנם זה ברור דלא תקנו כן לכונ"ע להשבע וכו' אולם בגוונא דחיקא דחולי וכיו"ב היא לכאורה עצה הגונה וצ"ע לדינא.

ד: בשפת-אמת על מסכת פסחים חידוש חידוש נפלא בדיני מרור שאינו ידוע.

במשנה לט. איתא דהירקות שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח מצטרפים לכזית וכתב רש"י דאיירי דאכל חצי זית מזה וחצי מזה, וכתב ע"ז השפ"א וז"ל "יש לדייק מלשון רש"י ז"ל דדווקא שני חצאי זיתים מב' מינים כיון שהם שוים ואין מן האחד יותר ממין האחר מצטרפים אבל אם הרוב ממין אחד אין מצטרף המיעוט ממין אחר להשלים השיעור משום דנתבטל טעם מרירות מן המועט ברוב וחסר ליה משיעוריה" עכ"ל, וכונתו דכשם שבלע מרור לא יצא י"ח אע"ג דלגבי מצה וכל מילי מקרי אכילה משום דבמרור בעינן טעם מרור וליכא הכי נמי בגוונא דלא נמצא כל טעם המרור מכל הכזית לא יצא ידי חובה והוא חידוש עצום ובאמת מנהג העולם בהרבה מקומות ליקח רוב כזית חסה ומיעוט חזרת וע"פ השפ"א צריך להזהר בזה שיהיה מחצה על מחצה בדיוק.

אמנם גוף דברי השפ"א יש לעיין מדברי התוס' במעילה ט"ו ע"א ד"ה קדשי מזבח שכתבו "אם אכל מבשר עולה זו חצי זית ומבשר עולה אחרת חצי זית חייב קרבן" עיי"ש וכן הוא בשאר ראשונים ומה יאמר שם השפ"א.

בכל קידוש, ופשט ר' אושעיא דאדרבא  
 שמירתו מהפסד זוהי חירותו של האדם דאין  
 לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה, כן  
 יגיענו, ה' אלקינו, לצאת מכל מצרינו, ומכל  
 צרותינו, ע"י היגיעה בתורתנו, אנו חרעינו  
 חרע זרעינו, ו"בית אהרן וישראל" בעזרינו  
 עדי ביאת גואלינו, במהרה בימינו.

ע"כ נראה בדרך אפשר להסביר הירושלמי  
 דשתיית הד' כוסות בעינן דרך חירות  
 בהטיבה, ויין של שביעית אסור בהפסד כל  
 שהוא והי' מקום לומר דחובת השמירה  
 והזהירות מהפסד ומכילוי אינו כשתיה דרך  
 חירות דשותה ולא איכפת לו במה שישפך או  
 יפסד וע"כ נסתפק הירו' דוקא בד' כוסות ולא



הרב אליהו שמואל שמרלר

## בענין חמץ נוקשה

דאיתרבי לאכילה איתקש להו השבתה, וכ"כ בבעל העיטור ח"ב בסוף הל' ביעור חמץ שאחר שהביא פירש"י כתב לגבי חמץ ע"י תערובת דמסתברא דכל יראה עובר דקי"ל כב"ש, בביצה ז' ע"ב, דילפי ביעור מאכילה ועוד דאיתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ע"ש, ובמהר"ם חלאוה כ"כ על נוקשה דשמא י"ל דכיון דאיתרבי לאכילה איתרבי לכולי מילי כחמץ גמור כדאמרינן בפ"ק איתקיש השבתת שאור לאכילת חמץ אלא דכרת ליכא, אבל לגבי תערובת דרישא כתב דמיירי בכזית בכא"פ, ואתיא ככו"ע ולא משום הריבוי דכל מחמצת.

וגם בחידושי רבינו דוד כתב דלגבי נוקשה דלגבי השבתה איתרבי ממילא דהא איתקש וזה לשיטת ר"א דהוי בלאו, אולם כתב שם דאין לנו לסמוך על היקש זה אלא בחמץ שיש בו כרת שלא מצינו שהקיש הכתוב אלא בפסוק של שבעת ימים שאור וגו' דסמיך לי' כי כל אוכל חמץ ונכרתה ע"ש ובוה מובן הוספת הרא"ש על קושית התוס' דידן דכי איתרבי נמי דוקא ללאו איתרבי ולא לכרת ע"ש שכוונתו בזה לאפוקי מהתירוץ הנ"ל דאיתקיש השבתה לאכילה ולהכי עובר בב"י, דכיון דליכא כרת האי חמץ אינו בכלל ההיקש.

והפנ"י במשנתנו כוון בכ"ז מדעת' דנפשי' להנך קמאי דרש"י והרמב"ם ס"ל דאיתקש השבתת שאור לאכילת חמץ וקי"ל אין היקש למחצה, ור"ת ס"ל דלא שייך הך היקשא אלא בחמץ שיש בו כרת דבקרא משמע כן, מיהו על רש"י והרמב"ם אין זו קושיא דס"ל כיון דכל יראה ליכא כרת א"כ עיקר היקשא היינו לצד לאו שבה ע"ש.

ג) והר"ן הביא קושית התוס' על רש"י דהא אפי' לאיסור איצטריכא בהני ריבויא, א"כ ב"י וב"י מנ"ל, והוסיף דבשלמא בחמץ

פסחים דף מ"ב ע"א ואלו עוברין בפסח כותח הבבלי ושכר המדי וכו' וזומן של צבעים וכו' ר"א אומר אף תכשיטי נשים וכו', וברש"י ואלו עוברין עליהם בכל יראה ובל ימצא, והתוס' הביאו מפירש"י ושגם ריב"א מדקדק מלשון עוברין דמשמע עוברין מן העולם, ואין נראה לר"ת דמשמע דכל הנך מרבינן מכל מחמצת לא תאכלו, ואפי' אכילה לא היה מחייב אי לאו דרבייה קרא ומהיכי תיתי כל יראה ובל ימצא, ונראה לר"ת דאלו עוברין פ"י האוכלין, ועוברין היינו מעל השולחן דלאו בני מיכל גינהו אבל ב"י ליכא, והרא"ש הביא ג"כ מ"ש התוס' מה שלא נראה לר"ת מ"ש רש"י דאפי' באכילה לא הוי מחייב אי לאו דרבייה, והוסיף וכי איתרבי נמי דוקא ללאו איתרבי ולא לכרת וא"כ לב"י וב"י דליכא קרא מנלן דמחייב, וצ"ב מה רצה הרא"ש בהוספה זו, וגם במה שלא נראה לר"ת הוסיף ממ"ש בסיפא הרי אלו באזהרה ואין בהם משום כרת, משמע דלפרושי אלו עוברין דרישא ואי ב"י וב"י קאמר צריכא למימר דליכא כרת ע"ש, וצ"ב ביסוד הפלוגתא דרש"י ור"ת ולמה לא רצה רש"י לפרש כר"ת דעוברין מעל השולחן דהרי לא קתני עוברין עליהם, ועיין באור חדש בזה, והאיך יישב רש"י לקושית התוס'.

ב) והמאירי במשנתנו הביא מ"ש רש"י ושכן הוא דעת הרמב"ם בפ"י המשניות ובחיבורו בפ"ד מחמץ ומצה ה"ח, וביאר שיטת רש"י שמאחר שעובר באכילתם עובר בקיומם ומפני שהוקשה השבתת שאור לאכילת חמץ וכדכתיב תשבתו שאור מבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה, לומר שכל שעובר באכילתו עובר בקיומו ע"ש וכנראה שבזה ר"ל לשיטת רש"י מקושית התוס', דאף דבאכילה גופי' לא מחייב אי לאו דרבי' קרא, מ"מ אחר

זמנו ולא לפני זמנו ולאחר זמנו, והביא מהתוס' דריש מכילתין דלא אסר ר"י לאחר הפסח דלא חמץ גמור כיון דליכא אלא חד קרא, וכן ממ"ש לעיל דף ו' ע"ב בהא דרב גידל אמר רב בד"ה משש דהביא רא"י מחיטי קורדנייתא דהוא חמץ נוקשה, ודילמא רב סבר כר"מ דנוקשה דאורייתא ולוקין עליו ולכך אין חוששין לקידושין, אלא ודאי אף אם רב ס"ל כר"מ מ"מ לפני זמנו לכו"ע הוא מדרבנן ע"ש.

והמנ"ח מצוה ט' בסוף אות א' הביא מ"ש הצ"ח והוסיף דלא שייך לומר נהי דאינו עובר בלאו דאכילה עכ"פ איכא מ"ע דתשביתו, זה אינו, דבשלמא חמץ גמור דכתיב אך ביום הראשון שייך לומר שהוא בעשה, אבל תערובת חמץ לאו בכלל חמץ כלל, אך שהתורה ריבתה לאכילה וממילא לענין ב"י ג"כ לשיטת רש"י והרמב"ם, א"כ כיון דהריבוי ל"ש לערב פסח, א"כ לא הוי דינו כחמץ כלל בערב פסח, ואינו עובר על עשה כלל ע"ש ובמצוה י"ב.

והאריך בזה בנוב"י קמא או"ח סי' כ"א, ולגבי נוקשה כתב דלמ"ד דנוקשה דרבנן בע"פ ליכא איסורא כלל, ולמ"ד נוקשה דאורייתא הוכיח מהתוס' הנ"ל בדף ו' ע"ב דבע"פ איסור דרבנן איכא ומ"מ בשעות דרבנן לא גזרו ע"ש, ובאמת שלהדיא ברא"ש לעיל בפ' כל שעה סי' ב' דנוקשה אינו אסור אלא מדרבנן מו' שעות ולמעלה דהא דמרבנין חמץ נוקשה מקרא היינו דווקא בתוך זמנו אבל לפני זמנו לא אסור אלא מדרבנן הלכך מייתי מרב גידל ע"ש, וחידוש שהנוב"י לא הביאו, ושור"ר שבמהדורה תנינא או"ח סי' נ"ד הביא להרא"ש הנ"ל לרא"י למ"ש יעו"ש.

ובתוס' רעק"א במשנתנו נקט דבשעה ו' דבחמץ גמור נמי עדיין מותר מה"ת ורבנן הוא דגזרו י"ל דבנוקשה לא גזרו דהוי כעין גזירה לגזירה ע"ש ובשערי תשובה סי' תמ"ז סק"ח הביא דהרבה פוסקים דס"ל דנוקשה דאורייתא יש לאסור נוקשה משעה ה', וע"ע בשו"ת כתב סופר או"ח סי' פ"ה בד"ה ואחר

דגן גמור ע"י תערובת איכא למימר דכיון דלא נתבטל ממילא אית למימר בהו שיהא עובר עליהן בב"י דקרא לא איצטריך כגמ' אלא ללקות עליהם בכזית שיהא היתר שבהם מצטרף לאיסור, אבל הני דהוי נוקשה בעיני דלא הוי מיתסר כלל אי לאו ריבויא ב"י וב"י מנ"ל ע"ש וכ"כ בח"י רבינו דוד וכנ"ל אבל מלשון התוס' נראה דקושייתם על רש"י הי' גם על תערובת יגם על נוקשה.

ולמ"ש הר"ן ורבינו דוד לחלק בין תערובת לנוקשה יתכן לפרש כן גם בשיטת הרמב"ם דשם בפ"ד ה"ח נקט רק לגבי תערובת חמץ דעובר בב"י, ועיי"ש בהה"מ, ושם מהרמ"ך דאף דבאכילה בעי בכא"פ מ"מ חייב בביעורו וע"ש בכ"מ שחיוק דבריו וע"ע בלח"מ שעורר על הה"מ במ"ש שהרמב"ם כרש"י, ומ"מ לגבי נוקשה לא הזכיר בל יראה, ובקריית ספר נקט דהוי מדרבנן ועיין צ"ח במשנה בד"ה ודע, וע"ע בפמ"ג סי' תמ"ב סק"ב בא"א מ"ש מהרמב"ם שם בה"ט וה"י, דהנראה מדבריו דסובר נוקשה עובר על ב"י ופסק כר"א בשניהם ע"ש וזה לגמרי כשיטת רש"י וכנראה שכן נקט המאירי כנ"ל בשיטת הרמב"ם שהוא לגמרי כרש"י, אולם למ"ש הר"ן אפשר דגם להרמב"ם רק בתערובת עובר בב"י וכמ"ש הה"מ שם וכמ"ש הלח"מ כנ"ל, אבל לגבי נוקשה לא הזכיר להדיא דאפשר דלא איתקש בכה"ג, כיון דלא מיתסר כלל אי לאו ריבויא, וב"י מנלן, ועיין ברבינו מנוח שם בהי"א.

## ב.

ובהא דנקטה המשנה ואלו עוברין בפסח, כתב הצ"ח בד"ה ואלו עוברין דלרש"י דלבל יראה קאי לדעת רוב הפוסקים דאין איסור ב"י חל עד הלילה שפיר נקט דייקא בפסח, ולדעת ר"ת שעוברין מעל השולחן, אפשר דאף דהלכה כר' יהודה בלפני זמנו מ"מ כיון שנוקשה ותערובת איתרבי רק מחד קרא דכל מחמצת די דנוקי ריבויי הזה לתוך

וכל הנך ליכא באכילה כבכא"פ דבטלה דעתו אצל כל אדם וא"כ לא שייך אלא באכילה משא"כ לענין ב"י דלא בעי דרך אכילתן א"כ כל שיש כבכא"פ בתערובת עובר עליהן, וצ"י להב"י בס"י תמ"ב והטו"ז והמג"א וכמ"ש הרמ"ך והר"ן יעו"ש, וא"כ לרש"י ודעימ"י י"ל דס"ל דמסברא הוי חמץ וקרא איצטריך שלא למעט גם ממלקות ממיעוט דכרת, ושפיר לומר דאחר הריבוי חזרה לנוקשה כל דיני חמץ גמור חוץ מכרת ולהכי איכא גם ב"י, וכן נראה מלשון מהר"ם חלאוה הנ"ל שכתב דשמא י"ל דכיון דאיתרבי לאכילה איתרבי לכולי מילי כחמץ גמור אלא דכרת ליכא וה"נ י"ל להרמב"ם.

אולם התוס' נקטו דמשמע בשמעתין דאי לאו דאיתרבי חמץ נוקשה למלקות אפי' איסור לא ה"י בו, ולהכי שפיר לשיטתם הקשו על רש"י, וברו"ח רעק"א בח"ב, ונדמ"ח בח"י רעק"א, על התוס' הנ"ל בד"ה מאן תנא העיר על התוס' דהיאך משמע בסוגיא דאפי' איסור לא ה"י בו, (ועי' במהרש"א דתמה בזה), והאריך בהסוגיא דריש פ' כל המנחות דמבואר דנוקשה לר"י נפקא מידי מצה ולחמץ לא הגיע וכתב דתליא במ"ש האחרונים לר"מ אם מסברא הוי חמץ וכנ"ל או להיפך דמסברא לא הוי חמץ ומשו"ה צריך ריבוי למלקות, ואם מסברא הוי חמץ לא קשה קושיית התוס' מהא דחולין, ואם מסברא הוי חמץ רק בלא הריבוי הייתי ממעט לגמרי ממיעוט דחמץ מ"מ בלא ריבוי ה"י עכ"פ איסור דאורייתא, ולזה הקדימו התוס' וכתבו דמשמע דנוקשה אפי' איסור דאורייתא לית בו בלא ריבוי, ומוכח כן מדסבר ר' יהודה דתערובת חמור מנוקשה ואם איתא דבנוקשה איכא איסור דאורייתא דלא נקרא מצה א"כ בודאי יש לרבות מכל נוקשה דמסברא יש בו ג"כ איסור דאורייתא אע"כ גם איסור דאורייתא לית בו, וא"כ ע"כ מסברא לא הוי חמץ ושפיר קשה מההיא דחולין ע"ש.

וא"כ כל ההוכחה מדברי ר' יהודה אבל לר"נ דחמיר נוקשה מתערובת אפשר

העיון וכו' במ"ש הנוב"י, ובחזו"א ס"י קי"ז אות ב' עורר על הנוב"י שמתיר נוקשה בער"פ מהמלחמות והראב"ד בהא דחטי קורדנייתא דאף אליבא דר"ש דמורה דאסור מדרבנן ואין כאן שאלה דגזירה לגזירה דאין מדמין ד"ס זה לזה, ולא יצאו חכמים לחלק בער"פ בין חמץ לחמץ דאין הכל בקיאות בזה ואסרו הכל ע"ש, וחידוש מדברי תורעק"א הנ"ל דבנוקשה לא גזרו והוי כעין גזירה לגזירה.

## ג.

ויש מקום לפלפל ולתלות הדבר בגוף הריבוי לנוקשה, דהנה התוס' ברך מ"ג ע"א בד"ה מאן תנא וכו' כתבו משמע בשמעתין דאי לאו דאיתרבי חמץ נוקשה למלקות אפי' איסור לא ה"י בו, ותימה לר"י דבחולין דף כ"ג ע"ב דבעי ר"ז הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה הביא שיאור וכו' אי דר"מ לר"מ מדלקי עלי חמץ הוא, והשתא מנ"ל דהוי חמץ לענין תודה, דילמא שאני חמץ בפסח דרבייה קרא למלקות, ואור"י דהתם נמי איכא שום קרא וכו' ע"ש.

והפנ"י בריש פירקין כתב דלהסוגיא דחולין דנוקשה מקרי חמץ מסברא וע"כ איצטריך קרא לענין מלקות היינו שלא נמעט מקרא דכי כל אוכל חמץ דמשמע דוקא חמץ גמור ואיצטריך ריבוי לפרש דלא נמעט אלא לענין כרת, א"כ לענין ב"י דליכא מייעוטא דכל אוכל חמץ תו לא איצטריך ריבוי דמסברא מיקרי חמץ, ואי חמץ נוקשה לא מיקרי חמץ מסברא, והיינו כמ"ש רש"י משום דאין ראוי לאכילה, א"כ לא שייך ה"ט אלא לענין אכילה דקי"ל כל איסורין שבתורה אין לוקין אלא דרך אכילתן וכ"ש הכא דהאוכלן בטלה דעתו, משא"כ לגבי ב"י לא תליא בהכי א"כ שנפסל לגמרי מאכילת כלב, וכן נקט שם לגבי תערובת אי שייך בהו איסורא דטעם כעיקר דאורייתא ואיצטריך קרא דלא נמעט מכל אוכל חמץ לגמרי וכמ"ש הכ"מ הנ"ל, או טעם כעיקר לאו דאורייתא אלא דבעי דוקא כזית בכא"פ

הביא מתשובת רש"י דחמץ אסור במשהו מפני שעבר עליו בכ"י וב"י ע"ש משמע דמשום האי טעמא לחוד ולא משום כרת.

והמג"א שם בריש סי' תמ"ז הביא הטעם דאית ב"י כרת ולא בדילי מיני, ושם בסק"ה מלקוטי מהרי"ל וביאר כוונתו דחמץ נוקשה אפי' בפסח בטל בששים ואינו אסור במשהו כיון שאין בו כרת, ומכ"ש לפי מ"ש רס"י תמ"ב דנוקשה דרבנן א"כ בטל בס', אמנם הביא מתרומת הדשן בכתבים סי' קפ"ו דגם נוקשה אסור במשהו לאכילה דהרי להרא"ש בסוף ע"ז הטעם דלא בדילי מיני וחמץ גמור ונוקשה שוין ואף שרש"י פי' הטעם דהוי כרת ולא בדילי, מ"מ משמע דטעם דלא בדילי עיקר ע"ש וכתב המג"א דתרוה"ד ס"ל דנוקשה אסור מדאורייתא לכך צידד להחמיר במשהו אבל לפי מה דקי"ל דנוקשה דרבנן בטל בס' ע"ש ועיין בנתיב חיים שם ובקרבן נתנאל על הרא"ש הנ"ל בפ' כל שעה סי' ה' מ"ש על התרוה"ד, וע"ע בנובי"ק או"ח סי' כ"ב דאם נוקשה הוי דאורייתא אז ודאי שהוא במשהו ע"ש.

ומרן הגה"ק אדמו"ר זצוקלה"ה בתשובה כתב (בשו"ת דברי יציב או"ח ח"ב סי' קפ"ז אות ב') דלפי מ"ש שם בתרומת הדשן מקודם דהחמירו בנוקשה משום דלא פלוג, אפשר דגם אי נוקשה מדרבנן מ"מ אסור במשהו, וכ"כ בפר"ח שם בסי' תמ"ז סק"א דאפי' משהו מאיסור נוקשה אסור מדרבנן דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ועוד לא פלוג רבנן וכ"כ תרוה"ד וכן עיקר ע"ש, וכתב אדמו"ר זי"ע די"ל בזה שיטת ר"ת דאלו עוברין מעל השולחן עפימ"ש בסי' ת"מ ס"ג עכו"ם שנכנס לבית ישראל וחמצו בידו וכו' אבל אסור להעלותו עמו על השולחן ואפי' בהפסק מפה, וכתב המג"א שם סק"ז דהחמירו הכא כיון דחמץ במשהו א"א שלא יתערב פירור אחד של עכו"ם בשל ישראל ע"ש, ולהכי עוברין מעל השולחן שרצה לכלול בלשון עוברין דגם נוקשה הוא במשהו, ולזה צריך לסלק מעל השולחן

דמסברא הוי נוקשה חמץ, ושפיר י"ל לרש"י דאחר הריבוי חזר לנוקשה כל דיני חמץ חוץ מכרת ואיכא ב"י ג"כ.

ולפי"ז י"ל דגם בער"פ איכא איסורא כמו חמץ גמור וגם בשעות דרבנן כיון דמסברא הוי חמץ אבל להתוס' דס"ל דמסברא לא הוי חמץ ומשו"ה צריך ריבוי למלקות, וע"ע בתוס' בדף מ"ג ע"ב ד"ה מאן שמעת וכו' שאין סברא לרבנות, כגון עירובו וכגון נשים וכו' ע"ש, חזינן מהתוס' דבתערובת אין סברא חיצונה דהוי חמץ ולהכי לא דרשי כל וה"נ לגבי נוקשה, ולהכי גם אחר הריבוי רק על מה שנתרבה הוי חמץ ולא לשום עניני חמץ אחרים, ולכן ס"ל דליכא ב"י וי"ל דגם בער"פ ליכא איסורא דנוקשה וכמ"ש הנוב"י והמנ"ח לגבי תערובת שנקט דתערובת חמץ לא הוי בכלל חמץ כלל וכנ"ל, ומ"מ לרש"י שפיר דמסברא הוי חמץ בין בנוקשה ובין בתערובת ושייך בהו כל דיני חמץ ורק כרת איתמעט, ולגבי תערובת יש להאריך הרבה בהפלוגתא אי מיירי בכא"פ או שלא בכא"פ, ומ"מ לרש"י י"ל דאין גריעותא בעצמיות החמץ ולהכי לאחר הריבוי יש לו כל דיני חמץ.

#### ד.

והנה בהא דחמץ בפסח הוא במשהו סתמו התוס' טעמו לעיל דף ל' ע"א בר"ה אמר רבא וכו' וכתבו דהוא משום חומרא דחמץ, אבל התוס' בחולין דף צ"ז ע"א ד"ה אמר רבא וכו' פירשו דשאני חמץ דחמירי טפי דעובר בכ"י ולא בדילי מיני ע"ש, ומרש"י כאן לעיל דף כ"ט ע"ב ד"ה שלא במינו נראה דחומרא דמשהו הוא משום חומרא דכרת ולא בדילי ע"ש וברא"ש שם בפ' כל שעה סי' ה' נקט רק הטעם דכרת ע"ש אבל בע"ז דף ע"ג סי' כ"ט וסי' ל' נקט רק הטעם דלא בדילי מיני ע"ש ושם במלחמות מפני שהוא בכרת ועובר בכ"י וב"י ולא בדילי אינשי מיני ע"ש, וכ"כ הסמ"ג בל"ת ע"ז ע"ח, והב"י בסי' תמ"ז בסוף ד"ה ומ"ש רבינו בשם העיטור וכו'

וכל דתקון דרבנן כעין דאורייתא, והתוס' ס"ל דאיכא איסור משהו.

אמנם להנ"ל י"ל דאפי' אם נוקשה הוי דאורייתא מכל מחמצת, מ"מ אם הוי איסור מחודש ומסברא אינו חמץ, וכנ"ל דכן שיטת התוס', ורק על מה דאיתרכי איתרכי, אבל אין בו כל דיני חמץ, וכאיסור מיוחד הוי, וה"נ ליכא בה איסור משהו כחמץ אלא בטל בששים כשאר איסורין, משא"כ אם מסברא הוי נוקשה בכלל חמץ, אלא מכיון דאיתמעט מכרת הו"א דנתמעט לגמרי ולהכי איצטריך לרבווי למלקות, שפיר לומר דחזר לכל דיני חמץ, ורק למאי דאיתמעט איתמעט, ולהכי גם איסור משהו איכא כיון דהוי חמץ ולרש"י בתשובה כיון דאיכא ב"י שפיר איכא איסור משהו ונמצא דאם איכא איסור משהו בנוקשה הוא משום דאית ב"י בל יראה, ולפי"ז גם אי עוברין מעל השולחן וכמשמעות עוברין מדלא קתני עליהם, ולהנ"ל בכלל עוברין מעל השולחן היינו משום פירור צריך לסלקו לגמרי משום משהו, אבל השורש לזה הוא משום דעבר על ב"י, והא בהא תליא.

ולהנ"ל נמצא דלר"ת דהקשה על רש"י בהא דב"י וע"כ דס"ל דנוקשה הוא איסור מחודש ואינו בכלל חמץ רק על מה דאיתרכי, לית ב"י איסור משהו כיון דאין לו דיני חמץ וכנ"ל, ונמצא דהך ענינא אם איכא איסור משהו בנוקשה תליא בין רש"י ותוס' (ועיין ביד אפרים בסי' תמ"ב על המג"א סק"א מ"ש מהתוס' דנוקשה בטל בס' ע"ש ולא מצאתי) ומ"מ להפר"ח והתרה"ד כנ"ל דאפי' אם נוקשה מדרבנן מ"מ לא פלוג וכעין דאורייתא תקון, שפיר מ"ש מרן אדמו"ר זצוק"ל להתוס' דלהכי עוברין מעל השולחן משום פירור דאיכא איסור משהו ודו"ק.

משום פירור, ולפי"ז י"ל מ"ש בסיפא הרי אלו באזהרה, דמשום הך דאלו עוברין לא ה"י ראי' דאיכא אזהרה לנוקשה דאפשר כמ"ש התה"ד מקודם והפר"ח דאפי' אי נוקשה דרבנן מ"מ איכא איסור משהו, ומאלו עוברין גרידא לא נדע דאיכא אזהרה וקמ"ל הרי אלו באזהרה שאיכא לאו, ולהכי אלו עוברין גם מעל השולחן משום איסור משהו אתד"ק.

ולהנ"ל מהרא"ש שהוסיף להקשות על רש"י מהסיפא דהרי הוא באזהרה ואין בהם כרת משמע דלפרושי אלו עוברין דרישא אתי ואי לב"י אתא צריכא למימר דליכא כרת, ובקרבן נתנאל שם באות ד' כתב דיש להליץ דודאי לכל מילי איתרכי אלא לענין כרת מיעט הכתוב ע"ש וי"ל כנ"ל דלרש"י מסברא הוי חמץ ורק לכרת איתמעט ולהכי שפיר איכא ב"י, ולמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע מהך דהרי אלו באזהרה ראי' דהך אלו עוברין בלאו, ואל"ה לא נדע דאיכא לאו דאפשר דעוברין מעל השולחן משום משהו דרבנן כמ"ש הפר"ח וזה לשיטת ר"ת, ולרש"י אדרבא מדנקט בסיפא הרי אלו באזהרה וברישא ואלו עוברין, ע"כ רישא לאו היינו סיפא וברישא מיירי לגבי ב"י ובסיפא לגבי אכילה, ועיין פנ"י ואור חדש.

ולהנ"ל לרש"י בתשובה המובא בב"י דאיסור משהו הוא משום חומרא דבל יראה, ולרש"י במשנה דאלו עוברין בב"י וממילא איכא איסור משהו ג"כ, אך לרש"י דידן לעיל דף כ"ט ע"ב דתליא בכרת שפיר דליכא איסור משהו בנוקשה, ולפי דרכו של אדמו"ר זי"ע הנ"ל שפיר דלא רצה לפרש דאלו עוברין מעל השולחן משום פירור כנ"ל דס"ל דליכא איסור משהו בנוקשה גם אם הוי דאורייתא ולא ס"ל הנ"ל דגם בנוקשה דרבנן איכא איסור משהו דלא פלוג

★ ★ ★

הרב יעקב שמש

## ביאור שיטת הרמב"ם בדין תקפו כהן

והוא ז"ל חילק בין סוגי הספיקות אם הוא ספק בדין או ספק במציאות וכאשר הספק בדין דהיינו שהוא ודאי בכור פטר רחם והספק הוא אם בכור זה יש בו דיני בכור פסק לחומרא דדינו כבכור ובאופן כזה אם תפסו כהן אין מוציאין מידו ואינו מועיל חזקת הבעלים המרא קמא לברר ספק ההלכה, משא"כ כאשר הספק הוא במציאות אם הוא בכור בזה פסק כשאר הפוסקים דכן מסקנת הגמ' אוקי ממונא בחזקת מרא וא"כ לא מועיל תפיסת הכהן כי הממע"ה, וכאשר נפרט ההלכות אחת לאחת, בפ"ב ה"ו אם ילדה סוס או גמל אע"פ שיש בו מקצת סימני פרה הרי הוא ספק בכור לפיכך יאכל לבעלים [ומותר באכילה אע"פ שהוא סוס או גמל, כי היוצא מן הטהור טהור כדאייתא בבכורות ה: וכאשר פסק הר"מ בפ"א מאכלות אסורות ה"ה, ועל אף שהוי ספק בכור אינו צריך לחכות עד שיפול בו מום, להתירו באכילה, כיון דיש בו שינוי בכרייתו הרי אין לך מום גדול מזה וכאשר כתב הר"מ בהלכה זו קודם לזה] ואם תפסו כהן אין מוציאין מידו. דהרי אין כאן ספק במציאות אם ולד זה הוא בכור או לא דהדבר ודאי שהוא הפטר רחם והספק הוא בדין מה דינו האם יש בזה קדושת בכור או לא ולכן אם תפסו כהן אין מוציאין מידו ומה יועיל כאן החזקת ממונ דמרא קמא לברר ההלכה, וממילא אם תפסו הכהן א"א להוציא מידו.

בפ"ד ה"ו כתב גר שנתגייר ואין ידוע אם עד שלא נתגייר ילדה פרתו או אחר שנתגייר הרי זה בכור מספק [ולא כתב ספק בכור, אלא דייק לכתוב בכור מספק, כלומר שאין כאן ספק במציאות אם הוא בכור דזה ודאי שהוא בכור רק ספק מה דינו, ולא פירט כאן דיני הממונ ולא כתב אין לכהן כלום והמע"ה ומשמע דתפסו כהן אין מוציאין

פסק הרמב"ם בפ"ב בכורות ה"ו רחל שילדה כמין עז וכו' פטור מן הבכורה שנאמר אך בכור שור וכו' אבל אם ילדה מין סוס או גמל אע"פ שיש בו מקצת סימני פרה הרי הוא ספק בכור לפיכך יאכל לבעלים ואם תפסו כהן אין מוציאין מידו וכ"כ בפ"ה שם ה' ג' כל בכור שהוא ספק וכו' ואם תפשו הכהן אין מוציאין מידו. ונתקשו בזה רבים דלכאורה הוא שלא כמסקנת הגמ' ב"מ ו: דתקפו כהן מוציאין מידו וכמוש"כ התוס' שם ד"ה פטור ממונ בממונ כהן וכן הוא מסקנא דאם תקפו כהן מוציאין מידו. עכ"ד והגמ' מכריחה זאת מהא דהספיקות נכנסין לדיר להתעשר ואי ס"ד תקפו כהן אין מוציאין מידו אמאי נכנסין לדיר נמצא זה פטור ממונ בממונ של כהן. והלא הרמב"ם פסק בפ"ב ביכורים הכ"ג דהספיקות נכנסות לדיר להתעשר וא"כ איך מוציא שטרא לבי תרי, ונשאל כבר הרשב"א ע"ז בתשו' סי' שיי"א וכתב דבעינא למשכוניה נפשין אדרב ז"ל לחזר אחר זכותו ועיי"ש מה שתירץ ורבות נכתב ונודן בזה להבין דברי חכמים ותידותם וביאור דבריהם הק' ועיי' בתקפו כהן ובשב שמעתתא ועוד בדברי האחרונים.

והנ"ל בזה בע"ה דהנה לכאורה פסקי הרמב"ם סתראי נינהו דבב' הלכות אלו שהזכרנו פסק דתקפו כהן אין מוציאין מידו ואילו להלן פ"ד ה"ז כתב הלוקח בהמה מן הנכרי ואין ידוע אם בכרה או לא בכרה וילדה אצלו הרי זה ספק בכור ויאכל במומו לבעלים ואינו לכהן שהמוציא מחבירו עליו הראיה וכן כתב בפ"ה ה"א ב' לענין שאר ספיקות אין לכהן כלום והמוציא מחבירו עליו הראיה ובעוד כמה מקומות כאשר נפרט. להלן, אכן כאשר נדייק בדבריו נראה שאין כאן שום סתירה וקושיה ממסקנת הגמ', ופסקיו צודקים ודבריו מדויקים,

לחומרא, אולם עיי"ש ברש"י ד"ה הכא לחומרא והכא לחומרא גבי בכורת בהמה אמר דלאו ולד הוא ולא פטר את הבא אחריו דאי אמרת פטר קא גזיו ועביד ביה עבודה ודילמא לאו ולד הוא ההוא קמא וקאתי לידי תקלה וכו' וגבי בכור אדם דקולא הוא דקאמר פטר את הבא אחריו ולא איכפת לן דאין קדושה בבכור אדם אלא ממון כהן ה' סלעים וספק ממונא לקולא דכהן הוי מוציא מחבירו עליו הראיה, וכ"ה בתוד"ה גבי [וציין זאת הגרע"א בגליון הש"ס ב"מ ו: ] ואע"ג דקולא הוא שמוציאין ממון מרשות ישראל [וכוונתם על הולד שיוולד אחריו] היינו משום דאי לא יהיה לכהן אתי למשרי בגיזה ועבודה ע"כ. וביאור דבריהם דאף דהוי כאן ספק במציאות והי' צריך לומר הממע"ה מ"מ כיון דיכול לבוא לידי מכשול החמירו בזה חכמים, וכסברא זאת כתב ג"כ במשנה למלך הל' בכורים פי"ב ה"כ, ד"ה עוד אני תמיה, ואולי שאני בכור בהמה טהורה דאית ביה קדושת הגוף ומשום הכי החמירו אף במילתא דאית ביה ס"ס כי היכי דלא לייתי (להקריב) [לשחוט] קדשים בחוץ שהוא בכרת אבל בפטר חמור דאין בו קדושת הגוף לא החמיר במקום שיש ס"ס וחילוק זה מוכרחים אנו לאומרו אליבא דכ"ע וכו' דשאני קדושת הגוף שהחמירו בספיקו אבל פטר חמור אין בו כי אם קדושת דמים, עיי"ש.

ובזה יבואר היטב דברי הרמב"ם פ"ח בכורים ה' ט' גר שנתגייר והיתה לו עיסה וכו' ואם ספק חייבת בחלה לפי שהוא עון מיתה וזר שאכל חלת ספק זו וכיוצא בה אין חייב עליה חומש, דלכאורה למה צריך להוסיף כאן טעם לפי שהוא עון מיתה, ואינו מספיק לכתוב רק חייב כמו"ש במקום אחר, אך לדברינו מובן כיון דכאן הלא הוי רק ספק במציאות מתי נתגלגלה העיסה וא"כ הי' צריך להקל ולתלות בחזקת הבעלים וכמו שפסק בשאר מקומות אולם כיון דהוא ספק איסור חמור שהוא עון מיתה לכן החמירו בזה חכמים, והנה המהר"י קורקוס

מידו וסמך בזה על מה שכתב בפ"ה ה"ג כל בכור שהוא ספק וכאן ג"כ לא כתב כל ספק בכור אלא בכור שהוא ספק וכו' ואם תפשו הכהן אין מוציאין מידו, ושוב כאשר כתבתי כי הספק הוא בדין ולא יועיל כאן חזקת הממון].

ובה' ז' שם הלוקח בהמה מן הנכרי ואין ידוע אם בכרה או לא בכרה וילדה אצלו הרי זה ספק בכור ומדויק הלשון ספק בכור ולא כתוב בכור מספק ולכן] ויאכל במומו לבעלים ואינו לכהן שהמוציא מחבירו עליו הראיה ומהלשון אין לכהן כלום והמע"ה משמע דאפילו אם תפסו הכהן מוציאין מידו.

וכ"כ לענין פטר חמור בפ"ב בכורים ה"ט"ז גר שנתגייר ואין ידוע אם עד שלא נתגייר ילדה חמורו וכו' הרי"ז חייב לערוף או לפדות ואם פדה בשה השתה של גר והמע"ה וכתב בכ"מ מגמ' חולין קכד, שמונה ספיקות נאמרו בגר ארבעה לפטור וחד מינייהו. פטר חמור, פירוש לענין ממון ומיהו כיון דקמ"ל ספק איסורא לחומרא צריך לפדותו להפקיע איסורו שאסור בהנאה והפדיון מעכבו לעצמו דהמע"ה עכ"ל וכ"ה במהר"י קורקוס, ובה' יט, ילדה זכר ונקבה מפריש טלה אחד כדי להפקיע קדושה ממנו וכו' וטלה זה שהפריש לבעלים ואינו לכהן שהמע"ה.

וכן בה' כא זכר ונקבה מפריש טלה אחד לעצמו ואינו לכהן מפני שהוא ספק והמע"ה ובה' כב וכן הלוקח חמור מן הגוי ואין ידוע אם בכרה וכו' והוא לבעלים מפני שהוא ספק.

והנה מגמ' נדה כה. לגבי מפלת שפיר עכור דאמרינן מאי שנא אשה ומאי שנא בהמה ומשני גבי אשה דממונא הוא ספק דממונא לקולא גבי בהמה דאיסורא הוא דאיכא לגבי גיזה ועבודה ספק איסורא לחומרא, לכאורה משמע דלא כדברינו דהא שם הוי ספק במציאות אי הוי ולד ולא הוי ספק בדין ועכ"ז אמרינן ספק איסורא

אמנם במראה הפנים שם חלק עליו ורוצה לומר דיש בזה מחלוקת בין הבבלי לירושלמי מדלא נזכר בבבלי האי דין דנוטל דמיו וכו' עיי"ש, אולם לכאורה מהא דמביא הר"מ טעם הירושלמי דעון מיתה ולא כדברי הבבלי משום דהוי ספק איסורא משמע דלא כדבריו, והא דלא הזכיר הר"מ דנוטל דמים מהכהן, יתכן שרמו זאת במה דכתב ואין חייבין חומש, וכיון שכן ודאי דהתשלומין חולין ולכהן וכדאייתא במשנה פ"ז תרומות משנה ז' זה הכלל כל המשלם קרן וחומש התשלומין תרומה רצה הכהן למחול אינו מוחל וכל המשלם את הקרן ואינו משלם את החומש התשלומין חולין אם רצה הכהן למחול מוחל, ופסקה הרמב"ם בפ"י תרומות הט"ו וכל המשלם את הקרן בלבד הרי התשלומין חולין, וכמוש"כ כעין זה בתוס' אנשי שם במשנה דחלה פ"ג מ"ו, ובפ"י המשניות לר"מ שם כתב ואינו חייב חומש לפי שהוא ספק והממע"ה, ובר"ש שם ד"ה ספק חייב מביא הגמ' חולין קכד. ספק איסורא לחומרא וכו' ובירושלמי אמרינן דמפריש ונוטל דמיו מן השבט כלומר שמוכרה [לכהן] וכ"כ הרע"ב ספק חייב משום דהוי ספק איסורא ולחומרא ומפריש חלה ומוכרה לכהן, ואין חייבין עליה חומש זר האוכלה אינו משלם את החומש אבל הקרן משלם דתשלומי תרומה כפרה ניגהו הלכך מפריש תשלומין ומכפרין מספק ומוכרין לכהן, ועיי"ש בתוס' רע"ק שהקשה היכן מצינו דהקרן הוי כפרה והחומש לא הוי כפרה וכו' והא דקתני ואין חייבין חומש ולא נקט קרן י"ל דלרבותא נקט כן וכו' וה"נ בחלה זו דאילו איתא בעיניה הדין דמוכרה לכהן וכו' עיי"ש שהאריך בזה, ועיי' ברש"ש שם שתיריך דלהכי נקט חומש משום דהקרן חייב לשלם כדין גוזל את חבירו, ומצאתי סעד גדול לדבריי דהנה לענין בכור אדם פסק הרמב"ם כהל' בכורים פי"א הי"ט מי שהוא ספק אם חייב בפדיון או לא ה"ז פטור שהמע"ה וכתב הרדב"ז זה מבואר דכל ספק ממונא

שם כתב גר שנתגייר וכו' דספק תורה להחמיר, והדברים תמוהים דא"כ למה הוסיף הרמב"ם לתת טעם דהוי עון מיתה, ותו, דהא חלה בזה"ז דרבנן וכמוש"כ הרדב"ז כאשר נביא להלן, ותו קשה דהא להלן פ"ט לגבי מתנות כהונה זרוע ולחיים דהוי ודאי מדאורייתא אף בזה"ז וכאשר פסק הרמב"ם שם בפרק זה ה"א ואעפ"כ פסק בהי"ג שם גר שנתגייר וכו' ואם ספק פטור שהמע"ה, הרי שאפילו בספיקא דאורייתא לא החמיר וצע"ג להבין דבריו, והרדב"ז כתב ואם ספק חייבת בחלה בתו"ד בפרק הזרוע (חולין קלד). פריך עלה מדתנן גר שנתגייר והיתה לו פרה נשחטה אם עד שלא נתגייר פטור משנתגייר חייב ספק פטור שהמע"ה ומשני ספק איסורא לחומרא ספק ממונא לקולא אלא דאכתי קשיא לי הרי חלה בזה"ז מדרבנן (לעיל פ"ה ה"ה) וספיקא דרבנן לקולא ונראה דלתיך קושיא זו כתב רבינו לפי שהוא עון מיתה כלומר כיון דחמיר כולי האי החמירו בספיקו ונכון הוא עכ"ל, והנה טעם זה דכתב הר"מ שהוא עון מיתה איתא בירושלמי חלה פ"ג ה"ד דמקשה הירושלמי תמן תנינן גר שנתגייר והיתה לו פרה נשחטה עד שלא נתגייר פטור ומשנתגייר חייב ואם ספק פטור שהמע"ה והכא (היינו לגבי חלה) אתאמר ספק חייב וכו' רבי יעקב בר זבדי רבי חייא בשם ר"א נוטל הוא דמים מן השבט ויפריש תמן ויטול דמיו מן השבט א"ר יוסי חלה שהוא טבל והוא בעון מיתה מפריש ולא יטול דמים מן השבט ע"ש הממע"ה ובפני משה א"ר יוסי שאני חלה שהוא טבל ובעון מיתה ולפיכך החמירו בספיקא ופריך א"כ יהא מפריש ולא יטול דמיו מן השבט ומשני ע"ש שהכהן מוציא הוא והמע"ה הלכך צריך הכהן ליתן הדמים אבל התם דספק ממונא הוא בלבד שהרי אין במתנה קדושה אלא דין ממון וספיקו לקולא וא"צ להפריש כלל משום הממע"ה וכן פירש מהר"י בן מלכי צדק במשנה דחלה פ"ג מ"ו.

הרדב"ז כבר כתבתי למעלה שדעת רבינו בספק בכור בהמה טהורה אי תפס כהן לא מפקינן מיניה אבל גבי בכור בהמה טמאה כיון שלא פירש משמע דאי תפס מפקינן מיניה והך ברייתא דהספיקות נכנסות להתעשר דמסייע ליה לרבה דאמר אי תפס כהן מוציאין מידו מוקי לה רבינו בספיקות פטר חמור ואי איתא דאי תפס כהן אין מוציאין [מידו] נמצא פוטר ממונו בממונו של כהן אם אתה אומר אם תפס לא מפקינן מיניה כנ"ל מדברי רבינו שאם תפס כהן פטר חמור מוציאין מידו אע"פ שלא כתבתי בהלכות בכורות כן, דבשלמא ספק בכור בהמה טהורה כיון דיש בו קדושה מצד עצמו אם תפס כהן לא מפקינן מיניה כדסברי הנך אמוראי במציעא אבל ספק בכור בהמה טמאה כיון שאין בו קדושה מצד עצמו ואם רצה ישראל לפדות אותו בשה והשה יהיה שלו אי תפס מפקינן מיניה והבו דלא להוסיף עליו דכמה רבוותא פסקו הלכה כרבה דאמר אי תקפו כהן מוציאין מידו כדאיתא במציעא פ"ק עכ"ד.

תבנא לדידן שהרמב"ם אינו חולק על שאר הפוסקים בהאי דינא, וע"ד דכתב הרשב"א בתשו' הנ"ל.

לקולא והממע"ה ואיכא למידק דגבי ספק בכור בהמה (פ"ה בכורות ה"ג) כתב רבינו ואי תפס כהן לא מפקינן מיניה הכא גבי בכור אדם אי תפס כהן חמש סלעים מאי, ואע"ג דבפ"ק דמציעא ו: משמע דמסקנא דגמ' דאי תקפו כהן מוציאין מידו וכן העלה תוס' והרא"ש וכבר הארכתי בהל' תרומות [בכורות, שלא זכינו לפירושם עליהן, מהדורת פרנקל] ליישב דברי רבינו והכא [ו] לגבי פטר חמור [לקמן פי"ב] נמי לא כתב אי תפס מה דינו, ולגבי בכור אדם פשיטא לי דאפילו רבינו מודה דאי תפס כהן מפקינן מיניה שהרי לא תפס הדבר שנפל בו הספק אלא ה' שקלים אבל גבי ספק פטר חמור מספקא לי שהרי תפס הדבר שנפל בו הספק או דילמא בשלמא גבי בכור בהמה כיון שיש בו צד קדושה אי תפס לא מפקינן מיניה אבל ספק פטר חמור אין בו צד קדושה ובהל' בכורות העליתי דספק פטר חמור לדעת רבינו אי תפס לא מפקינן מיניה, עכ"ל, אולם חזר בו הרדב"ז להלן פי"ב בכורים ה' כג דפסק הרמב"ם מי שהיו לו עשרה טלאים כל אחד מהן הפרישו על ספק פטר חמור הרי הן כחולין לכל דבר ומתעשרין כשאר הבהמה ומפריש אחד מהן מעשר והשאר שלו כשהיו, וכתב



הרב יעקב וואלפין

## בענין תליוהו וקני

והמקדש אשה בעל כרחא אינה מקודשת אבל האיש שאנסוהו עד שיקדש בעל כרחו הרי זו מקודשת עכ"ל הרמב"ם פסק אם כופין האשה אינה מקודשת אבל אם כופין איש לקדש הרי זו קדושתין, הרשב"א בקידושין דף ב: סוף ד"ה תנא כתב וז"ל והאיש שאנסוהו לקדש כתב הרמב"ם קדושיו קדושין והרב בעל העיטור ז"ל כתב שאין קדושיו קדושין דתליוהו וזבין אמרו תליוהו וקני לא אמרו ונראין דברי הרמב"ם דאי אגב אונסיה גמר וזבין כל שכן בגמר וקני עכ"ל וצ"ל מה סברת המחלוקת הרמב"ם ובעל העיטור וגם איך הבעל העיטור מתרץ הק"ו של הרשב"א ועוד צריך להבין שמשמעות הגמ' דוקא באשה אפקעינהו קדושין מיניה ועל זה שהגמ' לא משמע כבעל העיטור אפשר לתרץ שהגמ"מ בפ' ד' מהל' אישות כתב וז"ל אמנם בסה"מ כתב שהגאונים תופסין עיקר דברי מר בר רב אשי דאמר לא הוי קדושין וכן ראבי"ה כתב דקיי"ל כמר בר רב אשי ותימה על דברי סה"מ שפירש פלוגתא דאמימר ומר בר רב אשי בכה"ג ובספר [בגמ'] משמע דאירי כגון שדחק אשה ואנסה כדי לקבל קידושין דקאמר הוא עשה שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן קידושין מיניה עכ"ל באהע"ז סימן מ"ב בהגהות והערות על הטור כתב וז"ל וראיתי לרב החביב ז"ל כס' דינא חיי חלק עשין דף י"ט ע"ד וכו' ותירץ הוא ז"ל שהסמ"ג מפרש דמ"ש הוא עשה שלא כהוגן קאי לאיש העושה זאת המדה למקדש שיקדשנה ולפיכך אפקעינהו רבנן לקדושין כדי שלא תצא לפועל כונת המאנס אותו כדי שיקדשנה ע"כ עכ"ל שאינם רוצים שיועיל מעשה בקידושין שנעשה באונס ובגמ' והוא זה על המאנס נוגע מה שקשה מגמ' על בעל העטור אפשר לתרץ כמו שתירצו על הסמ"ג אבל סברת המחלוקת הרמב"ם ובעל העיטור

איתא במס' ב"ב דף מז. אמר ר' הונא תליוהו וזבין זביניה זביני מ"ט כל דמזבין אינש אי לאו דאניס לא הוי מזבין ואפילו הכי זביניה זביני ודלמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאתריני אלא כדתניא יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בע"כ ת"ל לרצונו הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני ודלמא שאני התם דניחא ליה דתיהוי כפרה ואלא מסיפא וכן אתה אומר בגיטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני ודלמא שאני התם דמצוה לשמוע דברי חכמים אלא סברא הוא אגב אונסיה גמר ומקני וכו' אמר רבא הלכתא תליוהו וזבין זביניה זביני ולא אמרן אלא בשדה סתם אבל בשדה זו לא ובשדה זו נמי לא אמרן אלא דלא ארצי זוזי אבל ארצי זוזי לא ולא אמרן אלא דלא הוה ליה לאשתמוטי אבל הוה ליה לאשתמוטי לא והלכתא דכולהו דהוי זביניה זביני ואפילו בשדה זו דהא אשה כשרה זו ואמר אמימר תליוהו וקדיש קדושיו קדושין מר בר רב אשי אמר באשה ודאי קדושין לא הוי הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו לקידושין מיניה א"ל רבינא לרב אשי תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר שוינהו לרבנן בעילתו בעילת זנות ע"כ, הרשב"ם בד"ה תליוהו וזבין כתב וז"ל מי שתלו אותו או עשו לו יסורין עד שקיבל הדמים ואמר רוצה אני עכ"ל ובדף מח. נוגע קרבן וגט הרשב"ם ג"כ מפרש שצריך שיאמר רוצה אני ובדף מח: נוגע קידושין בד"ה והלכתא ג"כ כתב וז"ל ולא ארצי זוזי ולא הוה ליה לאשתמוטי דהוי אונס גמור דאומר רוצה אני עכ"ל רואים מזה שיטת הרשב"ם שכל פעם שכפיה מועיל במכירה קידושין גט וקרבן אינו מועיל אלא אם אמר רוצה אני.

הרמב"ם בהל' אישות פ' ד הל' א כתב וז"ל אין האשה מתקדשת אלא לרצונה

הקונה ומקנה ביחד ממילא צריך דעת שניהם ושניהם שוים א"כ אי אפשר לעשות הק"ו.

אמנם בעצם המחלוקת רמב"ם ובעל העיטור אפשר לומר הסברא הזה בסברת המחלוקת אבל ברשב"א אי אפשר לומר זה דבשו"ת חת"ס חלק יו"ד ס' שי"ג מביא שהרשב"א חולק על הראב"ד וסובר שהקונה צריך דעת לקנות ובדברי יחזקאל ס' נג ס' קג ג"כ מביא רשב"א בב"מ דף י' שחולק על הראב"ד ואמר שצריך דעת קונה ומביא שמבאר במקום אחר לתרץ הסתירה ברשב"א לפ"ז אי אפשר לבאר הק"ו כמו שביארנו שהק"ו מבוסס ע"ז שא"צ דעת הקונה ומאחרונים רואים שהרשב"א סבר שצריך דעת קונה ממילא מוכרחים לומר שלכו"ע צריך דעת קונה ומקנה, אבל אם יש אומדנא דמוכח זה מועיל כמו שיש דעת וזה קנין גמור וכן משמע קצת מהרשב"א בקידושין דף נ' וז"ל ואכתי קשיא לי אמאי לא יליף לה מתליוהו וזבין דקי"ל כר' הונא דאמר זביניה זביני אלמא דברים שבלב אינן דברים ורבא גופיה הוא דפסק התם בפרק חז"ה תליוהו וזבין זביניה זביני וי"ל דהתם שאני דאגב אונסיה וזווי גמר ומקני ולא שייכא בהא כלל עכ"ל ולמה צריך להוסיף המילים ולא שייכא בהא כלל אלא שהרשב"א רוצה להדגיש שאם יש אומדנא דמוכח כמו במקום שמקבל מעות וזה גם אונס זה קנין גמור ואין בו שום חסרון השאלה רק באיזה אומדנא מוכיח יותר במקנה שמקבל המעות או בקונה שמקבל החפץ הבעל העיטור למד שרוקא אם מקבל מעות יש אומדנא וכן מבואר בביאור הגר"א באהע"ז ס' מב ס"ק ב' וז"ל וטעמו של בעל העיטור כמש"כ דוקא תליוהו וזבין שקיבל מעות עכ"ל אבל תליוהו לקנות דאין אומדנא כמו במכירה אין מועיל באונס ממילא אי אפשר לומר הק"ו משא"כ הרשב"א אע"פ שנותן כסף אבל אם מקבל חפץ שראוי לתשמיש ובוזה שהוא מסכים מסלק היסורים ממנו זה יותר חזק מקבלת

צריך קצת הסבר וגם למה לא אמר הק"ו כמו הרשב"א, ועוד המ"מ בהל' אישות כתב וז"ל והאיש שאנסוהו לקדש בע"כ הרי זו מקודשת זה דעת רבינו והטעם דעד כאן לא אפקעינהו רבנן אלא שנאנסה האשה מפני שאם היו הקידושין קידושין לא היתה יכולה להפקיע עצמה ממנו אלא ברצונו אבל האיש הרי הוא יכול לגרשה בעל כרחיה והלכך הרי היא מקודשת עכ"ל וצ"ל למה לא מביא הק"ו של הרשב"א ומוסיף טעם אחר.

יש חקירה באחרונים אם העיקר בקנין זה המקנה והעיקר זה כונה שלו אבל המקבל שהוא הקונה אם קיבל מועיל אע"פ שאין לו כוונה לקנות או הקנין נעשית מתוך שניהם וממילא צריך כוונת שניהם איתא בגמ' ב"ב דף מא. רב ענן שקל כידקא בארעא אול הדר גודא בארעא דחבריה אתא לקמיה רב נחמן אל ז"ל הדר והא אחזיקי לי א"ל כמאן כר' יהודה ור' ישמעאל דאמרי כל בפניו לאלתר הוי חזקה לית הלכתא כוותיהו א"ל והא אחיל דאתא וסייע בגודא בהדאי א"ל מחילה בטעות את גופך אי הוה ידעת לא עבדת כי היכי דאת לא הוה ידעת הוא נמי לא הוי ידע ע"כ, וכתב הנמוקי יוסף וז"ל ושמעין מהכא דאילו הוה ידע המוכה אע"ג דלא ידע רב ענן שהוא הזוכר קנה ומש"ה לא הוה סגי למימר ליה את ודאי לא הוה ידעת ואע"ג דאמרינן ביבמות דף נ"ב שהעודר בנכסי הגר וכסבור שהוא שלו לא קנה כיון שזוכה גופיה לא ידע ותירץ הראב"ד ז"ל דשאני הכי דאיכא דעת אחרת מקנה עכ"ל, הקצה"ח בס' ער"ה ס"ק ד' מביא הראב"ד שא"צ דעת קונה ומביא גם הרשב"א בגיטין דף כ': גבי זקן שהלוה שבמקום שיש דעת אחרת א"צ דעת הקונה עי"ש הרשב"א כאן הולך לשיטתו שא"צ דעת קונה משום העיקר זה דעת מקנה א"כ אם מועיל קנין באונס במקנה שצריך דעת כ"ש הקונה שנאנס שמועיל הקנין משום שהדעת שלו לא מעכב אבל בעל העיטור סובר כצד השני שהקנין נעשית על ידי

מעות במקום שלוקחים חפצך מרשותך ממילא אפשר לעשות ק"ו.

בש"ע אבהע"ז ס' מב סעיף א' כתב המחבר וז"ל אין האשה מתקדשת אלא לרצונה והמקדש אשה בעל כרחה אינה מקודשת אבל האיש שאנסוהו עד שיקדש בעל כרחה הרי זו מקודשת וי"א שאינה מקודשת הלכך הוי ליה ספק עכ"ל והרמ"א אינו מגיה נוגע הדין של איש שאנסוהו משמע בפשטות שמסכים עם פסק המחבר שמביא שיטת הרמב"ם ראשון שאיש שאנסוהו מועיל הקידושין ובחור"מ ס' ר"ה סעי' י"ב כתב המחבר תליוהו וזבין זביניה זביני וע"ז כתב הרמ"א וז"ל וכל זה מיירי באנסוהו למכור דאמרינן אגב אונסיה גמר ומקני אבל אנסוהו לקנות אינו קנין עכ"ל והקשו האחרונים למה בקידושין הרמ"א אינו מביא שיטת בעל העיטור אלא משמע שמסכים שיש צד שתליוהו וקדיש קידושיו קדושין ובחור"מ נוגע מכירה פסק כבע"ה שתלוהו לקנות אינו קנין ולפי מה שביארנו שסברת המחלוקת תלוי באומדנא א"כ אפשר לחלק בין קידושין למכירה שאם כופין לעשות איזה מעשה ויודע שאפילו אם עושה המעשה עכשיו זה משעבד לו רק לזמן קצר ממילא כדי שלא לקבל היסורים מסכים לאלו שכופין לו משא"כ אם יודע שהוא מסכים אי אפשר לקבל בחזרה הכסף ששילם בעד החפץ אז אינו מסכים ממילא בקידושין שבידו לגרשה ומה שהוא קונה עכשיו אפשר להפטור ממנה הסכים הרמ"א שיש צד לומר תלוהו לקדש שקידושיו קידושין משא"כ במכירה שאם הוא מסכים עכשיו להקנין לא יקבל כספו בחזרה והמכירה זה מכירה אינו מסכים להמכירה ממילא פסק הרמ"א בחור"מ שתלוהו לקנות אינו קנין.

הרמב"ם בהל' אישות פסק שאיש שאנסוהו עד שיקדש בע"כ הרי זו מקודשת ובהלכות מכירה פ"ו הל' א' כתב הרמב"ם שתלוהו וזבין זביניה זביני ואינו מזכיר שום ענין נוגע קונה שאם אנסוהו מה הדין ואולי אפשר לומר כמו שביארנו ברמ"א

שבקידושין אם אנסוהו לאיש קדושיו קידושין משום דבידו לגרשה משא"כ במכירה שאם נותן כסף בשכיל חפץ אם מסכים אי אפשר לקבל הכסף בחזרה ממילא אינו מסכים ומשום זה בהל' מכירה אינו מביא הדין שאנסוהו לקנות קונה משום שבאמת אינו קונה ואולי משום זה מביא המ"מ הטעם של בידו לגרשה כדי להבין החילוק מהרמב"ם בהל' אישות להרמב"ם בהלכות מכירה.

הרמב"ם פ' י"ד הל' ט"ז מהל' מעשה קרבנות כתב וז"ל אע"פ שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני עכ"ל נוגע קרבן פסק הרמב"ם שצריך לומר רוצה אני ונוגע גט ג"כ פסק הרמב"ם בהל' גירושין פ' ב' הל' כ' וז"ל מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש ב"ד של ישראל בכ"מ ובכ"ז מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא כשר עכ"ל משא"כ נוגע קידושין פסק הרמב"ם בהל' אישות פ' ד' הל' א' וז"ל אבל האיש שאנסוהו עד שיקדש בעל כרחה הרי זו מקודשת עכ"ל וכתב הראב"ד בהשגות וז"ל א"א והוא שיאמר רוצה אני עכ"ל אבל הרמב"ם אינו מזכיר שצ"ל רוצה אני משמע שבקידושין אצ"ל רוצה אני וכן בהל' מכירה פ"ו הל' א' כתב וז"ל מי שאנסוהו עד שמכר ולקח את דמי המקח אפילו תלוהו עד שמכר ממכרו בין במטלטלין בין בקרקעות שמפני אונסו גמר ומקנה עכ"ל ואינו מזכיר שצ"ל רוצה אני וצ"ל להרמב"ם למה בגיטין וקרבן צריך לומר רוצה אני משא"כ בקידושין ומכירה אצ"ל רוצה אני.

כדי להבין החילוק בין גט וקרבן לקידושין ומכירה צריך בתחילה להבין מה החסרון של מעשה שנעשה בכפייה אי אפשר לפרש שהחסרון משום שהמעשה אינו מתייחס אליו משום שבתלוהו וזבין זביניה זביני ממילא אי אפשר לומר שמעשה שנעשה בכפייה אינו מתייחס אליו אלא החסרון הוא משום דלא גמר ומקנה כמו שמפרש הרשב"ם שמתנה בכפייה אינו

מועיל דלא גמר ומקני החסרון בגמירת דעת על הקנין ויש לתמוה קצת שבתלווהו זבין כולם רואים שאינו רוצה וחבירו כופהו למכור למה באמת מועיל אלא צ"ל שחכמים מבינים התכונה של אדם שאם מקבל מעות וגם יש לו יסורים אם אינו מסכים ממילא זה הסכמה על הקנין בפרט לרוב הראשונים שאומרים שצריך המעות להיות שווית של החפץ כמו כן בקידושין שהוא מקבל אשה ואפילו באשה היה צריך להיות מקודשת בכפייה אי לאו משום טעמא דהוא עשה שלא כהוגן נמצא שבמקום שמקבלים מעות או איזה חפץ ובהסכמה פוטר עצמו מן היסורים אצ"ל רוצה אני שיודעים שהוא מסכים משא"כ שכשכופין לגרש אינו מקבל שום דבר ממשי צריך לומר רוצה אני להראות שמסכים באמת אע"פ שיש סכרא של כפרה ומצוה לשמוע אבל זה אינו דבר

ממשי ממילא אינו מועיל רק אם יש הוכחה גמורה שמסכים וזה על ידי אמירת רוצה אני כי ממילא מובן פשט ברמב"ם שבגט וקרובן צריך לומר רוצה אני ובקידושין ומכירה אי"צ או אפשר לתרץ באופן אחר וכעין זה מצאתי בקצת אחרונים שבמקום שיש קפידא בתורה שצריך רצון אז הקנין אינו חל עד שיאמר רוצה אני בפירוש משא"כ אם אין רמז בתורה לזה מספיק אם יש הסכמה ולא צריך לומר רוצה אני בקרבן כתיב בפירוש בתורה לרצונו ממילא צריך לומר רוצה אני והרמב"ם בריש הל' גירושין כתב שיש עשרה דברים שהן עיקר גירושין מן התורה והראשון שלא יגרש האיש אלא ברצונו ובהל' ב' מביא מפסוק רואים שיש קפידא מן התורה שצריך רצון משום זה צריך לומר בקרבן ובגט רוצה אני משא"כ במכירה וקידושין ע"כ.



הרב חיים יחזקאל שרגא שארף

## ביאור שיטות הפוסקים בסוגיא דקבוע וכל דפירש

### והמסתתף (יו"ד סי' ק"י)

דאפשר לומר לחומרא ואפשר לומר לקולא אולינן לחומרא (כדאשכחן כמה פעמים בש"ס דלחומרא מקשינן) ואוסרים שתיהן, והמקילין בזה סוברים, דכיון דקבוע חידוש הוא, דהרי בעצם יש כאן רוב היתר, אז אם שייך לתלות לקולא תלינן לקולא ושתייהן מותרין].

(ב) והפרי חדש בקונטרס אחרון פליג על כל הפוסקים הנ"ל וסובר דאין מחצה אחד נמשך אחרי השני, אלא אמרינן שהמחצה שבבית אסורה כיון דהוי קבוע, והמחצה שבמקולין מותרת כיון דהוי פירש, והוסיף הפר"ח דמי שאינו מורה כן לא ידע באיסור והיתר בין ימינו לשמאלו. וצריך ביאור, במאי קמיפלגי הפר"ח ושאר הפוסקים הנ"ל (אות א').

(ג) עוד צריך ביאור בסוגיא זו, הא דפליגי הראשונים, במי שלקח מא' מתשע חנויות, ואינו יודע מאיזה לקח, ואח"כ נודע שחנות א' הי' טריפה, ועכשיו יודעין איזה חנות הוא הטריפה, דהרא"ה סובר דבכה"ג הוי קבוע ממש, דכיון שלמעשה הי' כאן ספק בשעת הלקיחה מאיזה חנות לקח, אע"פ שאז עוד לא הי' ידוע שיש כאן איסור, מ"מ אחר שנודע כאן איסור, איגלאי מילתא למפרע שהי' קבוע ממש ואסור. והר"ן פליג עליו (ולדעת הפר"ח גם הרשב"א סובר כן ועי' בפמ"ג שכ' דפשטות לשון הרשב"א משמע כהפר"ח) וסובר דאע"פ דבשעה שלקח לא ידע מאיזה חנות לקח ואח"כ הרי נתגלה שאחד מהחנויות הם טריפה, מ"מ כיון שלא הי' ידוע מהאיסור עד שכבר פירשה החתיכה ממקום הקבוע, אז לא חשיב בזה קבוע ומותר, וצריך עיון במאי קמיפלגי ראשונים הנ"ל.

(א) בפתחי תשובה סק"ד הביא בשם המהרי"ט מעשה שהי' בקצב אחד ששחט שבעה בהמות בביתו והיו בתוקת כשרים ושלה מהם שנים ומחצה למכור במקולין, ואח"כ מצאו שאחד מהשבע בהמות היה טריפה ואינו ידוע איזהו, וכתב המהרי"ט דהארבע שלימים שבביתו ודאי אסורין הן, דכיון שעוד לא פירשו מהבית הרי הם קבועים במקומן, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי ולא אולינן בתר רוב כשרין, דכיון דהוי קבוע, הוי כספק השקול וספיקא דאורייתא לחומרא, ושתיים השלמים ששלח למקולין ודאי מותרין, דכיון שפירשו מהבית לפני שנולד הספק, אז אמרינן לגביהו כל דפריש מרובא פריש, והרי רוב הבהמות מותרין הן, ולפיכך תלינן דהשתיים הם מהרוב בהמות של היתר. והשאלה הוא מה דינם של שתי חציי הבהמה, שלכאורה מחצה האחד הנמצא בבית, דין קבוע יש לו וצריכין לאסרו, ומחצה השני דפירש למקולין לפני שנולד הספק צריכין להתירו מדין כל דפריש מרובא קפריש. אלא שהפ"ת מביא מהבית הלל ועוד אחרונים שאי אפשר לומר כן, דכיון שהחצי שבבית אסור הוא, איך אפשר שחצי השני שבמקולין יהי' מותר, דהא לא שייך לומר על בהמה אחד שחציה יהיה אסור וחציה יהי' מותר, ולפיכך אמרינן שהמחצה שבמקולין נמשך אחרי המחצה שבבית ושתייהן אסורים. ובשם החלקת מחוקק ומוהר"ר העשיל מקראקא כתב הפ"ת דאדרבה אמרינן להיפך דהמחצה שבבית נמשך אחרי המחצה שבמקולין, וכיון שלגבי המחצה שבמקולין אמרינן כל דפריש מרובא פריש ומותרת, אז גם לגבי המחצה שבבית אמרינן כל דפריש וכו', ולפיכך שתיהן מותרים. [ולכאורה סברת פלוגתתם הוא, דהבית הלל סובר דכיון

(ו) ובשטמ"ק בשם הרא"ש והריטב"א תירצו קושיית התוס', דאיה"נ דיש דין של ביטול ברוב, מ"מ זה אינו אלא כמו גבי איסור שנתבטל ברוב, שמותר לאוכלו ע"י ביטול, אבל הכא במעשר בהמה דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, אז אפי' אחר הביטול א"א לומר שיש כאן עשירי ודאי, דאע"פ שהתורה התירה ע"י ביטול, מ"מ למעשה עשירי ודאי אין כאן, דלמעשה יש עליו ספק אלא שהתורה התירה עיי"ש.

(ז) ובחידושי הגרנ"ט ועוד אחרונים בב"מ שם ביארו דהתוס' והרא"ש פליגי בהיסוד של ביטול ברוב, דהתוס' סברי דדין ביטול ברוב הוא דין תורה כשאר דיני התורה, וכיון שנתבטל הדבר ברוב הוי כהיתר ממש וכבר אין כאן ספק, ולפיכך שפיר הקשו התוס' דלחייבו כולם במעשר, דכיון שכבר נתבטל ברוב, אז שוב הוי עשירי ודאי ממש, דרוב הוא דין ודאי, ולא שנשאר בהתערובות איזה ספק. אבל הרא"ש והריטב"א סוברים דדין ביטול ברוב אין הפירוש שנהפך האיסור להיות ודאי היתר ממש, דודאי הספק נשאר כמו שהי' מקודם, אלא שרוב הוא הנהגה, שהתורה אמרה דהיכא שיש רוב אפשר לנהוג בתערובות דין היתר ולאוכלו, אבל לא דיש כאן דין שנהפך להיות כודאי היתר ממש, ולפיכך לא שייך דין ביטול ברוב רק לגבי איסור והיתר שמותר לאוכלו כיון שיש כאן הנהגה של היתר, משא"כ לגבי מעשר דילפינן מדכתיב "ה"עשירי דיש כאן דין של ודאי עשירי ולא ספק, אז לגבי זה לא מהני ביטול ברוב, דלמעשה אין כאן ודאי עשירי, כיון שהביטול הוא רק הנהגה של היתר ולא דין ודאי ממש כדסברי התוס'.

(ח) ובדרך זה ביארו כמה אחרונים את מחלוקת הראשונים (מוכא בב"י סי' ק"ט) אם בביטול אמרינן חוזר וניעור אם נתוסף עוד איסור אחרי הביטול, דאם ביטול הוא דין היתר ודאי ממש, אז אחרי שנתבטל הוי ממש כהיתר ולא שייך שיהי' אח"כ חו"ג דהרי היתר הוא, אבל אם אמרינן דהאיסור נשאר באיסורו אפי' אחרי הביטול ואין כאן

(ד) עוד צריך ליישב מה שכתב הפמ"ג בשפ"ד ס"ק י"ד בביאור דברי הש"ך שם, דבקבוע דאורייתא (כגון בתשע חנויות) קיימ"ל דאמרינן קבוע גם למפרע אפי' לא נודע האיסור בשעה שלקח מהקבוע, אבל בקבוע דרבנן (כגון בחתיכה הראוי' להתכבד בחנות אחד שאינו אלא מדרבנן) קיימ"ל דלא אמרינן קבוע למפרע וחתיכות שלקח קודם שנודע האיסור מותרין. ובבית מאיר הקשה על הפמ"ג, הרי קיימ"ל דכל דתיקון דרבנן כעין דאורייתא תיקון, וכיון דבקבוע דאורייתא אמרינן קבוע גם למפרע, אז גם בקבוע דרבנן הי' צריך לומר כן, ואיך כתב הפמ"ג לחלק ביניהם.

(ה) והנלענ"ד ליישב כל הנ"ל בעזהשי"ת, דהנה איתא בב"מ דף ו': קפץ אחד מן המנויים לתוכן כולן פטורין, דהיינו שאם כבר ספר כמה בע"ח למעשר בהמה, ואח"כ קפץ אחד מהם שספר כבר לתוך אלו שעוד לא ספר, אז כל הנשארינן פטורין ממעשר בהמה, דכבר אי אפשר למנות עשרה בע"ח, דעל כל אחד יש ספק ראולי כבר ספרו, וכל אשר יעבור תחת השבט אמר רחמנא ולא שכבר עבר, ומקשה הגמרא דיעשר מספק, דהיינו על כל עשרה שיספור נימא ממה נפשך, אם האחד שכבר ספר מקודם לא נמצא ביניהם הרי הוי מעשר מעליא, ואפי' אם כן נמצא ההוא ביניהם מ"מ נפטרו כולם במנין הראוי, דכיון שראויים לבא לידי עשרה כבר נפטרו, ומתרחץ הגמרא, עשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, והכא הרי כל עשירי יהי' עומד בספק ראולי הוא תשיעי ולא עשירי ולפיכך לא שייך כאן לעשר כלל ולפיכך כל העדר פטור ממעשר. ובתוס' ד"ה קפץ הקשו, תימה, דליבטל ברובא ולחייבו כולהו במעשר, דהיינו כיון שזה שקפץ לתוכן בטל ברוב הנשארינן, הרי נמצא שכולן חייבין במעשר בתורת ודאי וא"כ שפיר הוי עשירי ודאי ושייך לעשר כל העדר כמו קודם שקפץ וא"כ למה כולם פטורין, עיי"ש בתוס' שנשארו בקושיא.

יש לבאר ג"כ בשני אופנים, די"ל דדין קבוע הוא ככל דיני התורה, דהיינו, שאמרה תורה דדין קבוע הוא דין ממש כמחצה על מחצה, וכאילו אין כאן רוב כלל, ונתהפך להיות ספק השקול ממש, זהו אופן אחד, ויש ג"כ לבאר בדרך אחר, והיינו דקבוע אין לו דין ממש כמחצה על מחצה, דודאי עדיין יש כאן רוב, אלא דהגזיה"כ הוא שיש כאן הנהגה של מחצה על מחצה, דהיינו שגזרה התורה שצריכין לנהוג בקבוע כאילו שיש כאן מע"מ, אבל לא דהוי דינו כמחצה על מחצה ממש וכאילו אין רוב כלל, דודאי הרוב עדיין קיים, אלא שצריכין לנהוג בו כאילו הוא מחצה על מחצה.

(יא) ועל פי זה נלע"ג לבאר מחלוקת הראשונים המובא לעיל (אות ג') אי אמרינן דין קבוע למפרע היכא שלא נודע האיסור בשעת לידת הספק, דהר"ן (והרשב"א לדעת הפר"ח) המקילין בזה סוברים כצד השני הנ"ל (אות י'), דקבוע אין לו דין ממש כמחצה על מחצה והגזיה"כ הוא רק שיש כאן הנהגה של מחצה על מחצה, שצריכין לנהוג כאילו יש כאן מחצה על מחצה, וכבר בדרנו לעיל (אות ט') דהנהגה לא שייך רק באופן שכבר נודע האיסור, שאז נוגע לו איך יתנהג בענין זה, ולפיכך סובר הר"ן, דאם לא הי' ידוע הטריפות בשעה שלקחו מהחנות (שאו הרי חל הדין של קבוע), או לא שייך שיהי' ע"ז דין קבוע, דבשעת הלקיחה הרי לא הי' נוגע כלל הספק, וכיון שלא הי' נוגע הספק, לא שייך שיהי' בזה הנהגה של קבוע, וכל הנידון מתחיל רק בשעה שנודע מהאיסור, ואז הרי כבר פירשה החתיכה, ונמצא שלידת הספק הי' על חתיכה שפירשה, ובפירש אמרינן כל דפריש מרובא פריש והחתיכה מותרת. אבל הרא"ה שמחמיר בזה, סובר כצד האחר הנ"ל, דקבוע אינו רק הנהגה, אלא שהוא דין ממש דהוי כמחצה על מחצה, ולפיכך אפי' קודם שנודע האיסור כבר שייך לדון בו דין קבוע, כיון דלמעשה בשעה שלקח מן החנות כבר נסתפק מאיזה חנות לקח, רק שעוד לא

רק הנהגה של היתר, או זה לא שייך רק כל זמן שיש ביטול דאז יש הנהגה של היתר, אבל אם נפל עוד איסור באופן שבצירוף האיסור שנפל מקודם כבר אין כאן ביטול, או שוב נתעורר האיסור שמקודם וכבר אין כאן הנהגה של היתר, דהא עכשיו כבר אין כאן ביטול, והאיסור אף פעם לא הי' עליו דין היתר ממש שנימא שאינו מצטרף עם איסור החדש שנפל, דכיון שאינו אלא הנהגה, או בעצם כל הזמן הי' עומד באיסורו וכמשנ"ת.

(ט) ובאופן זה מבואר לעיל בסי' ק"ט דאפשר להסביר מחלוקת הפוסקים בהא דקיימ"ל שם דדין ביטול ברוב חל רק כשנודע מתערובות אבל כל זמן שלא נודע מהתערובות לא חל עדיין הביטול, ונפק"מ בביטול חד בתרי ונאכל אחד מהם קודם שנודע התערובות, או כיון דקודם שנודע לא חל עדיין הביטול ובשעה שנודע כבר אין כאן רוב, או שתי החתיכות הנשארים אסורים הם, והמנחת יעקב שם סובר דדין זה אינו אלא מדרכנן, דמן התורה חל הביטול גם קודם שנודע, והפרי חדש סובר דגם מן התורה לא חל הביטול קודם שנודע. ולכאורה פליגי בסברא הנ"ל, דאם ביטול הוא דין ככל דיני התורה והוי כהיתר ממש, א"כ ודאי לא איכפ"ל בזה אם נודע להאדם מהתערובות או לא, דמה לן לידיעה שלו, דהמציאות של ביטול הרי יש כאן גם קודם שנודע לו, זהו סברת המנח"י. אבל אם נימא דביטול אינו דין ודאי, ואינו רק הנהגה של היתר, הרי הנהגה לא שייך אלא משעה שנודע להאדם ונוגע לו איך להתנהג בתערובות זה, וקודם שנודע לא שייך כלל הנהגה של היתר כיון שעוד לא נוגע אליו כלל דינו של התערובות, ולפיכך הביטול אינו חל אפי' מן התורה קודם שנודע התערובות, וזהו סברת הפר"ח.

(י) והנה, בהא דקיימ"ל כל קבוע כמחצה על מחצה דמי והיינו דאע"ג דאיכא רוב היתר מ"מ גזיה"כ דלא אזלינן בקבוע בתר רוב אלא הוי כספק השקול, או דין הגזיה"כ

בשעה שלקחו, דכתב הר"ן דבכה"ג לא הוי קבוע אלא מדרבנן, והרבה תמהו על דבריו, דלמה אינו קבוע דאורייתא בכה"ג, הרי הספק של ישראל נולד במקום הקבוע, שהרי ראה בשעה שלקחו מהקבוע וא"כ הרי הוי קבוע גמור, ולמה שנתבאר לעיל (אות י"א) דהר"ן סובר דקבוע אין לו דין ממש כמחצה על מחצה והגזיה"כ הוא רק שיש כאן הנהגה של מחצה על מחצה, שצריכין לנהוג כאילו יש כאן מחצה על מחצה, א"כ הר"ן לשיטתו אתי שפיר, דסובר הר"ן דהנהגה לא שייך רק כשכבר הגיע החתיכה לידו, שאז כבר נוגע אליו הספק איך לנהוג בהחתיכה, אבל בשעה שלקחו הגוי, אע"פ שראהו, מ"מ כל זמן שהחתיכה ביד גוי, אינו נוגע עדיין הספק לישראל, וכיון שעוד לא הוי נוגע הספק, לא שייך שיהי' בזה הנהגה של קבוע, וכל הנידון מתחיל רק בשעה שהגיע ליד ישראל, ואז הרי כבר פירשה החתיכה, ונמצא שלידת הספק הוי על חתיכה שפירשה, ובפירש אמרינן כל דפריש מרובא פריש והחתיכה מותרת מה"ת ולפיכך סובר הר"ן דבכה"ג הוי קבוע רק מדרבנן, שרבנן גזרו בזה, כיון שדומה קצת לקבוע דאורייתא. [והחולקים על הר"ן, או שיסברו כצד השני הנ"ל (אות י). דקבוע הוא דין גמור ולפיכך הוי קבוע דאורייתא אף קודם שבא לידו כיון שראהו שלקחו ממקום הקבוע, או י"ל שסוברים דגם קודם שהגיע החתיכה ליד ישראל מיקרי שנוגע הספק לישראל, כיון שאם יגיע אליו החתיכה יהי' נוגע לו אם מותר לאוכלו, אז מיקרי שנוגע אליו דין החתיכה מיד שראה שהנכרי לקחו מהחנויות].

(יד) עכשיו נבא ליישב בעוהשי"ת דברי הש"ך והפרי מגדים לעיל (אות ד), שכתב לחלק דבקבוע דאורייתא אמרינן קבוע גם למפרע אפי"ו אם לא נודע האיסור מקודם, ובקבוע דרבנן לא אמרינן קבוע למפרע, והקשה הבית מאיר הא קיימ"ל דכל דתיקון דרבנן כעין דאורייתא תיקנו, ועל פי הנ"ל נלענ"ד בהקדם מש"כ בנתיבות המשפט סי'

הי' ידוע שהי' טריפות באחד מהחנויות, ולפיכך עכשיו שנודע שיש כאן חנות טריפה, אז איגלאי מילתא למפרע שיש בו דין קבוע ואסור, דכיון שקבוע הוא דין גמור לשיטת הרא"ה, ולא רק הנהגה, אז לא איכפ"ל אם הי' ידוע האיסור מקודם או לא, דהעיקר הוא שלידת הספק יהי' במקום הקבוע אע"פ שאז עוד לא הי' נוגע, וכמשנ"ת.

(יב) ובדרך זה יש לבאר דברי הקצוה"ח בסי' רצ"ב ס"ק ב', שכתב שם בנוגע אם הי' מונח על השולחן חמש זהובים של ראובן ושתיים של שמעון ובא גוי וגנב אחד מהם ולא ידעינן של מי לקח, די שסוברים דאזלינן בתר רובא, וכיון שהרוב הי' של ראובן, תלינן שלקח הזהוב של ראובן ולא של שמעון שהי' המיעוט, והקצוה"ח פליג עליו וסובר דלא אזלינן בתר רובא, דכיון דמטבע הוא דבר חשוב, אמרינן בי' כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והוי כהספק השקול ודינו ככל ממון המוטל בספק, ומוסיף הקצוה"ח, דאע"פ שגוי גנבו, ובלקחו גוי הרי מבואר בסוגיין דאין בזה דין קבוע, זה אינו, דרק בדיני איסור והיתר שאינו נוגע כלל לגוי, לית בו דין קבוע, משא"כ גזל, דבני נח מצווין על הגזל, א"כ הרי זה נוגע גם להגוי, וכשנוגע אליו, אז גם בגוי אמרינן כל קבוע כמע"מ, ובפשטות קשה להבין דברי הקצוה"ח, דלכאור' מאי איכפ"ל אם נוגע אליו הספק או לא. ולדברינו הנ"ל דברי הקצוה"ח מוכנים מאוד על פי שיטת הר"ן והרשב"א דדין קבוע הוא הנהגה של מחצה על מחצה, והנהגה ודאי שאינו שייך, רק למי שנוגע אליו איך שיתנהג, אבל למי שאינו נוגע אליו כלל לא שייך בו הנהגה של מחצה על מחצה, ולפיכך פשוט מאוד שיש חילוק בגוי בין איסור והיתר לדיני גזל, דאורייתא שאינו נוגע אליו כלל, לא שייך בי' הנהגה של קבוע, משא"כ בגזל שנוגע גם לגוי, אז שייך למידן ביה דיני קבוע אע"פ שלקחו נכרי.

(יג) ולפי דברינו אפשר ליישב קצת דעת הר"ן בלקח נכרי מחנות והישראל ראה

דרכו לא הוּי רק הנהגה על הגברא, (והכא אפי' אם גוף האיסור יהי' דאורייתא מ"מ כיון דמה"ת בטל ברוב ורק מדרכו יש בו דין קבוע א"כ הוּי רק איסור מדרכו), וכל זמן שלא נודע מהאיסור, לא שייך שיהי' בזה הנהגה של איסור על הגברא וכמ"ש בנתיבות, וא"כ לא שייך לדון ב"י דין קבוע למפרע, רק משעה שנודע האיסור, ואז כבר פירשה החתיכה וכל דפריש מרובא קפריש והחתיכה מותרת, ומיושב היטיב שיטת הפמ"ג לחלק בקבוע למפרע בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן.

(טז) ועל פי כל הנ"ל אפשר לבאר בעזהשי"ת מחלוקת הבית הלל והפרי"ח דלעיל (אות א' וב') אם אמרינן שהמחצה שבמקולין נמשך אחרי המחצה שבבית ושתיים אסורים או דאמרינן דאין מחצה אחר נמשך אחרי השני, אלא אמרינן שהמחצה שבבית אסורה כיון דהוּי קבוע, והמחצה שבמקולין מותרת כיון דהוּי פירש, דפליגי בזה, דאם אמרינן דקבוע הוא דין ממש דהוּי כמחצה על מחצה, והוּי כמציאות של מחצה על מחצה, אז ודאי לא שייך לומר שחצי בהמה יהי' בו דין איסור וחצי השני יהי' לו דין היתר, דאיך שייך שאותו בהמה יהי' חציה היתר וחציה איסור הרי הוּי תרתי דסתרי, זהו שיטת הבית הלל, אבל הפרי חדש סובר כצד השני הנ"ל (אות י') דקבוע אין לו דין ממש כמחצה על מחצה, דודאי עדיין יש כאן רוב, אלא דהגזיה"כ הוא שיש כאן הנהגה של מחצה על מחצה, דהיינו שגזרה התורה שצריכין לנהוג בקבוע כאילו שיש כאן מע"מ, ומ"מ הרוב עדיין קיים, א"כ בזה שפיר שייך לומר דהמחצה שבבית יש בו הנהגה של קבוע שצריך לנהוג בו כספק השקול, ואעפ"כ המחצה שנמצא במקולין אמרינן לגבי' כל דפריש מרובא קפריש ומותרת, ואין כאן תרתי דסתרי, דגם הצד של קבוע מודה שיש כאן רוב, רק דעל המחצה שבבית יש הנהגה של קבוע, משא"כ המחצה שבחנות דלא שייך ב"י הנהגה של קבוע כיון שפירשה קודם שנולד הספק, שוב

רל"ד ס"ק ג' לבאר מה דמבואר שם בחו"מ, במי שמכר בשר לחבירו בחזקת שהוא כשר, ואחר שאכלו הלוקח נתברר שהבשר הי' טריפה או נבילה, ונמצא שאכל איסור בשוגג, והשאלה שם הוא אם הלוקח צריך לשלם להמוכר על הבשר שאכל או לא, ומבואר שם דאם האיסור הי' איסור דאורייתא אז אינו צריך לשלם לו, ואם הי' איסור דרבנן אז צריך לשלם, ומבאר שם הנתיבות, דבאיסור תורה דעצם החתיכה הוא נבילה וחתיכת איסור, אז אפי' אם אכלו בשוגג, מ"מ עשה מעשה איסור בשוגג וצריך תשובה וכפרה, ולפיכך לא חשיב הנאת אכילה ואינו צריך לשלם להמוכר על זה, משא"כ באיסור דרבנן, כל זמן שהאדם אינו יודע מהאיסור, לא עביד בזה איסורא כלל, והוּי כאילו אכל בשר כשר ממש, ונהנה ממנה כמו מן הכשרה, ומשום הכי צריך לשלם להמוכר כל דמי הנאתו.

(טז) והאחרונים ביארו דברי הנתיבות, דאיסורי תורה חפצא הם, דחשיב חפצא של איסור ולפיכך אפי' אוכלו בשוגג צריך כפרה על אכילת האיסור, משא"כ איסורי דרבנן לא חשיב חפצא של איסור, והוּי רק דין בהגברא דחו"ל אסרו להאדם לאכול דבר זה, ולפיכך כל זמן שאינו יודע מהאיסור שיש עליו דהיינו שהוא שוגג, אז לא מיחשב בזה מעשה איסור כלל, דאיסור דרבנן הוא רק דין הנהגה על הגברא שיתנהג בזה איסור, ולפיכך כל זמן שאינו יודע מהאיסור, לא שייך בזה דין הנהגה ולפיכך בשוגג לא חשיב מעשה עבירה כלל, והוּי כאילו אכל חתיכה כשרה וצריך לשלם להמוכר דמי הנאתו.

(טז) ולפי"ז מיושב בפשיטות דברי הפמ"ג, דבשלמא בקבוע דאורייתא שפיר י"ל קבוע למפרע וכדבארנו לעיל (אות י"א) שיטת הרא"ה שסובר דקבוע אינו רק הנהגה, אלא שהוא דין ממש דהוּי כמחצה על מחצה, ולפיכך אפי' קודם שנודע האיסור כבר שייך לדון בו דין קבוע עיי"ש, אבל בקבוע דרבנן, הרי מבואר בנתיבות דאיסורי

עדיין הביטול, דהפרי חדש סובר דגם מן התורה לא חל הביטול קודם שנודע, דהפר"ח סובר דהביטול אינו דין ודאי, ואינו רק הנהגה של היתר, והנהגה לא שייך אלא משעה שנודע להאדם ונוגע לו איך להתנהג בתערובות זה, והפר"ח גם סובר להלכה כשיטת הר"ן לעיל (אות י"א) דאפי' בקבוע דאורייתא לא אמרינן קבוע למפרע, משום דקבוע הוא רק הנהגה של איסור, ולפיכך קודם שנודע האיסור לא שייך הנהגה של קבוע, ולפיכך גם סובר הפר"ח דהחצי שבחנות מותרת והחצי שבבית אסורה, דכיון שקבוע הוא רק הנהגה של מע"מ לא חשיב בזה תרתי דסתרי וכמשנ"ת.

אמרינן ב"י כל דפריש, ותלינן שהוא מרוב כשרות ומותרת. [ויש להוסיף בזה עוד סברא, דבהנהגה י"ל דלא שייך כלל הענין של תרתי דסתרי, דאם חצי בהמה יש לו דין איסור וחצי יש לו דין היתר שפיר הוי תרתי דסתרי, אבל אם קבוע הוא רק ענין של הנהגה, אז שפיר י"ל דעל חצי בהמה יש הנהגה של איסור, ועל חצי השני יש הנהגה של היתר ולא חשיב בזה תרתי דסתרי, כיון שאין בו דין איסור ממש ורק הנהגה של איסור].

יז) והפר"ח לשיטתו אזיל בג' ענינים הנ"ל, דהרי נתבאר לעיל (אות ט') בנוגע דין ביטול ברוב שחל רק כשנודע מהתערובות אבל כל זמן שלא נודע מהתערובות לא חל

★ ★ ★

אשר התפס

הרב רב גדליה דרקסלר

## בענין ניסן ראש השנה לחדשים ולעיבורין והמסתעף בדין ראש חדש

שהראהו הקב"ה למשה הלבנה באצבע וא"ל כשהירח מתחדש יהי' לך ר"ח, ובהמשך המכילתא גם מיעטו מפסוק זה שמזמן אדה"ר עד ציווי זה היו מונין לחמה, וגם האינדא מונים העכו"ם לחמה, (וכבר האריכו ברוב מעלת וסגולת ישראל שמונים להלבנה, ראה סנהדרין מ"ב א', ובכ"ר ו' ג', רבינו בחיי כאן, ובפי' באר אברהם על המכילתא כאן, ועוד).

ואמנם מאחר שהעתים הולכים אחר שנת החמה ע"כ הוצרכו להשוות שנת הלבנה לשנת החמה, ששנת הלבנה מועטת היא בכאחד עשר יום, וכדי שזמני התקופה האביב והפירות יבואו בזמנם וכמבואר כ"ו בסנהדרין י"א ב', וא"כ כיצד אפשר שיבואו שני אלי בציווי אחד. משמעות הדבר צריכה תלמוד.

(ב) והנה בקרא דהחדש הזה לכם ראש חדשים מלבד הילפותא שנצטוינו בזה למנות ר"ח לחדשי הלבנה הביא רש"י עוד ילפותא בזה"ל ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, על חדש ניסן אמר לו זה יהי' ראש לסדר מנין החדשים שיהא אייר קרוי שני סיון שלישי עכ"ל. - וראה ברמב"ן מה שביאר בזה -, וגם זה מקור דרישתו במכילתא שם שאמרו ראש חדשים - מגיד שניסן ראש לחדשים, ועוד דרשו שם ריש פרשה ב' שומעני מיעוט חדשים שנים -] ונאמר שיהא ניסן ראש לב' חדשים לבד - פי' זה ינחמנו] מנין לשאר חדשים ת"ל לחדשי השנה, ובר"ה ז' א' באחד בניסן ר"ה לחדשים ופירש"י למנין חדשי השנה, וכודאי שיש טעם ושייכות להא שמפסוק אחד אנו למדים על ר"ח ניסן שהוא ראש גם לחדש שלו, וגם לכללות חדשי השנה. ויש להקדים ולבאר כך, דהנה כל דבר שנקרא

(א) רמב"ם בטהמ"צ מ"ע קנ"ג כתב בזה"ל היא שציונו ית' לקדש חדשים ולחשב חדשים ושנים, וזו היא מצות קידוש החדש, והוא אמרו יתעלה (שמות, בא, י"ב ב') החדש הזה לכם ראש חדשים, עכ"ל. והרמב"ן שם השיג עליו וז"ל וכבר כתבתי כי בעל ההלכות ישים קדוש החדש בראיה או בחשבון מצוה אחת, וישים עיבור השנה בתוספת חדש מצוה אחרת והדין עמו והודעתי זה בעיקר הראשון. ע"כ. וכונת הראב"ן למה שכתב בשורש הראשון [עמ' מ"ו בהוצאת פרנקל] ושם הביא ראי' לכה"ג מספרי האזינו עיי"ש, ואכן רוב מוני המצות חילקו בין ב' ציווים אלה ראה בסמ"ג מ"ז ויראים ר"ס.

אוצר החכמה

ובספר החינוך מצוה ד' אויל כדרכי' בשי' רמב"ם וביאר טעם הכללת ב' המצות כאחד בזה"ל וכן תכלול מצוה זו [קדוה"ח] מצות עיבור השנה, לפי שיסוד מצות קידוש החדש כדי שיעשו ישראל מועדי ה' במועדם, וכמו כן מצות עיבור השנה מזה היסוד הוא, ואולם מלבד זה המקרא באו הערות בכתובי התורה יורו על מצות העיבור והוא מה שכתוב (שם, י"ג י) ושמרו את החוקה הזאת למועדה, וכן (דברים, ראה, ט"ז א') שמור את חדש האביב, עכ"ל. ולענ"ד יש בזה עדיין מקום עיון, שאם כי באמת ב' המצות נפקותא אחת להם והיא דעת ותיקון זמן המועדות - שחלוקים הם משבת בראשית שבה אתה מונה ששה ושובת בשביעי, אבל עדות זמן קביעות חדשים ושנים מסורה לב"ד, - אכן בעיקרם הרי הם דבר והיפוכו, שקדוה"ח ענין מצותו הוא שימנו ישראל עתים למנין הלבנה, בראיה או בחשבון, וכמו שדרשו במכילתא (בא, פסקא פ"א) עה"פ החדש הזה לכם, והביאו רש"י כאן,

נכסה ויש לו חג בפני עצמו [פי' שגם ר"ח ניסן נקרא בכסה ליום חגיגו, שגם בשעת כיסויו וראשו יש לו חג בפני עצמו] אלא איזהו חדש שנתכסה ויש לו חג וחגו בן יומו אי אתה מוצא אלא בחדש תשרי עכ"ל. וחז"ל דאי לאו שאית לנו משמעות בפסוק דחגי צריך להיות בן יומו, שזה אינו אלא בר"ח תשרי, הייתי אומר שיום הדין והתקיעה הוא בר"ח ניסן שגם בו יש חג בשעת כיסויו, וכלומר שהראש כולל בו את החג שבגופו כי הראשית כוללת הכל. [ועי' היטב בסוגי ז' ב' ח' א' ששקו"ט בענין המנין דראשי השנים שהוזכרו במשנה שהי' צ"ל חמשה ראשי שנים ולא ארבעה, ראה ברש"י ד"ה אי הכי, ובמה שתירצו רבא ורבנני ורב אשי, דמבואר שם דאליבא דכו"ע ר"ה לרגלים נחשב גם א' בניסן וגם ט"ו בניסן, ולרב אשי שמונה במשנה רק ראשי שנים הבאים בראשי חדשים כולל במנינו רק את הזמן דא' בניסן וכדאמר"י שהוא רגל שבו כו', והזמן דט"ו אינו נמנה כי אינו ר"ח, עי' ברש"י ד"ה רב אשי, וחילוק זה העלה גם המהרש"א ח' ב' על תוד"ה בעשרה לגבי ד"ה דיובלות שנמנה גם בא' תשרי וגם ב' תשרי, להקושי' דגמ' שם, - וענין הדבר הוא כמש"נ שמלבד הר"ה דהיום עצמו, גם הר"ח שכולי' חדש נכלל בו נמנה כר"ה. ודו"ק].

ג) ומתוך כך נראה עוד, דהנה התם ז' א' אמרו דאחד בניסן הוא ר"ה גם להפסקת עיבורין ופירש"י שכיון שקדשו את החדש לשם ניסן פסקה שנה שעברה מלהיות מעוברת עוד. שאין רשאים לעשות ניסן אדר שכבר נכנסה שנה אחרת לענין עיבור עכ"ל, וצ"ע רב בדברים אלו, דהנה הא דאין מעברין אלא את חדש אדר הוא דין מוסכס וברור הכא ובסנהדרין י"ב א', ובראשונים הביאו כמה ילפותות לזה, ראה ברש"י הכא שהוא מדכתיב שמור את חדש האביב חדש הסמוך לאביב עבר כו' וראה עוד בתו' סנהדרין שם ד"ה אין ומה שביאר בכונתו בספר חסדי דוד על התוספתא פ"ב, ובר"מ

ראש אין ענינו בזה שהוא תחילה גרידא, רק הראש כולל בתוכו את כל הפרטים ובתור יישא גופא אויל (עירובין מ"א א, ועי' מהר"ל בגו"א בראשית כ"ח י"א, ל"ז ב').

וראיה לדבר מצינו בר"ה ח' א' ששקו"ט שם בגמ' בדין מתני' ריש מכלתין שא' בתשרי ר"ה לשנים, דלמאי הלכתא נאמר, ודעת רב נחמן בר יצחק שהוא ר"ה לדין ופירש"י שהקב"ה דן בתשרי את כל באי העולם כל הקורות אותם עד תשרי הבא ע"כ. והביא רנב"י ראי' לדבריו מקרא דפר' עקב (דברים י"א, י"ב) דכתי' עיני ה"א בה מראשית השנה ועד אחרית שנה, מראשית השנה נידון מה יהא בסופה [ואח"כ ביארו ממאי דתשרי הוא], והנה הרי פשטי' דקרא לא כתי' אלא שה' דורש ודן תמיד, אבל תיבת "ראשית" הכריחתי לפרש דדין האחרית כבר נמצא בדין הראשית. והבן.

עוד מצינו כה"ג לעיל ד' א' שהקשו על דין המשנה בא' בניסן ר"ה לרגלים, דלא בא' בניסן הוא אלא בחמשה עשר בניסן הוא שבו הוא רגל דפסח, ואמר רב חסדא רגל שבו ר"ה לרגלים ופירש"י רגל שהוא בחדש הנכנס באחד בניסן הוא ר"ה לרגלים עכ"ל. וחז"ל שעל אף כן נקטה מתני' הלשון באחד בניסן, שהוא ראש גם להרגל ונכלל בו גם ר"ה לכל הרגלים, וענין זה שר"ח כולל בתוכו את כל עיתי ומועדי החדש מפורש הוא גם במדרש (ויק"ר כ"ט ו') שהובא בתוס' ובראשונים ח' ב', דבגמ' אמרו דהראי' דהאי דין דראשית השנה הוא בתשרי זה מדכתי' תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו איזהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה וכתיב בהאי קרא כי חק לישראל הוא משפט לא' יעקב. ובמדרש ביארו ההכרח דהאי קרא מיירי בר"ה וז"ל רבי ברכיה פתח תקעו בחדש שופר וכי כל החדשים אינן חדש [פי' דאולי מיירי בכל ראשי חדשי השנה הקרויים חודש] אלא בכסה, וכל החדשים אינם נכסין [פי' שבכל ר"ח מיכסי סיהרה ומתגלית בתחילת החודש] אלא ליום חגיגו, והלא ניסן חדש

סנהדרין, עי' בדבריו, ולקושטא דמילתא הרי גם עצם דינא דשמואל צריך ביאור והגדרה, דהלא לטעמא בעי כיצד אנו קוראים זה ניסן כשהוא רק ראוי להיות ניסן, ולא עוד אלא שבגמ' אמר עולא שאם עיברו כדעבד לא יקדשו את החודש ופירש"י דלא יקדשו את החדש כלל "אלא שתקי וכי מטי ריש ירחא אחרינא מקדשי ליה לניסן" ואמר רבא דאם קידשו בטל העיבור, [ורב נחמן פליג וס"ל מעובר ומקודש, וכותי' פסק הרמב"ם בפ"ד מקדוה"ח הי"ד, וראה בר"מ שם שפי' דברי עולא כפי' ר"ח ודלא כרש"י, ועי' בזה בחי' מרן רי"ז הלוי קדוה"ח סוף עמ' ה', ואכמ"ל] וצ"ב בכ"ז, גם אינו מובן התועלת שבשתיקה אליב"י דרש"י, ואיזה גילוי דעת אית בזה שהכל יודעים שעיברנו החודש.

ד) וביאור יסודי הדברים כך הוא, שהנה ראש החדש שהעלינו לעיל שכל ימי החדש תלויין בו, שהחדש שואף לראשו, והרי פשוט שזהו חלק מהציווי דהחודש הזה לכם ראש חדשים - דישראל מונים להלכנה ולא עכו"ם ולא מנה בו אדה"ר, דהא בשנת החמה ליכא כלל חדשים והחלוקה בה היא באופן מקרי, - אבל לדידן אין השנה מתחלקת אלא לחדשים בראשיהם, דהא דאין מונים ימים לשנים מפורש הוא במגילה ה' א' מהאי קרא, שהמנין הוא רק מה שמצטרף אל הר"ח, שכך הם פשוטם של דברים בהחודש הזה לכם ראש חדשים וגו', ולפ"ז מוכרח עוד שאין בזה נ"מ אם החדש חסר או מלא, שגם יום הל' שבהמלא מצטרף לראש החדש שעבר, "ולמלאות חדש שעבר עושין אותו" [לשון הר"ן בנדרים ס' ב', והענין שעושים אותו לעולם ר"ח טעם אחר בו, וכבר תמה בזה התשב"ץ בשו"ת ח"א סי' קנ"ג דאיך אפשר לעשות ב' ראשים, וראה בל' הרמב"ם פ"ח מקדוה"ח פ"ד ואם יהי' החדש שעבר מלא יהיה יום שלשים ר"ח הואיל ומקצתו ר"ח ויהי' תשלום החדש המלא שעבר, ויהיה יום אחד ושלשים ראש החדש הכא וממנו הוא

בסהמ"צ שם, ופשוטו מבואר שהטעם שאין מעברין בניסן הוא הטעם שאין מעברין בשבט ובשאר חדשים. שדין הוא שיעברו אדר. וא"כ אינו מובן כלל מה נוסף בהא שאין רשאין לעשות ניסן אדר שכבר נכנסה שנה אחרת לענין עיבור, דממה נפשך, דאי נימא שכשיעברו השתא יבורר שאינו ניסן אלא אדר השני היה, א"כ נמצא שגם שנה חדשה אינו, ולאידך גיסא אי נימא שמה שקידשו לשם ניסן א"א לבטלו אלא שרוצים לעשותו כאדר השני שלא יהי' הפסח חל בו, זה א"א מאחר שכבר קי"ל שאין מעברין אלא אדר.

ובעיקר הדבר צ"ע עוד, שהן אמנם לא נזכר כאן בגמ' מקור וילפותא להאי דינא דהפסקת עיבורין, אכן ממשמעות הגמ' וכמו שפירשה רש"י נראה שנתפרש בכאן טעם מיוחד למניעת עיבור חדש ניסן, כי נמצא שמעברין משנה על חברתה אם ידחו הפסח לניסן השני, ומלכד מה שעצם הדבר צריך ביאור, עוד קשה האיך נפרנס את דרשת הגמ' סנהדרין י"ב ב' שאין מעברין ניסן בניסן [פירש"י לעיל בהא דחזקיה שעובר ניסן בניסן - "לאחר שקדשו לשם ניסן חזר ונמלך ועשאו אדר השני"] דכתיב החדש הזה לכם - זה ניסן ואין אחר ניסן, ועי' רש"י, שמבואר שניסן לכשעצמו יש בו מיעוט מיוחד שאחד הוא ולא שנים, וכעיי"ז נדרש במכילתא פ"ב (להגירסה דפירוש מרכבת המשנה, למברג תרנ"ה) שאם יעברו את חדש אדר פעם שנית - הי' רבי שמעון אומר נמצאת אתה עושה ניסן שני ואמרה תורה ראשון הוא לכם, וצ"ע.

ועי' בטורי אבן כאן שהקשה עוד מגמ' דסנהדרין לסוגייתנו דהתם אמרי' משמי' דשמואל דגם ביום שלשים של אדר אין מעברין הואיל וראוי לקבעו ניסן ופירש"י דכיון שראוי לקבוע ניסן קרינא ב' זה ניסן ואין אחר ניסן כו' ע"כ, וא"כ ר"ה להפסקה לא פסיקא שיהא א' בניסן דכשאר מלא ה"ל יום אחד קודם א' בניסן, וראה שם שחילק בין לכתחילה ודיעבד כדינא דגמ'

יום וכו', ולזה באנו למיעוטא דאין מעברין אלא אחד מהמנויים, אכן הא דמתעבר לבסוף מה משמעותו בעיבור חדש. (וראה טורי אבן ר"ה ז' א' שכתב דילפותא זו דמכילתא היא עיקר הטעם דאין מעברין אלא אדר - ולא הטעמים שהבאנו לעיל בשם הראשונים) ולענ"ד מוכרח כדבריננו, שהחדש והשנה עיבורן בסוף, הכונה שהאי סוף הוא בזה שמצטרפים אל הראש, שהוא חלק מהמנין של החדש ולא שהוא כהמתנת יום לעצמו, [דלו יצוייר שהיינו מעברין יום ט"ו או חדש אחר בשנה, ה' מקום להבין שאנו ממתינים למנין וכו', אבל בסוף יש בו היכר שהוא חלק בלתי נפרד ככל השנים ודו"ק].

(ה) והנה התם בסוג' דר"ה ז' א' דת"ר באחד בניסן ר"ה לחדשים ולעיבורין כו', שקו"ט הראשונים במשמעות ר"ה לחדשים למאי הלכתא הוא, ע"י כרשב"א שכתב כפשוטו שנ"מ לידע החגים שכתוב בהם בראשון בחדש השלישי כו', ובריטב"א הקשה לר"א דאמר בתשרי נברא העולם ושממנו מונין לתקופות (ע"י לקמן י' ב' - י"ב א') הרי תשרי כשם שהוא ר"ה לדעתו כך הוא ראש החדשים כי משם התחילה תקופתם ומי חלק בין ר"ה וראש החדשים. ות"י בזה"ל והנכון בזה כי בודאי למ"ד בתשרי נברא העולם תשרי הוא ראש החדשים. ומה שאנו אומרים דניסן הוא ראש החדשים זה למנין ישראל שגור הקב"ה למנות מניסן זכר ליציאת מצרים כו' עכ"ל, וראה גם ברמב"ן ורשב"ם בפר' בא שביארו משמעות האי ר"ח שהוא לזכרון הנס שיצאנו ממצרים וכו', ואמנם בהמשך הסוג' בהפסקא דר"ה לעיבורין שתקו הראשונים ולא ביארו הלכתו.

ולפמש"נ לעיל יבוארו הדברים כפשוטם דבר דבור אל אופניו, דבאמת גם חלק הדרש דקרא דהחדש הזה לכם כו' המעמיד את ניסן בראש החדשים נחלק הוא לשנים, הא' הוא כמו שביארו הראשונים בהפיסקא דר"ה לחדשים "שימנו אותו ישראל חדש הראשון וממנו ימנו כל החדשים שני ושלישי עד

המנין עכ"ל, וביאר בזה בס' ערוך השלחן העתיד סי' צ"ט ס"ה בזה"ל והענין כן הוא בלי ספק ממשה רבינו מסיני שיום ל' יקרא לעולם ר"ח לענין קדושת היום מפני שבאמת יש בו קרוב לחצי מעת-לעת מהחדש השני, אלא דלענין המנין כשהעבר מלא מתחילין מיום ל"א וזהו ר"ח למנין ולכן בהכרח לעשות שני ימים ר"ח עכ"ל. ומבואר משמעות הענין שקדושתו ומנינו ב' ענינים נפרדים המה ששני הימים נמנים לכאן ולכאן].

וכמו כן נאמר גם לענין חדש העיבור שאין דינו סתם בהוספת חדש בפנ"ע משום הצורך, אלא עיקר משמעות ההוספה היא שהחדש הנוסף מצטרף הוא לשנת החדשים שראשיתה בניסן שעבר, ואין נ"מ בזה הראש אם השנה היא י"ב או י"ג חדשים, שניסן ראש לחדשים הוא כמו שנצטוינו עוד בהאי קרא דהחדש הזה לכם וגו'. וכלומר שכל חדשי הלבנה מניסן עד ניסן המה נקראים שנה לענין חדשים, - והאי אופן וצורת מנין ועיבור חדש וחדשי השנה שבארנו בזה מפורש הוא במכילתא (כא, פסקא פ"ב) שאמרו הואיל והחדש מתעבר והשנה מתעברת מה החדש אחד ממנויים (-שזהו יום ולא שעות) אף השנה אחד ממנויה, מה חדש אין תוספת עבורו אלא בסוף אף שנה אין תוספת עיבורה אלא בסוף. ע"כ.

והנה הר"ח אינו מתחדש אלא בראית הלבנה "ואם יראה הירח ליל שלשים יהיה יום שלשים ראש החדש, ואם לא יראה יהיה ר"ח יום אחד ושלשים ויהיה יום שלשים מחדש שעבר" (- לשון הרמב"ם ריש הל' קדוה"ח) ולפ"ז לכאן אין שום משמעות להא דהחדש מתעבר לבסוף, שהרי אין שום ציור שיוסיפו יום באמצע החדש, ואיך אנו ממעטים אותו יחד עם מיעוט דשנה שבה יש אפשרות לעבר איזה חדש שנרצה ולעשותו שנים, - וממילא הא דאחר ממנויו הוא שזה בשניהם, שהי' אפשר לעבר חלקים בזה ובוה, ושהחדש יתעבר עד מולדו בחצי או ברבע היום והשנה תתעבר בעוד כאחד עשר

ו) נמצינו למדים עומק כונת הרמב"ם שמנה מצות קרוש החדש וחישוב חדשים ושנים למצוה אחת. שהוא אמרו יתעלה החדש הזה לכם ראש חדשים, שאף כי אמנם ודאי שמה שהוצרכנו להוסיף לשנת הלכנה חדש נוסף כפעם בפעם טעמו נקשר לשנת החמה שפרקי השנה נשמרים בה, אכן יסוד החישוב ואופן קיום המצוה באים בתוך הציווי של מנין ראשי חדשי הלכנה בדווקא, וכמש"נ שלעולם יש לסמוך את עיבור השנה במסגרת החדשים ולצרפם אל ניסן שהוא ראש לחדשי הלכנה וכנ"ל.

ובאמת לולי דברי הרמב"ם הי' מקום לטעות ולחשוב שחדשי הלכנה יהיו נשמרים בתוך שנת החמה, ובאופן כזה גם לא הי' טעם למה אין מעברין ימים ג"כ, ולמה רק אדר מתעבר, ומהו יסוד הא שניסן ר"ה להפסקת עיבורין וכו', - אבל כונת המצוה שישראל מונים להלכנה לגמרי וממילא גם סדר העתים יהלכו בתוך חשבונה, והבן.

ודאתינן להכא יבוארו היטב כל הדקדוקים שעמדנו עליהם לעיל [אות ג'] בדין ר"ה להפסקת עיבורין, שלפמש"נ הרי כשנתחדש מציאות ראש לעניני כל היוצא ממנו נכלל בו ואין שייך שיפרד ממנו, וכשם שא"א למנות שעות <sup>שעות</sup> או ימים כשאינם מצורפים להר"ח כמו"כ בכל ר"ה למה שהוא - כך גדרו, דכמו שא' בתשרי שהוא ר"ה לדין שזה מראשית השנה ועד אחרית שנה וכנ"ל, גם א' בניסן שהוא ר"ה לעיבורין בהפסקה שלהם, שזהו חלק מדינא דקידוש חדשים וכש"נ, א"א למנות או לעבר ימים או חדש כשאינם מצורפים אליו, וכבר נתבאר לעיל שזהו יסוד דרשת המכילתא שהשנה מתעברת בסופה כו', וזהו ביאור דברי רש"י שכ' שכיון שקדשו את החדש לשם ניסן פסקה שנה שעברה מלהיות מעוברת עוד, שאין רשאי לעשות ניסן אדר שכבר נכנסה שנה אחרת לענין עיבור עכ"ל, ומפורש בדבריו להדיא, שגם אם הי' באפשרותינו לבטל קידוש דניסן ולשוב ולקריתו אדר, שאז נתבטל המיעוט דאין

תשלום השנה בשנים עשר חדש כדי שיהי' זה זכרון בנס הגדול, כי בכל עת שנזכיר החדשים יהי' הנס נזכר כו" - לשון הרמב"ן פר' בא), וענין זה הרי פשוט שאין לזה שייכות עם שנה הבאה כחטיבה אחת, שזכרון הנס אין לו תוספת כשנאמר שבא הוא בתוך שנה, שדי לו בשמות החדשים הנמנים מניסן, וע"כ כשתמהו בגמ' אמאי לא הזכיר תנא דמתני' את זה הר"ה השיבו בפשטות שתנא דידן בשנים קמיירי בחדשים לא קמיירי, [וכונת הרמב"ן שנמנה עד תשלום השנה פירושו שנחליף המנין בניסן הבא וז"פ], ואכן הדין השני שהוא כונת התנא בדין ר"ה לעיבורין משמעות אחרת לו, ונכלל הוא בעיקר הדין שנצטוינו למנות לחדשים, שבאמת גם אחר שאנו מונים חגיגנו ומועדינו ע"פ חדשי הלכנה, אם נאמר שאין חדשים אלו ראויים להצטרף לשנה - חסר יש בהם, והאיך חדשי אוה"ע מצטרפין לשנה וחדשי ישראל אינם מצטרפים, שאין שלמות בחדשים אם אינם מחולקים בסדר, ואין בהם ראשית ולא אחרית, שזהו בעצם עיקר הטעם למה שביארנו לעיל [אות ד'] שמונים בחדשי השנה חדשים ולא ימים, ור"ח ניסן נקרא ראש, וסוף אדר נקרא סוף, וחודש העיבור מתעבר בסופו, ומאותו הטעם שחילוק מהותי וחדש [דלא כחדשי אומה"ע שחלוקתם היא לסימן גרידא] שהוא בהתחדשות הלכנה מוכרח הוא שיהי' לו ראש וסוף, וכמו שהוכחנו לעיל בגדר ר"ח, גם בהצטרפות של כל החדשים מוכרח שיהי' סדר ומספר בחלוקתם והבן. ולהדיא חזינן כשתמהו כאן אתנא דידן שלא מנה האי ר"ה במתני' לא אמרו שבשנים קמיירי בחדשים לא קמיירי, אלא תירצו דבהפסקה לא קמיירי, ובאמת הן הן הדברים, גם שנת הלכנה נקראת שנה והתחילה ביום שנצטוו משה ואהרן בהחודש הזה לכם ראש חדשים וגו', [וכונת הגמ' בתרצה דבהפסקה לא קמיירי היינו דלענין הלכה אין בזה נ"מ אלא בהפסקה ובסיום השנה, וכדלקמן].

ר"ה להפסקת עיבורין רק מטעם שא"א כבר לעבר בו, אינו מובן, שהרי אי"ז שייך כלל שיקרא ראש לגבי זה, אכן למש"נ עיקר דינו הוא להיות ראש לסדר חדשי שנת הלבנה וכש"נ לעיל בארוכה. ופועל היוצא מזה הוא שנפסק העיבור בסופו שכבר באה שנה חדשה ומתחדש ראש חדש והבן. [ולפ"ז יש לומר גם הטעם שאם עברו ועיברו בל' של אדר דאמר עולא שלא יקדשו כו', שפירש"י שישתקו עד ריש ירחא אחרינא שבו יקדשו לניסן, שתמהנו לעיל בהתועלת שבשתיקה, והשתא י"ל שכיון שעכ"פ עדיין לא נתחדשה שנה חדשה, הגם שא"א להוסיף חדש, עכ"פ אם נשתוק יותר יש טעם שתמשך השנה מאשר שתתחדש שנה חדשה בלא קידושינו ועדיין צ"ע].

### המסתעף מהמבואר לעיל,

#### בגדר יום ראש חדש

(ז) הנה קי"ל דר"ח מותר בעשיית מלאכה, ומפורש להדיא בחגיגה י"ח א' שבת כ"ד א' וערכין י' ב', וכן פסקו הר"יף והרא"ש ריש פ"ק דמו"ק ובשו"ע או"ח ר"ס תי"ז, ופירשו בתוס' בחגיגה שם טעם הדבר משום שאינו נקרא יו"ט וכדתנן במתני' רפ"ג דמגילה, כ"א א', דבר"ח קורין ארבעה כו' זה הכלל כל שיש בו מוסף ואינו יו"ט קורין ארבעה. [ואמנם יש להעיר על כלל זה שהרי בפסחים ע"ז א' ובשבועות י' א' אמרו דר"ח איקרי מועד כדאביי כו' דכתיב קרא עלי מועד וגו', ראה שם ברש"י, ובתענית ט"ו ב' במתני' אין גוזרין תענית על הציבור בר"ח כו' ופירש"י דאיקרי מועד, והתם י"ז ב' הוסיפו בזה שאף דכל יום דאסור במספד, אוסר יום שלפניו בתענית, - וכמסקנת רב אשי י"ח א', ע"י שם ברש"י ובר"ן - זה דוקא בימים שאסורין מדרבנן ודברי סופרין צריכים חיזוק, אבל ר"ח אסור מדאורייתא, ולכן לא נאסר יום שלפניו שאין ד"ת צריכין חיזוק, וע"י ברמב"ם פ"ג מנדרים ה"ט שבאמת משמע מדבריו שאיסור תענית בר"ח מדאורייתא הוא, - וכך באמת למדו בדבריו בחרדים

מעברין אלא אדר [וכך הרי היו עושים אם הי' אפשר כמש"כ רש"י להדיא, וכ"כ התם בסנהדרין בעובדא דחזקי' שחזר ונמלך ועשאו אדר השני]. אעפ"כ אי אפשר, משום שכיון שנגמר אדר בלא עיבור פסק המנין דר"ח ניסן שעבר וא"א לצרף אליו עוד חדש - גם אם יקרא אדר - שכיון שנסתיים מניינו בלא חדש הי"ג פסקה שנה שעברה מלהיות מעוברת עוד ודו"ק.

ודברים אלו מוכרחים נמי בכונת הגמ' בסנהדרין שדרשו החדש וגו' זה ניסן ואין אחר ניסן, ופירש"י משקבעתו זה ניסן אין אתה יכול לעשות זה אדר והאחר ניסן עכ"ל, שאינו כפשטות ההבנה שכוונו למעט חדש ניסן מאפשרות עיבור וכמו שאין מעברין שבט, ראשית, דהלא שמואל יליף מהאי קרא שאין מעברין שלשים של אדר מפני שראוי לקבעו ניסן [ע"י היטב בגמ' דמבואר דגם שמואל יליף מהאי קרא, דחזקי' עבר ע"ז הפסוק רק טעה בדשמואל], ועוד שמשמע ברש"י דמצד החודש ליכא מניעה לקראו אדר וכמו שהזכרתי, אכן הביאור בזה שאע"פ שמצד שם החדש יכל להחשב אדר, בעל כרחינו יחשב ניסן, כי מאחר שבשלשים של אדר לא נמצא מעובר כלתה לו שנתו שהתחילה מניסן שעבר ושוב אינו מצטרף לראשו, ואם נעברו עתה יצורף לניסן הבא, ובו קרינן זה ניסן ואין אחר ניסן, וזהו עומק דברי רש"י שאין אתה יכול לעשות זה אדר, ומצאנו טעם לדינא דשמואל שכלל בהאי מיעוטא יום שלשים של אדר, שאין עיקר טעם הדבר משום שם ניסן, שיש בזה דוחק היאך הואיל וראוי כו' נעשה ניסן, ולרברינו גם בשלשים של אדר א"א לצרפו משום שהוא סוף השנה הגם שלא התחיל ממש שנה חדשה, ונחיישב גם קושית הטו"א בר"ה דכ' דמשום דינא דשמואל הרי לא פסיקא לן שא' בניסן ר"ה להפסקת עיבורין אלא ל' אדר, ולמש"נ אדרכה, כיון דא' בניסן הוא הר"ה ממילא בשלשים של אדר נפסק העיבור, ומוכרח כן בעיקר הפשט, שאי נימא שא' בניסן הוא

הכנסת) כגון תענית צבור ותשעה באב קורין ג', ושאינן בו ביטול מלאכה לעם כגון ראשי חדשים וחולו של מועד קורין ד', ע"כ. ומפורש הכא דבר"ח אין עושים מלאכה שזהו הטעם שקורין בתורה ארבעה ולא חוששים לביטול מלאכה.

ח) וכישוב האי ברייתא מצינו כמה דעות בראשונים, רש"י פירש שאין בו ביטול מלאכה כ"כ שאין הנשים עושות מלאכה בהן. ואמנם לא נתברר בלשונו אם הוא אסור להם או מנהג בעלמא, דהתו' כאן נקטו לשון איסור, והטור כאן הביא לשון הירושלמי (פ"א מתענית ה"ו) הני נשי דנהיגי דלא למיעבד עבידתא בריש ירחא - מנהגא. וכ"ה בתוס' דחגיגה שם בתירוץ השני, ופירש רש"י טעמו של האיסור לנשים בדוקא בזה"ל ושמעתי מפי מורי הזקן ז"ל שנתנה להם מצוה זו בשביל שלא פירקו נזמיהם בעגל - (נוסף בתוך הדיבור שברש"י, לשון תוספות: ואני מצאתי בפרק מ"ה דברייתא דרבי אליעזר, שמעו הנשים ולא רצו ליתן נזמיהן לבעליהם אלא אמרו להן אתם רוצים לעשות פסל ומסכה שאין בו כח להציל ונתן הקב"ה שכרן של נשים בעוה"ז שיהו משמרות ר"ח יותר מן האנשים, ולעולם הבא הן עתידות להתחדש כמו ר"ח שנאמר תתחדש כנשר נעוריקי, ע"כ לשון התוס' שברש"י) - ומקרא מסייעו דכתיב אשר נסתרת שם ביום המעשה, ותרגם יונתן ביומא דחולא, והתם נמי גבי ר"ח קאי דקאמר ל"י מחר חדש, וקרי ל"י לער"ח יום המעשה, אלמא ר"ח לאו יום המעשה הוא, עכ"ל רש"י. ובספר טורי אבן כאן תמה על רש"י טובא, ראשית, דהאיך אפשר דלא קרי' לר"ח יום המעשה מפני הנשים כיון דליהונתן ודוד [שהם בעלי המעשה בהאי קרא, שמואל א' פ"כ] שהם זכרים הרי שלהן יום המעשה הוא, ועוד שלא ה"ל להגמ' לסתום ולומר שר"ח יום שאין בו ביטול מלאכה אחר שלא נזכר זה בשום מקום [ואדרבה, שהרי בפירוש אמרו דר"ח מותר בעשיית מלאכה

פרק י"ד ובמג"א סי' תי"ח סק"ב ובשו"ת מהר"י ברונא סי' צ"ג, וראה עוד בש"ך י"ד סי' רט"ו סק"א, ושם בהל' נדרים ברדב"ז וכס"מ שביארו שיטתו באופ"א. - ובר"ה כ"א ב' תנן על ב' חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי כו' ובגמ' באה הילפותא בזה דכתי' אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועד, ראה שם, ובמתני' פירש"י דמן התורה מחללין על כולם אבל רבנן אסרו לפי שאין תיקון המועדים תלוי בהם כו'. וביארו בזה התוס' דבאמת מהאי קרא איתרבי כל ר"ח דאיקרי מועד, ובביצה ט"ז א' אמרו כל מזונותיו של אדם קצובין לו כו' חוץ מהוצאת שבתות והוצאת יו"ט והוצאת בנין לת"ת שאם פחת פוחתין לו ואם הוסיף מוסיפין לו, ובפסיקתא דר"כ הובא בטור סי' תי"ט ובויק"ר ריש פרשה ל' נוסף גם הוצאת ר"ח, וכתבו הב"י ומהר"ב ונשכורג בהגהותיו שם, שהא שבגמ' לא כללו גם ר"ח משום דבכלל יו"ט הוא. וברוקח סי' רכ"ח הביא מריש פסיקתא דר"כ דראשי חדשים שקולין כמועדות דכתיב (במדבר י', י') ובמועדיכם ובראשי חדשיכם וגו' - ושם בפסיקתא נוסף ששקולין גם כשבתות - ועי' בטור שם, (וראה עוד בזה לענין הדין שנהגו לחלוץ התפילין בר"ח קודם מוסף שהובא סו"ס תכ"ג בהטעם דהלבוש והמ"ב שם, וכיש"ש פ"א דביצה סי' נ"א ובשל"ה הק' תולדות אדם - בית ישראל קמא ואכמ"ל) - אכן כונו בזה למה שאמרו בערכין שם שאף שר"ח נקרא מועד עכ"פ אינו מקודש בעשיית מלאכה וע"כ אין אומרים בו מעיקר הדין הלל דכתי' השיר יהי' לכם כליל התקדש חג - לילה המקודש לחג טעון שירה ושאינו מקודש לחד אין טעון שירה ובחגיגה שם אמרו שאינו נקרא מקרא קדש, וכלומר שכיון שאינו מקודש לחג א"א שיקרא יו"ט גמור ואף שלענין כמה דינים נחשב כיו"ט]. והראשונים תמהו בזה מגמ' ערוכה מגילה כ"ב ב' שהביאה ברייתא בזה"ל זה הכלל כל שיש בו ביטול מלאכה לעם (פירש"י, במה שהן מאחרין בבית

לראש השנה, נכלל גם שבשביחה שלהם יש בו שייכות. ונראים הדברים עוד ממה שאמרו תענית כ"ח ב' דאמירת הלל בר"ח מנהג אבותינו הוא, שזהו הטעם שקוראין אותו בדילוג (עי' ברמב"ם פ"ג מחנוכה ה"ז, ובר"ן פ"ב משבת י"א ב' מדפי הרי"ף), ובמאירי שם פירש טעמו של דבר כדי שיתפרסם הדבר שהוא ר"ח, וכל התבונן בזה יתמה, שהרי בגמ' ערכין הנ"ל מיעטו בפירוש ר"ח מהלל משום שאינו אסור בעשיית מלאכה. ואיך משום פרסום תקנו דוקא דבר שנתמעט בפירוש ר"ח מהלל משום שאינו ואיך משום פרסום תקנו דוקא דבר שנתמעט בפירוש, ועל כרחך, שנתפרש בזה שעל אף שמעיקר הדין נתמעט מהלל עכ"פ עדיין יש בו שייכות לזה, מהאי טעמא שימי השביחה שטמונים בו - נכללים בעצמותו, ולכן כדי שיתפרסם שהוא ר"ח תקנו בדוקא ענין אמירת הלל - גם כדי לפרסם שראש הוא וממילא שייך הוא בזה ודר"ק. [ומצינו עוד כענין זה שימי זמני החדש שייכים לכל החודש שם בתענית כ"ט א' כשם משנכנס אב ממעטין בשמחה כן משנכנס אדר מרבין בשמחה, ואם בכל החודש כך ק"ו בראשון]. ואם כנים דברינו בזה, נמצא שיסוד הדבר שלא הקפידו בר"ח שיהי' בו ביטול לעם ע"י שמאחרין בבית הכנסת, אינו משום איסור כלשהו, דכיומו ליכא איסור, אלא שעצם מציאות יומו שהוא ראשית לחידוש החדש, ובו מתחדשים גם ימי שביתה, לכך גם בו יש טעם במנוחה ושביתה [ואין לחלק בזה בין חדש שיש בו יו"ט לשאין בו, כיון שעצם יומו ראוי שיחדש גם יו"ט, ועיין] ומאותו טעם שהאריכו בהלל לפרסם דבר זה האריכו גם בהוספת גברא בקריה"ת והבן.

(י) ואמנם בענין זה לא משתכח חילוק בין אנשים לנשים, וע"כ צ"ל שלרש"י וסייעתו דכתבו הנהגת איסור דר"ח רק בנשים כונתם שאותו הטעם שנתפרש בר"ח - לגבי נשים יש בו תוקף יתר, עד שאפשר להיות בזה תוקף דאיסור כמפוי בפוסקים,

וכנ"ל] ואי מפני מעשה העגל שנוכר בפרדר"א הא דברי אגדה נינהו, ועוד שאי לנשים בלבד מיירי כ"ו למה מוסיפין בקריה"ת שנשים פטורות ממנה בכלל, ומבטלים מלאכה מהאנשים. [וראה שם שתי בדרך מחודשת שכ"ז בזמן שביהמ"ק הי' קיים והיו מקריבין קרבן מוסף, עי' באריכות דבריו] ואמנם יש מהראשונים שפירשו שגם האנשים נהגו שלא לעשות מלאכה, עי' תוס' שבת כ"ד א' ובחגיגה י"ח א' בהתי' הראשון, וכ"כ הריטב"א במגילה כאן שבאמת מדברי הגמ' מבואר שהיה בזמנם מנהג לאנשים ורק השתא נהגינן רק הנשים. וכ"ה בתו' ר"ה כ"ג א', ואכן גם בהפרדר"א משמע הכי שלשונו הוא שנתן הקב"ה שכון שיהיו משמרות ר"ח "יותר מהאנשים" ומיני' דין דגם לאנשים שייכי בזה שימור במקצת, אלא שגם לשיטתם הרבה יש לתמוה היאך לא נתפרש בהדיא בשום מקום זה האיסור, ומהו באמת עיקר יסודו וטעמו אחר שקי"ל שאינו מקודש לחג לענין איסור מלאכה. וצע"ג בזה.

(ט) והנה בגוף דברי רש"י במגילה מצינו שדקדק להביא את הראי' מקרא דיום המעשה, דוקא למש"כ בשם מורו דטעם האיסור לנשים הוא משום שלא פירקו נומיהם בעגל, וכלל לא לעיקר הדין שכתב במלאכת נשים בר"ח, ודבר זה אומר דרשני דהלא איפכא הו"ל לומר דמקרא מסייענו לעיקר הדין ולא שהמקרא מסייעו. וצ"ע. ונראה דלפמ"ש"נ לעיל אפשר ליישב ולבאר עוד בדינא דר"ח, דכבר ביארנו והוכחנו בארוכה שיום ראש החדש ענינו שכולל בתוכו כל פרטי החדש, דהחלוקה לחדשים אינה מקרית אלא מהותית, ושמניין החדש ויחודו נתחלף בראשו ובו הוא מתחדש, וגם ראינו שר"ח ניסן נקרא ראש להרגלים משום שט"ו בניסן בו וכנ"ל, וודאי שיש מקום לומר שגם עצם יומו יש בו שינוי משאר ימים, שהוא ראש גם לימים שהם ימים טובים ומקודשים לחג, ומכלל הדינים שיש ביומם שנכללו גם בראשם, וכמו שנחשבים

שאי מצד פרטות היום א"א היה לחכמים  
 לשחוק בזה. ואם כך הרי ששפיר מסייע  
 רש"י גם לטעם מורו בשם הפרדר"א  
 שהטעם קשור עם כוח החידוש דר"ח כו',  
 ולכך מסתבר שהוספת איסור בנשים הוא  
 מיסוד זה, אבל בעיקר הטעם שייכי  
 בתרוייהו, ולדרך זה אין להקשות קו'  
 הטו"א למה לא נזכר בשום מקום, ומאחר  
 שמשמעות ראש החדש כבר נכתב ונכפל  
 וכמו שנתבאר. ומדויק היטב בלשון  
 הפרדר"א שנתן הקב"ה שכר לנשים שיהיו  
 משמרות ר"ח יותר מהאנשים.

וזהו שהביאו ראייה מפרדר"א שנשים קבלו  
 כח התחדשות לעוה"ז ולעוה"ב וממילא  
 סגולת היום דר"ח מכוונת עליהם ביותר.  
 ולפ"ז מבואר מהלך דברי רש"י שאחר  
 שהביא דין הנשים, כתב הראיה מקרא דיום  
 המעשה שמיירי התם באנשים וכמו  
 שהקשה הטורי אבן, דבאמת ראייה זו  
 לעיקר חרוש היום באה, שחזינן שהכתוב  
 מייחס את ר"ח כיומא דפגרא ולא כיומא  
 דחולא ועל אף שלא נתפרש איסורו בהדיא  
 בשום מקום, ומוכרח כדברינו שטעם הדבר  
 הוא מצד משמעות ראש וכמו שהוכחנו,



אוצר החכמה

# בירורי הלכה

הרב אברהם דוד רוזנטל זצ"ל

## בענין אי יוצאים ידי מרור בגידולי מים

מים הוי בכלל גידולי קרקע, אך לענין מצה מיסתפקנא טובא בדגן של גידולי מים, אם ע"י מה שנגדל במים ונגמר ע"י המים, אם לא יתחמצו הדגן מהמים, ואף דהדגן עצמו אינו נוגע במים, מ"מ י"ל דע"י כח היניקה התדירית מהמים, יתחמץ הדגן אף בעודם מחוברים למים, וממילא אינו ראוי אף לשאר ימי הפסח, ובמצה אפשר להסתפק רק בנזרעו בעפר בעציץ שאינו נקוב, אם הו"ל בכלל מה מצה גידולי קרקע, אף שאלו אינם מגידולי קרקע ממש, מ"מ הו"ל ממין של גידולי קרקע.

נסתפקתי בחזרת שגדלו על פני המים בלי שום עפר, כ"א בתערובת זבל כימי בתוך המים, אם יוצאים בו ידי מרור כליל חג הפסח, והספק הוא משום דאמרינן בפסחים דף ל"ט ע"א, דומיא דמצה מה מצה גידולי קרקע, אף מרור גידולי קרקע, וא"כ במרור שגדל ע"פ המים לאו גידולי קרקע הוא, או דילמא דיצא בהן, ואם נאמר דיצא בהן, נמצא פתרון לצאת יד"ח מרור בשנת השביעית, על ידי מה שהמציאו בזמן האחרון זריעה על פני המים שנקרא היידראפניקס, היינו שמעמידים פחים גדולים מלאים מים, או שעושים בורות בעומק בנויות וטוחות מבפנים בבטון, באופן שלא יהא נקוב ולא ינזלו המים, ועל המים פרוש רשת של ברזל, וזורעים ע"ג הרשת, והשרשים נכנסים לתוך המים, ועי"ז צומחים פירות הרבה, ואומרים שנותן יותר פירות מגידולי קרקע, ולהרבה גדולי אחרונים יאות שפיר למיעבד הכי בשביעית, וס"ל דאין בזה משום זורע בעציץ שאינו נקוב, ואם נחליט דאין זה ריעותא במרור דחג הפסח, לא נצטרך לחפש אחרי מרור של ערלים או מרור דהיתרים.

והנה בירושלמי סוף פ"ו דכלאים איתא, תני עציץ שאינו נקוב מעשרותיו מהלכה, ותרומתו אינה מדמעת וכו', רבי יוסי בעי, מהו לומר על פתו המוציא לחם מן הארץ וכו', ובמג"א סי' קס"ח סקט"ז כתב בתו"ד בזה"ל, ובגמ' משמע קצת דאם מקרי לחם לענין מצה, ה"ה לענין המוציא, וכ"מ ברמב"ם פ"ו דין ז' ע"ש, ובברכות דף ל"ז וכו', עכ"ל, והיינו דבגמ' ברכות שם, פריך אהא דאמר התם לענין חביצא דלית בהו פירורין כזית, בתחלה מברך עלי' בומ"מ. ומייתי ע"ז מהא דתנא וכולן פותתן בכזית, ואיכא מ"ד דס"ל דמחזירין לסולתן, ומ"מ תנינן דלקט מכלן כזית ואכלן, אם מצה הוא אדם יוצא בה יד"ח בפסח, והרי מבואר דמברך עלי' המוציא, דאם אינו מברך המוציא גם ידי מצה לא יצא, והרי מבואר

אך באמת שאלה זו יש לשאול בעיקר על דגן שנזרעו במים, אם יש להם דין גידולי קרקע לענין מצה, והגמ' אומרת שם מה מצה גידולי קרקע, אף מרור גידולי קרקע, וא"כ בדגן עצמו יש להסתפק אם בגידולי

לאחריו ברכה אחת מעין שלש, גם הרא"ש בפ"ו ברכות סי' ט"ז הביא בשם הירושלמי דפירקין, שכתב דכל שאומרים עליו שלש ברכות, אומרים עליו המוציא וכו', וכיון דמבואר בגמ' ברכות הנו', דהגדל בעציץ שאינו נקוב מברכין עליו ג' ברכות, רק התם דטבל נינהו אין מזמנין עליו, וא"כ ע"כ מוכח מכל הנך סוגיא דדגן הגדל בעציץ שאינו נקוב מברכין עליו ברכת המוציא, ומגמ' הנו' איפשטא בעיית הירושלמי בסוף פ"ז דכלאים הנו'. ועי' גם במג"א סי' קס"ח ס"ק ט"ז, דמבואר נמי דס"ל דבהמ"ז והמוציא דין אחד להם.

אבל לפי"ז תהי' סתירה בדברי הירושלמי עצמו, דבפ"ז מכלאים מיבעי' לי' אם בעציץ שאינו נקוב, מברכין עליו ברכת המוציא, ובברכות פ"ו כתב נמי דכל שמברכין עליו ג' ברכות, מברכין עליו ברכת המוציא, והגמ' בשני המקומות הנו', בברכות דף מ"ז ע"ב, ובפסחים דף ל"ה ע"ב, מוקי לה הא דאיתא במתני', אבל לא בטבל, דהיינו בטבל דרבנן, ה"ד בעציץ שאינו נקוב, וא"כ ע"כ מוכח מזה דמברכין עליו ברהמ"ז וממילא מברכין עליו נמי ברכת המוציא לפי הירושלמי בברכות הנו'.

וע"כ צ"ל, דהירושלמי לא מוקי לה להא דתנן במתני' הנו', ולא בטבל, דהיינו טבל דרבנן של עציץ שאינו נקוב, ויכול שפיר לאוקמה בטבל דרבנן דדגן חו"ל, או דגן מסוריא, דהו"ל נמי טבל דרבנן, ועלייהו קא אמרינן במתני' ולא בטבל, דהיינו טבל דרבנן, דהנך הו"ל שפיר דגן מעלייתא, רק דאין איסורן אלא דרבנן. אבל דגן של עציץ שאינו נקוב, שפיר מיבעי' לי' להירושלמי, אבל לפי גמ' דילן, דמוקי להך מתני' בעציץ שאינו נקוב, ולפי התוספתא, והירושלמי והרמב"ם והרא"ש הנו' דס"ל דכל שאומרים עליו ג' ברכות אומרים עליו המוציא וכו', שפיר איפשט לי' הך בעיא, ושפיר מברכין עליו ברכת המוציא. ובאמת לא הוזכר בירושלמי כלל הך אוקימתא דעציץ שאינו נקוב עי"ש. ולפי"ז צ"ע מה שכתב בחיי

בגמ' דדין המוציא ודין מצה תלי זה בזה, ועי' במחצה"ש שם שביאר הא דהמג"א כתב דבגמ' משמע קצת וכו' עי"ש, עכ"פ דעת המג"א היא דאם אינו מברך המוציא, אינו יוצא בה יד"ח מצה, ולפי"ז לפי מה שהירושלמי נסתפק לענין פת מעציץ שאינו נקוב, אם מברך עליו המוציא, גם לענין מצה הו"ל ספק, דהא אם אינו מברך עליו המוציא, גם יד"ח מצה לא יצא.

ומצאתי בס' פתחי שערים פסחים דף ל"ה ע"א, שכבר נסתפק בזה אם יוצאים משום מצה במיני דגן שנזרעו בעציץ שאינו נקוב. כיון דאמרינן מה מצה גידולי קרקע, וכתב להביא ראי' מהא דאמרינן בפסחים דף ל"ה ע"ב, אהא דתנן התם במתני' גבי מצה, אבל לא בטבל, ופריך בגמ' פשיטא, ומשני לא צריכא בטבל טבול מדרבנן, שזרעו בעציץ שאינו נקוב, ומוכח מכאן דדוקא משום האיסור דטבל, אינו יוצא בזה, אבל בלאו הכי הי' יוצא בזה, אף דהוי רק מגידולים של עציץ שאינו נקוב, ועי' גם ברש"ש פסחים דף ל"ו ע"א, אך לפי"ז, איפשטא לנו בעית הירושלמי בכלאים סוף הנו', דמיבעיא לי' לענין ברכת המוציא כדגן של עשא"נ, דמדחזינן בסוגיא דפסחים הנו' דהו"ל לחם לענין מצה, ממילא הו"ל לחם לענין ברכת המוציא וכפי שהוכיח המג"א הנו'.

וכמו כן איתא בברכות דף מ"ז ע"ב, בהא דתנן התם במתני' דריש פ' ג' שאכלו, דבאכל טבל, דאין מזמנין עליו, ופריך בגמ' טבל פשיטא, ומתוך ג"כ, לא צריכא בטבל טבול דרבנן, ה"ד, בעציץ שאינו נקוב, ודייק מכאן נמי בס' פה"ד סי' ר"ג ד"ה ומצה, דבאכל פת מעציץ שאינו נקוב דצריך לברך ברהמ"ז, דהא כאן דאין מזמנין עליו, הוא מצד איסור טבל ואף דהוי איסור דרבנן, אבל אי לאו הכי שפיר הי' מברך עליו ברמה"ז, ובתוספתא פ"ד דברכות איתא דכל שמברכין עליו המוציא, מברכין עליו לכסוף ג' ברכות, והרמב"ם פ"ג מברכות הי"א פסק כתוספתא הנו', והוסיף עוד דכל שמברכין עליו בתחלה בורא מ"מ, מברכין בסוף

וכגון לענין בכורים וכיוצא, וכש"כ לענין ברכת בופה"א לדברי הח"א הנו', ולפי"ז צ"ע מדברי רש"י הנו' אדברי התור"ד בירושלמי סופ"ה דמעשרות ד"ה וכן, עיי"ש. וכמו כן יש לדייק מדברי רש"י הנו' דס"ל דלא רק דבראשו של אדם הוא דנקרא אדמה, אלא אף כל גופו של אדם נקרא אדמה. דהא רש"י כתב בזה"ל, ש"מ אדם גופי' אדמה הוא, ולא כתב דוקא מענין ראשו, ואף דבקרא כתיב ואדמה על ראשו, ס"ל לרש"י דאיז חילוק בין ראשו לגופו. ולכך כתב דש"מ דאדם גופי' אדמה הוא.

ולפי דברי הגמ' בחולין הנו', הי' נ"ל די"ל בהא דתנן במתני' דמכשירין פ"ד מ"ב, מי שירדו עליו גשמים וכו' אינן בכי יותן, עמד תחת הצינור להקר או לידוח וכו', ובטהור בכי יותן, ולכאורה מאי קמ"ל, הא זה הוי רצון גמור, וכמו דתנן התם במשנה ג' הכופה קערה על הכותל בשביל שתודח הרי זה בכי יותן, ומאי קמ"ל עוד הפעם גבי אדם, אולם לפי הגמ' בחולין הנו' י"ל דשפיר אשמעינן מתני' אף דאדם גופי' אדמה הוא, ונקרא נמי ארץ, מ"מ לענין הכשר הו"ל כתלוש ולא כמחובר, והו"ל שפיר בכי יותן, ועי' גם בקדושין דף ז' ע"א בפירש"י שם בד"ה שיש להם אחריות, דאדם הוקש לקרקעות, ועיי"ש בתו', ואשמעינן מתני' דמכשירין הנו', דלענין הכשר הו"ל שפיר בכלל תלוש, והו"ל מחשבה ורצון דתלוש.

ובירושלמי כלאים סופ"ו הנו' אחר האיבעי' שם בענין פת של עציץ שאינו נקוב לענין המוציא, מביא עוד, רבי יונה בעי כן דלעת כתלוש הוא לסכך בה, ופי' שם הפנ"מ דמיבעיא לי' בעציץ נקוב, דאע"ג דגבי כלאים ושבת חשבינן לי' כמחובר, אפשר דלענין סוכה חשבינן לי' כתלוש ולא איפשיטא, עכתו"ד, אבל באמת יל"ע דאיזה סברא היא להקל בסוכה בענין סכך בדבר הגדל בעציץ נקוב ולומר דהוי כתלוש לענין סכך, ועי' במראה"פ שם שנראה דנוטה

אדם כלל נ"א סי' י"ז, דעל פת מעציץ שאינו נקוב, אין מברכין המוציא, ומסיים ע"ז כדאיתא בירושלמי כלאים סופ"ו, ומסיק דמ"מ מברך עלי' ברהמ"ז, ולפי המבואר דברכת המוציא, וברהמ"ז תלי זה בזה לפי הגמ' והמג"א הנו', ממילא איפשיטא בעיית הירושלמי לענין המוציא בעציץ שאינו נקוב, והיינו דיש לברך המוציא על דגן מעציץ שאינו נקוב, וכבר עמד בזה בכמה מדברינו בס' פה"ד הנו', עיי"ש באריכות.

וכתב עוד בח"א הנו' בזה"ל, ונ"ל דה"ה דאינו מברך בופה"א, (היינו על ירקות הנטועים בעציץ שאינו נקוב) דלא נקרא אדמה אלא המחובר, כדאיתא בחולין קל"ט במצא קן בראשו של אדם כו', ע"ש ברש"י, עכ"ל, והיינו דאהא דאיתא שם במצא קן בראשו של אדם דחייב בשלוח, משום דכתיב ואדמה על ראשו, ופירש"י שם בזה"ל, אעפ"י שהי' בראשו לא אבדה את שמה, ש"מ אדם גופי' אדמה הוא, מדלא אבדה את שמה דלא קרייה עפר, והשתא נמי על הארץ קרינא בי', עכ"ל, והוכיח מזה בח"א הנו' דדוקא משום דאדם גופי' אדמה הוא, קרינן לי', לעפר שעל ראשו בשם אדמה, וגם בשם על הארץ, אבל אי לאו הכי, הי' אבד שם אדמה בזה שמונה על דבר שאינו קרוי אדמה, ולכך בעפר המונח בעציץ שאינו נקוב, נמי לא קרינן לי' אדמה ולא שייך לברך בופה"א.

ויש להעיר לפי מה שכתב הרמב"ם בפ"ג מה' שחיטה הי"ז, דהמוצא קן בראשו של שאר בעלי חיים נמי חייב לשלח, וכן פסק גם בשו"ע יו"ד סי' רצ"ב סעי"ג, א"כ לשיטתייהו צריך לומר דגם שאר בע"ח נמי אדמה נינהו וזה צ"ע, ואולי הרמב"ם לא יפרש כפי' הגמ' כפי' רש"י הנו', ועי'.

ולפי' רש"י דחולין הנו' יש לנו חידוש יותר גדול, דעל ראשו של אדם נקרא נמי ארץ, וכמו שכתב רש"י בהדיא, בזה"ל, והשתא נמי על הארץ קרינא בי', ולפי"ז בעציץ נקוב הנמצא בראשו של אדם, י"ל דהוי נמי בכלל ארץ לכל מידי דבעינן ארץ.

עליהן חומש, והיא היא התוספתא דמביא בירושלמי כלאים הנז', ולפי"ז הי' נראה שפיר דכל האיבעיות של הירושלמי הם אמנם בעציץ נקוב אבל הגר"א גרים כתוספתא עציץ שאינו נקוב, וכמו שהוא בירושלמי סופ"ז דכלאים הנז', וכאן מפרש האיבעיא דדלעת לסכך בו, לענין עציץ נקוב, וצ"ב.

לפרש הך סוגיא דירושלמי לענין עציץ שאינו נקוב.

אולם גם בבאורי הגר"א על הירושלמי שם, פי' נמי דהאיבעיא היא בדלעת שבעציץ נקוב, ומ"מ מיבעי' לי' אם נחשב כתלוש או לא, והנה בתוספתא שלפנינו בסופ"ה דדמאי איתא אמנם בגירסתו דעציץ נקוב חייב במעשרות, תרומתו אין מדמעת ואין חייבי



## אם יש חשש איסור מכה בפטיש בעשיית קפה נמס בשבת

### שאלה

נהוג ומקובל בתפוצות ישראל, כי מותר להכין קפה נמס בשבת, כשאין בזה חשש בישול [דבאותן קפה נמס שעברו תהליך בישול, מותר לתחם בכלי שני], ויש לעורר דאף דאין בזה חשש בישול, מ"מ יהא בזה חשש "מכה בפטיש", דהרי הקפה, אינו ראוי לשתייה, ובוזה שנותנם במים רותחים, הם נמסים, ובפעולה זו הם מוכנים ומוכשרים לאכילה, א"כ יהא בזה חשש מכה בפטיש אף בלא חשש בישול.

ובאמת יש לדון בזה מתרי אנפי, א', אי יש מכה בפטיש באוכלין, ב', אם נידו"ד דומה למכה בפטיש באוכלים, וכדלהלן:

ידוע מה שהאריך הביה"ל סי' שיח סעיף ד' דאין מכה בפטיש באוכלין, ויסוד דבריו, מהא דפירשו הראשונים דהא דאין מדיחין קוליים האיספונין ומליח הישן, משום חשש מבשל, ולא פירשו בה משום מכה בפטיש, הרי דאין מכה בפטיש באוכלין, ומכאן מיבדר בי מדרשא, דאין מכב"פ באוכלין.

אכן, יסוד זה צע"ג, דהמשנ"ב בעצמו הביא שם דהלבוש והפמ"ג והח"א ס"ל דיש מכב"פ באוכלין, אלא דהוא חולק עליהם, וס"ל דאין מכב"פ באוכלין, אולם כבר תמה השביתת השבת [בענין מלאכה שאינה להיום, דבאמ"ד שם האריך לבאר ענין זה] דבאמת כבר נזכר ענין מכב"פ באוכלין בירושלמי, והובא ברשב"א שו"ת ח"ד סי' ע"ה ועוד ראשונים, ומאריך שיש מכב"פ באוכלין, וכן דעת המנח"ח, האמ"ב סי' כ"א, הבאר יצחק סי' י"ג, והבן איש חי בשו"ת רב פעלים ח"א סי' י"ח.

ולעומתם מצאנו כמה גדולים שהקילו בזה, דבאבני נזר סי' קי"ט הזכיר לדעת הירושלמי דיש מכב"פ באוכלין, וכתב דש"ס דילן חולק על כך, וכל התהלי"ד בהשמטות לסי' שי"ח הביא להירושלמי ונקיט דהש"ס דילן פליג עליה, וכן המהרש"ם בשו"ת ח"ג ס"ל דמותר [וצ"ע מרביו ח"א סי' קס"ד].

עכ"פ חזינן דהוא פלוגתא דרבוותא, ונראה דעת רוב האחרונים להתמיר, ולכאורה קשה להקל במילתא דיש בזה חשש דאורייתא.

מעתה יל"ד אי נידו"ד דמי למכה בפטיש, והנה בברית עולם מלאכת אופה אות כ' כתב דלא דמי למכה בפטיש, דכמו דמותר להכניס מלח לתבשיל, אף שהמלח אינו ראוי לאכילה, מ"מ אינו חשיב דבוזה שמכניס לתבשיל דמכשירו והוה בזה מכב"פ, ה"ע לגבי הקפה.

ברם, ב' תשובות בדבר, א' המלח אינו עיקר התבשיל, אלא בא רק להטעים בעלמא, לכן אין דנים על המלח אלא דנים על עיקר התבשיל, [וכע"ז כתב הרב פעלים שם לגבי סודה, יעו"ש] משא"כ הקפה שהוא העיקר. ב', המלח אינו נהפך לדבר אחר אלא דבוזה שמערב המלח עם דברים אחרים, התבשיל נמלח והוכשר לאכילה, אבל כאן הקפה, אינו ראוי כ"כ כמו שהוא, ויתרון הכשר הוא בזה שנמס, דבוזה מתערב יותר ונבחש, הרי ע"י המסתו הוא מכינו ומתקנו, הרי דההכשרה הזו היא מכב"פ.

אכן י"ל כי אין המסת הקפה בעצם גמר מלאכת משקה הקפה, שהרי גם קפה טורקי שאינו נמס ראוי וחשוב לשתייה, נמצא שעיקר הכנת המשקה הוא רק התערובות שאינה מלאכה כלל ומה שנמס הוא להטעימה יותר, אבל המשקה כבר מוכן וראוי גם בלעדיו ההמסה וא"כ אין ההמסה מכה בפטיש, וביסודי ישרון נקט לאיסור. וצ"ע לדינא, ובירור טעם המנהג להקל.

הרב אלעזר בריזל

## בענין הנ"ל

במים ועיי"ש שמאריך סברא לאסור וכתב שם אולם שמעתי כי גאון הדור מהרי"ל דיסקין הורה בה לאיסור עכ"ל ספר שביתת השבת.

וכעת כשנחקר בדבר עשיית הקפה נמסר בשבת הלוא יש בו חשש מלאכה דאורייתא והוא "מכה בפטיש" כי הקפה הרגיל בזמנינו <sup>אג"ת התורה</sup> חתום בקופסאות ומוכן לפותחו ולקחת כף ולבשלו במים חמים ובזה נגמר העשייה של הקפה וראוי לשתותו, והרי בזה נעשה מלאכת מכה בפטיש - גמר מלאכה, כי קבלו טעם וריח ונשתנה צורתו.

יש מקילין לעשותו בשבת ובדבר חשש של בישול בשבת, אומרים שקפה זה קיבל כבר הבישול קודם שהכניסו אותו לקופסאות, זאת ועוד שעושים אותו בכלי שני, ויש שעושים אותו בכלי שלישי, ולחשש של מלאכת מכה בפטיש אין חוששים.

ומעתה כיון שיש כאן חששא של מכה בפטיש שהיא מלאכה דאורייתא, צריכין להיות נזהרין ולהכין מערב שבת קפה נמסר לשתיה.

קודם נעתיק מספר שביתת השבת בדבר איסור עשיית מי סאדע בשבת דהיינו שזורקים מין מלח סאדע לתוך מים חמוצים ועיי"ז מעלה רתיחה ומפיג חמיצותו ושותים אותו.

לפני מאה שנה הי' דיון בין גדולי ישראל האם מותר בשבת לעשות המי סאדע.

והא לך מה שכתב אז הגאון ר' יצחק מאלצאן בספרו שביתת השבת דף ט. וזה לשונו:

קיי"ל דמלאכת מכה בפטיש שייך באוכלין מדאורייתא, ותלמוד ערוך בירושלמי פ"ז והובא בתשובות הרשב"א ח"ד ובהגמ"ר פ' חבית ובמאירי ד' ע"ד ובביאורי הגר"א ס"ס שכ"א ועוד פוסקים, ומי הוא זה שיחלוק על הירושלמי בסברא בעלמא, וכן פסקו להלכה הפמ"ג והמנחת חינוך, ושם באמרי בינה בהשמטה נסתפק לענין עשיית מי סאדע דהיינו שזורקים מין מלח סאדע במים חמוצים ומעלה רתיחה ומפיג חמיצותו ושותים אותו. ומביא שם דברי הרה"ג מהרצ"פ פראנק דמתיר, ולפי דעתו הריהו דומה דמערבין מלח או סוכר

כל זה כתבתי לפענ"ד ולעורר למען כבוד השבת

אלעזר בריזל



## הרב לוי יצחק הלפרין

## בענין הנ"ל

אזהרה

שלא יפול המחיצות יחד ויסתום האויר ולאחר אפיייתו מסלקין אותו דבר שבתוכו וע"ז קאמר אין פוחתין את הנר כלומר שאין מסירין מה שבתוכו דהוי כמו גמר כלי ונגמרה מלאכתו ולפי שרגילין לאחר שסילקו מה שבתוכו שמחזירין אותו לתנור כדי לצרפו היטב קאמר בגמרא מאן תנא דפחיתת נר מנא הוא וקאמר ר"מ היא דקאמר דמקבלין טומאה כשסלק מה שמשמין בתוכו אעפ"י שלא החזירו עדיין לתנור אלמא דפחיתת נר היינו גמר כלי וכו' וכעין זה נחלקו בהמשך דברי הגמרא שם באוקימתא שניה כרבי אליעזר בר צדוק.

ובביאור מחלוקתם של רש"י ותוס' כתבנו לבאר בשו"ת מעשה חושב ח"ב תשובה י"א אות ט' שהוא יוצא ממחלוקתם לענין בנין בכלים ורש"י ס"ל שאין בנין בכלים עיין רש"י שבת מ"ז ע"א ושם ע"ד כ' ביצה י"א ע"ב ועיין תוס' שבת ק"ג ע"ב ועוד ועוד.

ולפי"ז מובן היטב סיבת מחלוקתם רש"י שס"ל שכל עשיית כלי החיוב הוא מדין מכב"פ ממילא אין איסור תורה עכ"פ (ולענין איסור דרבנן דנו במ"א ע"ש) בחלק מעשייתו ואינו אסור אלא עם עשייתו לכלי ושאו חל עליו דין טומאת כלים ולא במעשה לפניה ולא במעשה שלאחריה משא"כ התוס' שס"ל שיש בנין בכלים בעשיית כלי חדש או מחדש וממילא כשדנים על מלאכת בונה ס"ל שיש איסור גם לפני מעשה של מכב"פ אמנם כשדנים מדין מכב"פ שזה המורד לענין קבלת טומאה הרי שהמשמעות מהסוגיא גם להתוס' הוא שלענין מלאכה מכב"פ קובע אותה מעשה שקובע לענין טומאה ולא פעולה קודמת ולא בפעולה מאוחרת והארכנו דברים בזה במ"א והזכרנו את הדברים בקצרה בשו"ת מעשה חושב ח"ב סי' אות ט' מפשטות לשונם של הר"ח רש"י והתוס' ומפורש כן ביותר בדברי

ראשית דבר עלינו להגדיר על מה ומתי שייך ויש דין של מכה בפטיש. אם שייך בכלל מלאכה זו באוכלין או שאינו רק בכלים, בגדים וכדומה. וגם אם כן, האם במקרה זה הוא גמר מלאכה או דרך שימוש בקפה שכבר נגמרה מלאכתה.

הנה בגדר של מלאכת מכב"פ הארכנו בכ"מ לענין כלים, ועפ"י המבואר שם הרי שבאופן עקרוני כל מעשה שיש בו משום עשיית כלי לגבי קבלת טומאה הוא המחייב לענין שבת. והוא עפ"י ד הש"ס ביצה ל"ב. אין פוחתין את הנר ביו"ט, ובגמרא שם מאן תנא דפחיתת נר מנא הוא אמר רב יוסף רבי מאיר היא דתניא כלי חרס מאימתי מקבלת טומאה משנגמרה מלאכתו דברי רבי מאיר רבי יהושע אומר משיצרפו בכבשן א"ל אביי דילמא ע"כ לא קאמר ר"מ אלא התם חזי לקבולי מידי אבל הכי למאי חזי לקבולי ביה פשיטי, וברש"י שם דפחיתת נר מנא הוא קודם שיצרפנו בכבשן משנגמרה מלאכתן חקיקתם, משיצרפו משיחזקם ע"י צירוף האור בכבשן מצרף בלשון חכמים מחזק ומקשה כלי חרס וכלי מתכות בדבר המחזק בין (ביד) בין (כמים) בין (באור) וממאי דס"ל לר"מ בנר כשאר כלי חרס בשלמא שאר כלי חרס גדולים הם ואם אינם ראויים למים וליין ולדבר לח מפני שממחן חזו מיהו לדבר יבש כגון פירות אבל נר קטן הוא וכי לא חזי למילתיה למאי חזי ומשני דחזי לקבולי ביה פשיטי ע"כ.

והנה בתוס' שם ד"ה אין פוחתין פירש רש"י ליטול אחד מן הגולמין של יוצר ולתחוב אגרופו בתוכו ולחקוק נר שעושה כלי ותימה א"כ פשיטא דאסור דאפילו אין עושה כלי גמור מ"מ אסור להתחיל את הכלי וכו' ולכן נראה לפרש דאין פוחתין שכך היו רגילין לשום באוירו קודם אפיייתו קש או דבר אחר כדי לשמור האויר בשעת אפיה

ובתוס' שם בד"ה כל שחייב הקשו מהא דחולין ז' ע"א אינו חשש לשאור ותבלין שבו לא משום מעשר ולא משום שביעית משמע שתבלין יש בו משום מעשר וממילא גם משום טומאת אוכלין ובקי"ז שם בפרק העור והרוטב אמרו שם במשנה העור והרוטב והקיפה והאלל והעצמות והגידין מצטרפין לטמא טומאת אוכלין וע"ש ברש"י ומינה שלעצמו אינו מקבל טומאה ובגמרא שם שהקיפה הוא תבלין וממילא תבלין אינו מקבל טומאת אוכלין אעפ"י שחייב במעשר ומתמצים שם התוס' כמה תירוצים וי"ל שב' מיני תבלין הם דהיינו דלא עבידי אלא לטעמא הם אינם מטמאים טומאת אוכלין ואינם חייבים במעשר אבל תבלין דראויים בפני עצמן ועבידי נמי לטעמא כמו בצל ושומים חייבים במעשר ומטמאים טומאת אוכלין ועי"ל שהתם (בדף ז') לצרדין קאי ומעשר קאי אשאור ושביעית קאי אתבלין דאף במאכל בהמה נהגא כדתנן במסכת שביעית עוד הקשה הר"ש מטויל דלקמן דף נ"א (כאשר יובא להלן), דאמרו דנמנו וגמרו שפלפלין אין מטמאין טומאת אוכלין ובפרק רב<sup>ל</sup> מערבין (ערובין כ"ח), זרע הגרגיר למאי חזי וקאמר שכן הראשונים שלא היו להם פלפלין היו טובלין את הצלי שלהם בזרע הגרגיר ולפי"ז הרי שלא כ"ש שפלפלין מתעשרין ולהלן (נ"א) אמרו שפלפלין אינם מטמאים טומאת אוכלין וי"ל שזרע הגרגיר שנשחק ראוי לאכילה גם לעצמו אלא ששחקין אותו לטבילת צלי משא"כ פלפלין שאינם ראויים לעצמו רק לטבילת הצלי ע"ש וכ"כ בתוס' עירובין שם ע"ש.

מבואר מכל האמור שעכ"פ דבר שאינו ראוי ועומד לאכילה לעצמו אלא כתבלין אינו מטמא טומאת אוכלין וכמו קפה כאשר יתבאר.

וכ"ה שם בנדה נ"א ע"א וע"ב ע"ש שעפי"ז כתב הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין פרק א' הלכה ו', אלו דברים שאינן מקבלין טומאה אעפ"י שבנ"א אוכלין אותן

הגה"מ וחידושי הרא"ה והשמ"ק ביצה שם וכתבנו שי"ל כן גם לדברי הרשב"א והתוס' רי"ד כן כאשר נתבאר במ"א וגם בדעת הרמב"ם כתבנו שלגבי איסור תורה כן וכ"כ שזה דעת הטור והשו"ע כן שהקובע לגבי מלאכת מכב"פ הוא המעשה הקובע לעשיית כלי לגבי טומאה וכנ"ל.

ומעתה גם אם נאמר שיש דין מכב"פ באוכלין כמו שדנו בדבר זה בהמשך הרי שיש לדון מהו המלאכה הקובעת לענין זה והאם אין להשוותו לדין טומאת אוכלין ואף שלע"ע אין לי הוכחה ישירה לזה אמנם מסתבר שגם בזה יש להשוות ביניהם עכ"פ בחלק הזה שדבר שאין עליו שם אוכל לגבי טומאה אין עליו שם אוכל לגבי מלאכת מכב"פ ז"א שלא שייך בו מעשה תיקון וכאשר יבואר ואעפ"י שזה פשוט שמה שאמרנו שדין מכב"פ תלוי בדין כלי לגבי טומאה שבודאי שגם בפשוטי כלי עץ או בכלים שאינם מקבילים טומאה מדין החומר או מדין אחר שייך דין מכב"פ ורק גדר הפעולה הוא הקובע לדין זה וממילא היה מקום לומר שדבר שאעפ"י שאינו דין אוכל לגבי טומאה שייך ביה דין מכב"פ. אמנם מצד שני י"ל שפיר זיל בתר טעמא למה באמת יש דברים שהם באים כתבלינים אין עליהם דין טומאה כי אין עליהם שם אוכל אלא כשהם מתבלנים ולא עתה וכאשר יבואר וממילא גם לא שייך דין מכב"פ בהם כי המכב"פ הוא לא בהם ואינם אלא כמתקנים אחר ואין כאן אוכל אלא דבר שמתקן אוכל אחר וממילא אין שייך עליו דין טומאת אוכלין וכיון שהגענו להכא הרי שי"ל שפיר שגם מבלי ההקדמה האמורה בענין מכב"פ בכלים יש לומר בזה שהואיל ואין עליו שם אוכל לעצמו וכאשר יבואר ממילא אין שייך בזה דין מכב"פ וכדלהלן.

והנה אמרו בש"ס נדה נ ע"א במשנה כל שחייב במעשרות מטמא טומאת אוכלין ויש שמתמא טומאת אוכלין ואינו חייב מעשר וכגמרא שם לאתויי מאי לאתויי בשר ודגים.

באוכלין האם שייך זה בקפה ועתה נדון האם יש בכלל מכב"פ באוכלין ואם יש היכן ובמה.

09-06-2008 15:55

והנה יש לנו לכאורה סתירה בדבר זה סתירה חמורה מצד אחד שנינו במשנה שבת קנו מחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבילה לפני הכלבים וכו' ע"כ, ולכאורה היו צריכים לומר שמיידי שכבר ראוי לאכילת הבהמה והכלבים והחיתוך הוא רק להקל להם לאכול. אמנם איתא שם בגמרא קנה ע"א על המשנה שם מתירין פקיעי עמיר לפני הבהמה ומפספסין את הכיפין ולא את הזירין וכו' ע"כ. ובגמרא שם אמר רב הונא הן הן פקיעין הן הן כיפין וכו' אמר רב חסדא מאי טעמא דרב הונא קא סבר למטרח באוכלא טרחינן לשווי אוכלא לא משוינן (וברש"י שם מתירין פקיעין וכו' כיון דמעיקרא אוכלא הוא מותר לטרוח בהן להכשירן ולמתקן וכו' אעפ"י דנפיש טרחייהו אבל לא הזירין וכו', כיון דמעיקרא סתמייהו לאו אוכלא הוא והשתא משווי ליה אוכלא הו"ל אולורי אוכלא בשבת ע"כ. יש לדון בזה האם הכונה הוא גם במאכל בני אדם כן שיש בו איסור והשאלה יהיה איזו איסור ד"ת או דרבנן ואם ד"ת משום מכב"פ יצא לנו שרב הונא ס"ל שיש מכב"פ באוכלין או רק בבהמה ולא באוכל בני"א וכו' ומסתבר יותר שרק בבהמה ממה שנאמר דין זה אצל בהמה ולא אצל אדם וממילא י"ל שהוא רק דרבנן ולא התירו לבהמה ומותר לאדם ועיין).

רבי יהודה אמר הן הן פקיעין הן הן זירין וכו' אמר רבא מאי טעמא דרב יהודה קסבר שווי אוכלין משוינן אטרוחי באוכל לא מטרחינן ובגמרא שאלו מהמשנה של הדלועין לפני הבהמה ומשני דלועין דאשוני אף נבילה דאשוני ומשכחת לה בבשר פילי, ובסיום שם ת"ש דתני רב חנן מנהרדעא מפרכינן תבן ואספסתא ומערכין אלמא טרחינן באוכלא תבן בתיבנא סריא אספסתא בעלי זוטרא ע"כ וברש"י תבן

לפי שאינן נאכלין להנאת גופן אלא לפי שנותנין טעם במאכלות או מפני הריח או מפני המראה ואלו הן הקושט והחלתית והפלפלין וכו' וכל כיו"ב ע"כ.

ועפ"י כל האמור יש לומר ומסתבר לומר כן שכל דבר שאינו אוכל לעצמו אלא מתבל דבר אחר אין עליו חשיבות של שם אוכל כי לעצמו אינו כלום ומשמש אחרים הרי שבוזה שמתערב ומשמש אחר אינו נהפך למאכל אלא כמשמש אוכל ולכן מצטרף לאחר לשיעור לקבל טומאה. אמנם לעצמו אינו חשוב, וממילא לא שייך בו גם מלאכת מכב"פ כי מכב"פ שייך בחפצא ולא בשימוש של דבר או כלי.

וע"ד מש"כ בשו"ת מעשה חושב ח"ב שם לענין מה שאמרו ביצה ל"ב שם במשנה אין שוברין את החרס ואין חותכין אין הנייר לצלות בו מליח וכו' וברש"י שם כשצולין דגים על האסכלא וכו' חותכין קנים וכו' או שוברין חרסין או חותכין נייר ושורין במים וסודרין הנייר ע"ג האסכלא מפני שהמתכת מתחמם ושורף את הדג ע"כ ובפיה"מ להרמב"ם וז"ל נייר ידוע וכשנותנין עליו שמן עומד לפני האש כל זמן שימצא בו שמן ע"כ ומבואר מכאן שהאיסור הוא חתיכת הנייר ולא על השריית השמן (וכמובן שהאיסור הוא משום מתקן מנא שאיסורו הוא משום מכב"פ) ולא על שריית הנייר במים לרש"י ובשמן להרמב"ם אעפ"י שהתועלת היא במניעת שריפת הדם הם המים והשמן אלא שהכלי הוא הנייר וזה המים או השמן והוא רק צורת השימוש של הנייר וממילא אין בהשרייתו משום תיקון מנא ומשום מכב"פ.

היוצא מכל האמור מכמה דרכים שהגענו בזה מדין מכב"פ בכלים מדין טומאת אוכלין ומדין שימוש ולא תיקון יצא לנו שבנד"ד אין בהשריית הקפה במים אפילו חמים משום תקון הקפה שיהיה בזה הגדרת דין מכב"פ גם אם יש מכב"פ באוכלין וכאשר נדון בהמשך וכאשר יבואר. ואחרי הנדון אם היינו אומרים שיש מכב"פ

בשבת וכל שלא בא מער"ש מדיחין אותו בחמין בשבת חוץ ממליח הישן (דגים מלוחים קטנים) וקוליים האספנין שהדחתן זו גמר מלאכתן ע"כ. וברש"י שם חוץ ממליח ישן דג מלוח של שנה שעברה וקוליים האיספנין שם דג שאוכלין אותו מחמת מלחו ע"י הדחה בחמין והנך אפילו הדחה נמי לא שוהו גמר מלאכתן והוי בישול ע"כ.

הנה רש"י דייק שהאיסור אינו משום מכב"פ אלא איסור בישול ומסתמא דייק ממה שאמרו שאין מדיחין אותו בחמין, אמנם בפושטין או בקרים מותר. ואילו היה משום גמר מלאכת האוכל קרי מכב"פ בכל אופן היה צריך להיות אסור ומינה יש לכאורה שוב להוכיח שאין מכב"פ באוכלין.

וכ"ה בפירוש המשנה לרמב"ם שכתב וז"ל, בא"ר חוץ מן הדג המליח ומן הדג דק הקליפה והוא הנקרא קוליים האספנין לפי שאלו הדחתן מכשירתן לאכילה ויהיה כמו שבשולן בשבת וכן משמע לשון הטור או"ח סימן שי"ח, בא"ר חוץ ממליח הישן וקוליים האספנין פירוש דג קטן מליח וא"צ אלא בשול מעט הדחתן הוא גמר בישולן ע"כ. ומש"כ הדרכי משה בשם הגהות מרדכי וכ"ה בהגה"מ שכתב שכל דבר קשה יש בהדחתו משום גמ"מ וכן הוא נמצא בר"ן שבת שם אמנם אין זה שינוי לשון אלא לשון המשנה והעתיקו לשון המשנה ולהלן נראה שגם השו"ע והרמ"א השתמשו בלשון זה.

ובשו"ע או"ח סימן שי"ח סעי"ד בא"ר חוץ מן המליח הישן ודג האספנין שאינן צריכים בישול אלא מעט והדחתן היא גמר מלאכתן וה"ה כל דבר קשה שאינו ראוי לאכול כלל בלא שריה דאסור לשרותו והוי גמ"מ ע"כ.

הנה כמבואר שזה לשון המשנה כאמור וגם יש לדייק כן מדברי השו"ע שכתב שצריכים בישול אלא מעט שמבואר שמדין בישול אתי להכי ובפרט שמבואר מדברי

בתיבנא סריא דלא חזיא והשתא משוי לה אוכלא וכו' ע"כ.

והנה לרב יהודה יש לכאורה להוכיח פשוט שאין מכב"פ באוכלין ולא כ"ש אם באוכל בהמה אין בה בודאי שבאוכל אדם אין בו וגם לרב הונא י"ל שס"ל שלא מדין מכב"פ אתינן הכי כמבואר לעיל וברי"ף וברא"ש שם הביאו רק דברי רב יהודה ודברי רבא להלכה (ועיין בזה בקרבן נתנאל ביצה פרק שני סימן ט"ו אות ב' מש"כ להוכיח מהסוגיא שם שאם נאכל ע"י הדחק אסור לטרוחי לבהמה ורק אם אינו ראוי לגמרי מותר ע"ש, וע"ש מש"כ לציין בדברי הב"י והמג"א סימן שכ"ד) ועיין רמב"ם שבת פרק כ"א הלכה י"ח בהה"מ ובבס"מ שם ועיין בטור או"ח שכ"ד שכתב כן שרק לאשוויי אוכלין מותר וכ"כ בשו"ע שם סעיף ז' מחתכין נבלה לפני הכלבים אפילו נתנבלה היום וכו' והני מילי בנבילה הקשה שא"א להם לאכלה בלא חתיכה אבל אם היתה ראויה להם בלא חתיכה לא וכו' ע"כ וע"ש במג"א סק"ד לענין נאכל ע"י הדחק (סס"ל שגם מותר ועיין לעיל מש"כ בשם הק"נ ביצה עכ"פ זה לד"ה שגם אם אינו ראוי לאכילה כלל מותר) וע"ש מש"כ בשם עו"ש ודחה דבריו שההלכה כר"י ע"ש והלכה זו פסקו רוב האחרונים למעט העו"ש כאמור וממילא יש ללמוד מכאן שאין בתיקון אוכל שאין בה משום מלאכה אחרת אין בה גם משום מכב"פ (ולהלן נביא מש"כ בשו"ע הרב סימן שי"ח סעיף י"א שעורר בדבר).

והנה יש לכאורה להוכיח כן ממה שאמרו בשבת ל"ט ע"א וכך נפסק ברי"ף רא"ש רמב"ם ושו"ע שבישול בחמה מותר ע"ש סימן שי"ח סעי"ג ועתה נשאל בשלמא שמדין מבשל מותר שאין דרך בישול בזה כמו שכתב רש"י ועיין בזה באג"ט מלאכת מבשל אמנם הרי נתקן האוכל ויהיה אסור משום מכב"פ ועוד יש לדון על מה שאמרו בש"ס שבת קמ"ה ע"ב במשנה שם כל מי שבא בחמין מער"ש שורין אותו בחמין

בזה גמר לעשות מלאכות האמורות ובוה יש איסור והכונה הוא רק בגמר סדרת מלאכות ולפי"ז יוצא שלדעת הירושלמי גדר של מכב"פ בסיום כמה מלאכות סדרת מלאכות מסודרות ואחרי כן בא מכב"פ אלא שיש לדון האם בירושלמי יש גדר של מכב"פ גם במלאכה יחידה ובמעשה יחיד.

והנה לגבי מנפח בכלי זכוכית שם ש"ס שלנו שבת דף ע"ה ע"ב שנינו בשם ר"ל שחייב משום מכב"פ ובש"ס ירושלמי שם שהוא משום בונה ויש לדון האם יש משמעות כל שהוא לענינינו ועיין ש"ס שבת דף ע"ד ע"ב בתוס' מה שכתב לענין מנפח בכלי זכוכית ע"ש.

והנה לענין האמור אמרו שם הצר צורה חייב משום כותב השני חייב משום צובע חיסר בו אבר בא אחר והשלימו חייב משום מכב"פ.

והנה יש לדון בדבר האם להירושלמי יש שתי סוגי מכה בפטיש גמר מלאכה בדבר ובוה צריך מעשה מיוחדת כמו שמבואר מצר צורה וגמ"מ עצם גמירת מלאכות אחרות וסדרת מלאכות ובהם יש מעצם גמירה דין מכב"פ.

ולכאורה צ"ל לפי"ז שיש להירושלמי שתי הגדרות של מלאכת מכב"פ בסיום דבר ובעשייתו של סיום זה כמו שראינו לענין צר צורה ובגמר סדרת מלאכות ללא עשיית דבר כל שהוא והואיל ולא מצאנו הגדרת מלאכת מכב"פ באוכלין בגמר עשיית האוכלין אלא אחרי סדרת מלאכות עדיין יש לנו מקום לומר שהגם ש"ס"ל מלאכת מכב"פ באוכלין אינו אלא בגמר סדרת מלאכות כי הוא אינו מחמת גמר הדבר והחפץ אלא מחמת גמר העושה מלאכה ז"א שנצטרך לומר שיש במלאכת מכב"פ שני דברים ושניהם הם מעצם המלאכה כי במלאכת מכב"פ שהוא גמר מלאכה בכלים יש בזה שני חלקים א. סיום גמר הכלי ושהוא מוכן לשימוש וסיום המלאכה שהוא הרגשת הנופש של האדם ושניהם וכ"א ואחד לעצמו יש בו משום

שניהם שרק בחמין אסור, ולא בקרים ואם מדין מכב"פ גם בקרים צ"ל אסור ועיין.

ועיין בשו"ע הרב שהאיר עינינו בנושא זה שכתב בסימן שי"ח סעיף י"א בא"ד אבל מותר לערות בכלי שני שהיס"ב על כל דבר יבש שלא נתבשל חוץ ממין דג שנקרא קוליס האספנין ומליח הישן דהיינו בשר או דג מלוח של שנה שעברה א"צ בישול אלא עירוי זה גמר מלאכתן בישולן וחייב עליו משום מבשל וכן כל דבר שאינו מבושל ומלוח הרבה ואינו ראוי לאכילה כי אם ע"י שריה או הדחה בחמין אם שרה או הרחה בחמין חייב אבל מותר לשרות ולהדחתו בצוננין ואפילו נעשה ראוי עי"ז שכל דבר שאינו אוכל מותר לעשותו אוכל בשבת כמ"ש בסימן שכ"ד ע"כ.

בדבריו אלו בא להפקיע שאין איסור של מכב"פ בעשיית אוכל שאין איסור כזה וכל האיסור הוא משום מבשל אם יש איסור זה ואם אין, אין איסור בעשיית אוכל ללא מלאכת איסור בשבת ובמילים קצרים אלה כלל חלק גדול מהדברים שהוזכרו לעיל.

ד. אלא שעומד בפנינו הירושלמי בפרק כלל גדול שחוזר עליו כמה פעמים בדין מכב"פ באוכלין וז"ל בפרק כלל גדול הדא איתתא כד מעריבה בחיטיא משום מרקד כד מפרכייתא בראשייתא משום דשה דמתברא בצרדיא משום בוררת כד מספיא משום טוחנת כד מנפייתא משום זורה גמרה מלאכתה משום מכב"פ ושם לענין שום.

וז"ל ההן דשחק תומא כד מפרק ברישייתא משום דש כד מברר קליפות יהיב משום בורר כדשחיק במדוכתה משום טוחן כד יהיב משקין משום דש (לש) גמר מלאכתן משום מכה בפטיש.

וכזה כתב גם לגבי מכב"פ בדברים אחרים וז"ל לענין משתייה בקוביה לענין עבד קופין ועוד ומונה שורה של מלאכות ומסיים גמר מלאכתו חייב משום מכב"פ ע"ש, ולמעשה יש לדון מהו הדבר של גמר מלאכתו באם צריך לזה עוד פעולה או די

בורר, החליקן הר"ז ממחק, עשאן דקות מאחת שתיים או שלש הר"ז טוחן, חתכן במדה הר"ז מחתך, הסיך השתי הר"ז מסיך, ארג אחת למעלה ואחת למטה כדי להעמידו הר"ז עושה שתי בתי נירין, ארג הר"ז אורג, חתך לאחר אריגתה הר"ז מכב"פ דאמרו לקמן (ע"ה ע"א) האי מאן דשקיל אקופי מגלימי חייב משום מכב"פ הרי י"א ואי חייטה לפומיה לעשות לו שפה הוסיף כאן תופר וקושר דצריך לקשור אחר התפירה ע"ש.

ובמראה הפנים עה"מ בפרק כלל גדול אבות מלאכה מביא תירוצו של התוי"ט למה לא נאמר ל"ט מלאכות כי לא ניתן לעבור על מלאכת תפירה בשתי תפירות אם לא שיעשה קשר, וממילא יוצא ארבעים מלאכות ובתוי"ט שם מקשה על הב"י או"ח סימן שי"ז שס"ל שקושר אינו חייב א"כ עושה קשר של אומן וזה עפ"י הרי"ף והרמב"ם ומקשה עליו מהגמרא הנ"ל שאם חייטה חייב י"ג חטאות ועפ"י רש"י הנ"ל שחייב עוד שנים תופר וקושר ואם צריכים לחיוב דקא קשר של אומן הרי שלענין תופר א"צ, אלא שהקשר יהיה של קיימא כמוכן ע"ש. וע"ז הקשה במראה הפנים הלא הב"י כתב לפי דעת הרי"ף והרמב"ם ולא לדעת רש"י שס"ל כדעת התוס' והרא"ש בקושר ולמצוא עוד ב' חטאות מסביר דבריהם עפ"י הירושלמי שבעצם גמירת מלאכות יש מכב"פ ולכן חייטה לפומיה וגמר למלאכה מתווסף באופן אוטומטי לאחר מלאכת תפירה ולאחר סידרת מלאכות מתווסף מלאכת מכב"פ ומזה יש ללמוד לכאורה בעליל שעכ"פ המראה פנים הבין כאמור לעיל שעצם גמירת סידרת מלאכות יש בזה משום גומר ומלאכה של מכב"פ ועפ"י מה שביארנו לעיל כי הרי מלאכת מכב"פ יש כבר ב"א החטאות והוא חתך לאחר אריגתה וע"ד רש"י אלו הרי"ף והרמב"ם אינם חולקים הרי שיש כאן שני סוגים מכב"פ להמראה הפנים בדעת הרי"ף והרמב"ם ויש בזה חידוש שכאוחו כלי יתכן

מלאכה זו ואם נבאר את הדברים כן יתכן לומר שהירושלמי שאעפ"י שלענין החלק השני של המלאכה שייך גם באוכלין ולכן הביא הירושלמי באוכלין בגמר סדרת מלאכות ולא בגמירת הפעולה לעשיית האוכל כי זה לא שייך באוכל ואם נאמר כן לא נצטרך לומר שנחלקו הבבלי והירושלמי בזה באם יש מכב"פ באוכלין שיש לומר שפיר שאוחו חלק של מכב"פ שבא אחרי סידרת המלאכות גם באוכלין שייך אלא שיש לדון אם הבבלי סובר גדר זה במכב"פ (ולהלן נביא את דברי המראה הפנים בזה), ובהכשר אוכל לא שייך מכב"פ כי זה שייך רק בדבר העומד (וכעין למאן דס"ל שאין צביעה באוכלין עיין שו"ע או"ח סימן ש"כ סע"ט וכהוספה לזה עיין סימן שי"ט סעיף ט"ו ובטור שם ע"ש. ועיין שבת ל"ט ובגמרא שם גלגל מאי עיין ביאור הגר"א שי"ח סקי"ד).

ולכן שוב לא יהיה קושי מבישול בחמה או מהסוגיא שבת קנ"ה או ממשמעות של סתם משנה קמ"ה ע"ב ע"ש והנה לענין בישול בחמה לדעת הירושלמי אעפ"י שהביא מחלוקת בזה עיין בפרק כלל גדול שם ובנדרים פרק הנודר מן המבוסל הלכה א' בעיא שם מהו משום בתבשילי שבת (אמנם ע"ש בקרבן עדה) אעפ"כ בפרק כירה הלכה ג' מבואר דמותר בחמה ע"ש, וע"ש לענין גג רוחח ועיין מג"א שי"ח סנ"ו והנה לגבי הדברים האחרים שהבאנו לעיל לענין גמ"מ באוכלין אין לנו ע"ז בירושלמי שנוכל להוכיח מזה, ויש לדון מה דעת הבבלי על הא דאמרו לעיל שיש גם מכב"פ בגמירת סידרת מלאכות ובוה מן הענין להביא דברי המראה הפנים עה"מ בפרק כלל שכתב על מה שאמרו בבבלי ע"ד ע"ב שאמרו שם אמר אב"י האי מאן דעבד חלתא חייב אחת עשרה חטאות ואי חייטה לפומיה חייב שלש עשרה חטאות ע"כ, וברש"י שם חלתא כוורת של קנים חייב י"א חטאות וזמר הקנים והוא צריך להם חייב משום קוצר, ומשום נוטע אוספם יחד הר"ז מעמר, בירר יפות הר"ז

נתבאר ויתבאר אלא גם מתקון אוכלין לבהמות וכנ"ל שאין בזה משום מלאכת מכב"פ.

והנה לספירת הדברים, הסוברים מכב"פ באוכלין והלא סוברים אם נכא ונמנה כמניית כה"ג אחת ואחת וגם באם נלמוד את דברי הראשונים והפוסקים מסתבר שירבו הסוברים שאין מכב"פ באוכלין כי כאמור הרי שרש"י והרמב"ם בפירושם למשנה קמה וכן הטור או"ח סימן ש"ח וכ"ה ברש"י שבת ל"ט ע"א וכ"מ בתוספות שם ולכאורה זה משמעות פשטות הגמרא שם שהחיוב בהם הוא משום בישול ועיין לעיל מש"כ בשם הביאה"ג וז"ל הרמב"ם פר"ט מהלכות שבת הלכה ב' הנותן ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל ונתגלגלה חייב שהמבשל בתולדות האור כמבשל באור וכן המדיח בחמים דג מליח הישן או קוליס האיספנין וכו' הר"ז חייב שהדחתן בחמים הוא גמר בישולן וכן כל כיוצא בהן. וע"ש ברא"ש ובתפארת שמואל וכ"ה בר"ן על הרי"ף שם וכ"ה במרדכי כירה שם שבסוגיא שם כולם למדו שהוא מדין בישול ולא מדין אחר, מינה דלא ס"ל שיש מכב"פ באוכלין מדלא פירשו משום זה ומסתמא למדו כן מעצם המשנה ומהגמרא כירה שם שהדיון שם הוא רק בחמין ואילו מדין מכב"פ היה צריך להיות אסור גם במים קרים מתקנים וכ"מ בב"י שם וגם בט"ז שם שי"ח ולכאורה כל אלה שפירשו דין זה והביאו אותו והתייחסו אליו ולא אמרו שאינו משום מלאכת בישול אלא משום מלאכת מכב"פ ויש לזה השלכות לגבי מים קרים הוא ביטוי לומר שהוא משום בישול ועיין. וממילא נמצא בזה מתאים להמבואר לעיל.

ומש"כ שהרשב"א ועוד מהראשונים הביאו את הירושלמי הרי שלא הביאו אותו לענין מכב"פ באוכלין אלא אגב אורחא לנושא אחר ועיין ובפרט שיש לומר שפירשו בירושלמי כנ"ל וממילא חוזרים שוב להאמור.

שתי מלאכות של מכב"פ (וזה מוכן רק עפ"י האמור), והוא חידוש נוסף על האמור וממילא י"ל שהגם שרש"י מנה קושר ולפי"ז יש למשמע מהש"ס שלנו דלא ס"ל לדינו של הירושלמי בנוגע למכב"פ כי למה אינו מתחייב י"ד חטאות לפי"ז שי"ל שאעפ"י שס"ל להבבלי שיש שני סוגי מכב"פ אמנם בכלי אחד אין למנות שניהם וצ"ע וכן יש לעיין ממש"כ רש"י שם לענין חביתא ותנור שלמה בתנור יש שמונה חטאות ובחביתא רק שבעה משום שאעפ"י ששניהם מצרפין בכבשן עכ"ז בחביתא שאין אחריו פעולה אחרת וממילא סיום המלאכה נעשית מאליו משא"כ בתנור שטח עליו טפילה והוא סיום המלאכה ועפ"י האמור מכלי אם נעשית מאליו מה לי לא נעשית הרי שיש מכב"פ שעצם גמר המלאכה מתחייב ואולי י"ל שהואיל ויש גמר ועדיין לא נגמר והגמר מאליו אין כאן מצב של גמר ולכן אינו חייב וצ"ע.

עכ"פ מכל המבואר ע"ע:

א. שגם אם היינו תופסים שיש דין של גמר מלאכה ומדין מכב"פ באוכלין באוכל שלא שייך דבר זה בו בעצמו אלא כמשמש דבר אחר וכמו קפה שהוא בא להטעים את המים שרוצים לשתותם לא שייך בו דין זה.

ב. שיש הוכחות רבות שלא דנין דין מכב"פ תקון אוכלין כמבואר לעיל.

ג. וגם בדעת הירושלמי י"ל כן שאעפ"י שדן דין מכב"פ באוכלין זה רק החלק של מכב"פ שהוא גמירת סידרת מלאכות וזה שייך להירושלמי גם באוכלין אמנם החלק של מכב"פ הוא מצד תיקון האוכל לא שייך באוכלין וי"ל שבוה אין הבבלי והירושלמי חולקים ויש לעיין בזה לדעת רש"י וכנ"ל והנה השואל בזה מתייחס בזה להביה"ל שנראה מדבריו שראשון המדברים בזה הוא הביאה"ל ולא ידע השואל כלל שהקדימו בשו"ע הרב כאמור וכמו שכתבתי שהאיר עיני חכמים בזה להוכיח לא רק מקולית האיספנין שהיא הוכחה חזקה מאד וכאשר

אפילו קלוי ועירו עליו מים מער"ש כתמצית והתייבש שאין בזה שוב משום בישול ולא כ"ש בקפה נמס שלפיי"ז הוא כבר ראוי לאכילה לעצמו ושוב לא שייך תיקון לפיי"ז אלא שימוש באוכל גמור ועיין בנושא זה של קפה נמס כתבתי מזמן תשובה מיוחדת בנידון. עוד כמה שאלות מסביבו לענין קפה קלוי ולענין קפה נמס בנושא בישול אחר קליה בדין כ"ש וכלי שלישי בזה בכ"ש מדין נראה כמבשל ואם זה קיים גם בבישול אחר אפיה בנושא האמור בשו"ת החת"ס ובנושא אם זה כבישול יכש שאין בו משום בישול אחר בישול אוכל שסופו להיות נמס ולח ויש בזה משום בישול אחר בישול וגם לענין מכב"פ.

את הנראה לענ"ד כתבתי והארכתי לכבוד לומדי התורה והכותבים בזה.

והנה בנושא זה של קפה בכלל וקפה נמס בפרט נדונו בכמה שאלות אחרות וכיניהם באם אין להשוותו לבישול צבע שיש דעה בראשונים שיש בזה בישול אחר (עיין רא"ש פ"א דשבת סימן י"א והארכנו בזה בשו"ת מעשה חושב ח"ב סימן ד'), בישול ושייך בישול לעולם כאמור. וע"ז כתב בשו"ת חת"ס או"ח סימן ע"ד שהתייחס לשאלה כעין הנידון שלנו ויותר הימנו והוא לשפוך מים חמים מכ"ר על קפה קלוי ומביא בשם שו"ת גינת ורדים שהקפה הקלוי כבר ראוי לאכילה כשלעצמו.

וע"ש שדן לענין בישול אחר קליה, אמנם דוחה את הטענה שיש כאן לחשוש לבישול אחר בישול כמו בצבע שצריך בישול לעולם כי בצבע לא שייך בישול בעצמו וכל מעשה הבישול להוציא ממנו צבעו משא"כ בקפה



הרב משה ידלר

## בענין הנ"ל

ס"ד) דכל דבר שאינו ראוי לאכלו כלל בלא שרייה אסור לשרותו בשבת דהוי גמר מלאכתו. אבל באמת מדקדוק דברי הרמ"א שכתב שאינו ראוי לאכלו כלל, משמע ממנו דאם ראוי לאכלו קצת אין בו איסור וה"נ ראוי לאכלו מעורב נעס-קאפפע עם צועקר כמו שמערכים קאקוי [קקאן] בצוקער וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קסד) דכל שראוי ע"י הדחק ליכא איסור משום מכה בפטיש, וגם הבאתי לעיל דברי החת"ס דבמדינות הספרדים אוכלים קאפפע קלוי. ולכן מותר בכלי שני בכ"ע ולהחמיר בכלי ראשון כמו בצוקער ומלח, עכ"ל.

אך עיקר שאלה זו אם יש איסור מכה בפטיש באוכלין, דנו בזה הפוסקים, דבלבוש סימן שי"ח ס"ד פירש איסור הדחת מליח הישן משום מכה בפטיש, ועיין פרמ"ג סימן שי"ח בא"א ס"ק ט"ז וביור"ד סימן ס"ח במשב"ז סוף ד"ה הדין הב', חיי אדם כלל כ' ס"ו ובנשמת אדם שם, אמרי בינה הלכות שבת סימן כ"א ובמפתחות שם לסימן כ"א, מנחת חנוך במוסך השבת מלאכת האופה ומלאכת מכה בפטיש, שפת אמת על שבת דף קמה ע"ב ד"ה במשנה חוץ, שו"ת רב פעלים חלק א' או"ח סימן ט"ז וי"ח וחלק ב' או"ח סימן נ"ב, אגלי טל סוף מלאכת לש, מנחת פתים להגאון ר"מ אריק אבן העזר דף נ"ה ע"ג, שו"ת באר יצחק להגאון ר' יצחק אלחנן או"ח סימן י"ג ענף ח', תהלה לדוד סימן שי"ח אות כ' ובח"ג סימן פ"ב, שו"ת לבושי מרדכי תליתאה או"ח סימן כ"ו, שביתת השבת במעשה חושב דף ט' ובמלאכת מבשל בבאר רחובות ס"ק כ"ו, שו"ת ארץ צבי סימן צ"ו, עיתים לבינה על ספר העתים עמוד שד"מ, שו"ת הר צבי או"ח סימן קפט, קצות השולחן סימן ק"ל בבדי השולחן ס"ק י"ב. ובשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' ס"ג.

אם יש לאסור משום מכה בפטיש באוכלין לדעת הפוסקים שיש איסור מכה בפטיש באוכלין. דיש לעיין דכיון שאין הדרך לאכול קפה נמס רק על ידי תערובת מים וכדומה משום שאינו ראוי לאכילה כמות שהוא, וא"כ עתה שמערכו במים נמצא שגומר תיקונו (כעין הדחת מליח הישן) ואיכא בזה משום מכה בפטיש באוכלין שגומר עתה תיקונו.

אך בספר או נדברו ח"א סימן לה (עמ' סח) ד"ה ועוד כתב על חשש זה וז"ל אמנם השבה"ש כבר האריך להוכיח דאפילו אם נאמר שיש מכה בפטיש באוכלין אין לאסור שני דברים המתערבין אפילו אם כל אחד לבד או אחד מהם אינו ראוי כלל, והרי אנו מתירין לערב תמצית תה אע"פ שאינו ראוי לשתייה בלא עירוב, עכ"ל. ולהלן נביא בעז"ה מה שכתב להלכה.

ומה שדימה זה לשני דברים המתערבין ולתמצית תה, צ"ב, דשאני התם שאין שם אלא תערובת ותו לא מידי, דכיון דלא נשתנה שום דבר אלא רק מה שעירב הנפרדים אין זה בכלל מכה בפטיש, משא"כ בקפה נמס שמקודם היה אבקה ועכשיו נימות ונמס והיה למים, הרי נשתנה ממה שהיה, ועיין היטב בשבה"ש במעשה חושב דף ט' דכל שנשתנה הווייתו ע"י התערובת מקרי מכה בפטיש, וצ"ע.

בספר שערים מצויינים בהלכה (סימן פ' סק"ט) כתב וז"ל ונעס-קאפפע שאומרים הבקיאים שכבר נתבשל בבית החרושת והוא דומה לצוקער וממילא כמו שמחמירים לכתחלה בענין צוקער שלא לתיתו בכלי ראשון וגם שלא לערות עליו ה"נ בנעס-קאפפע, ואולי הכא חמיר טפי דצוקער ראוי לאכילה כשהוא יבש משא"כ הנעס-קאפפע איז אוכלין אותו יבש וכתב הרמ"א (שיח

בהדחת צונן מלוח הישן בשום גוונא (ר"ל דלא כמי שרצה לאסור משום מכה בפטיש) כנלענ"ד בעז"ה עכ"ל. וכ"ך הג"ר שמואל סלנט, הובא בספר תורת רבינו שמואל סלנט זצ"ל ס"ח.

ובאג"מ או"ח ח"ג סי' ב"ן כתב דמסתבר לדינא כבאור הלכה אבל עכ"פ אין לנו לדחות דברי הלבוש והפמ"ג והנשמת אדם בשביל זה ולכן הוא קצת ספק לדינא עכ"ל, אך לענין קפה נמס לא החמיר לדינא. ואולי משום דראוי לאכלו ע"י תערובת וכמ"ש בשערים המצויינים בהלכה כמובא לעיל.

ויש שהביאו ראייה מדברי הירושלמי בפרק כלל גדול שיש איסור מכה בפטיש באוכלין ויש שדחו ראייה זו. ועיין מה שכתבנו בע"ה בסימן ה' ס"ק כח, ובסימן ח' ס"ק מ"ט.

והמשנה ברורה בסימן שי"ח סעיף ד' כבאור הלכה ד"ה והדחתן האריך בזה דלא שייך בעניינים של אוכל מכה בפטיש, וסיים ז"ל, היוצא מדברינו דענין מכה בפטיש בדבר אוכל הוא דבר חדש שלא נמצא בפוסקים ואדרבה יש כמה סתירות לזה וכמו שכתבנו למעלה, ועל כן אין להתמיר



חרב משה מאיר לייפער

בענין הנ"ל

דכן הוא, אך הרואה יראה דקשה מאד להעמיס פירוש זה בדברת הראשונים בביצה שם, ה"ה רש"י תוס' רז"ה רשב"א ר"ן רא"ש והרמב"ם הנ"ל שתפסו בדבריהם מיחזי כמתקן, דהיינו מיחזי כבורר, דא"כ לימא מיחזי כבורר וצע"ב.

אמנם בנידו"ד לענ"ד אין בזה שום סרך מכב"פ, לא מיניה ולא מקצתיה, ואפרש הדבר, מכה בפטיש באוכלין פירושו שמכשיר אוכל לאכילה מה שלא היה ראוי קודם לכן, וכלשון הלבוש (שי"ח סעי' ד') וכן כל דבר קשה ואינו ראוי לאכילה כלל וכו' עכ"ל, ופשוט הוא דאם ראוי לאכילה ורק מעלהו ומשבחהו אין בזה גדר מכב"פ, ובוזה נדחה קושית הבה"ל שם על הלבוש ופרמ"ג דס"ל דאיכא מכב"פ באוכלין, א"כ לגלל ביצה בחול ובאבק דרכים אמאי אמרי בגמ' (שבת ל"ט ע"א) דאיסורא דרבנן הוא משום דאינו תולדות האור, נחייבנו משום מכב"פ עכ"ד, ולהנ"ל לא קשה ולא מידי, דביצה כיון שראויה לגומעה חיה (עיין ביצה דף ד' ע"ב, ובתוס' שבת דף קמ"ג ע"ב ד"ה הלכה שכתבו דביצה הדרך לגומעה חיה) סבירא להו להלבוש ופרמ"ג דבכה"ג ליכא מכב"פ, ואף דבעיקר מלאכת מכה בפטיש שהוא מל"ט מלאכות, ומיירי בכלים פשיטא דחייב אף בכלי שראוי להשתמש בו טרם תיקן בו פעולה זו דגמר מלאכתו, מ"מ ס"ל דבאוכלין לא מחייב רק באינו ראוי לאכילה זולת תיקון זה ואכמל"ב.

ומעתה נחזי אנן אבקת הקפה ניתקנה והוכשרה בבית הייצור כל צרכה, ואינה צריכה תו תיקון כל דהוא, ורק דאינה נאכלת כמות שהוא אלא ע"י עירוב מים או חלב, ואין העירוב הזה מתקן את הקפה, דאינו צריך שום תיקון, והעירוב הזה של מים או חלב רותחים או צוננים רק מאפשרים

בענין הכנת קפה נמס בשבת, יש לברר מדוע אין חשש של מכה בפטיש באוכלין עפ"י הכרעת האחרונים שדעתם מסכמת דגם באוכלין איכא משום מכה בפטיש, והיות והקפה אינו ראוי כמות שהיא, זולת ע"י שמערים עליו רותחים, ועי"ז נכשר לשתייה, מעתה אמאי ליכא בזה משום מכב"פ, והרי חזינו דנהוג כו"ע להכינו בשבת.

ראשית דבר אציין שגם אני זעירא דחכרייא בספרי משמרת השבת סי' שי"ח סעי' ד' עברתי האי פרשתא אי איכא מכב"פ באוכלין, והעליתי בס"ד דאין לעשות מעשה ולהקל בזה עיי"ש, ולהוסיף אני בא כעד המסייע למש"כ שם, מהא דמבואר במתני' (ביצה ל"ו ע"ב) דאין מפרישין תרומה ומעשר בשבת ויו"ט, כמובא בשו"ע סי' של"ט סעי' ד' ובסי' תקכ"ד סעי' א', ומבואר בראשונים בביצה שם דהטעם דאסרו חז"ל הוא משום דמיחזי כמתקן, דהרי קודם ההפרשה אסורים באכילה, וכ"כ הרמב"ם פכ"ג מהל"ש ה"ט, ובהי"ד שם כתב עוד טעם משום שדומה למקדיש אותן פירות, (עי' שו"ת מהרלב"ח סי' ט"ז מש"כ בדברי הרמב"ם בזה) ואם אמת דאין חיוב משום מכה בפטיש באוכלין, א"כ איך שייך לאסור הפרשת תרו"מ משום מיחזי כמתקן, אם האב והתולדה אינם בגדר המצא תמצא באוכלין, אנה מצאו חז"ל מקום לגזור בהו משום מיחזי כמתקן אחרי שמתקן גופיה דהיינו מכב"פ לא שייך בו כלל, ואחרי החיפוש מצאתי בשו"ת אבנ"ז או"ח סי' ת"ט אות ט"ז שכתב דהפרשת תרו"מ דאסור משום דנראה כמתקן, פירושו דנראה כבורר, שמפריש חלק גבוה מחלק הדיוט עיי"ש, והאבנ"ז הוצרך לזה אחרי דס"ל דאין איסורא דמכה בפטיש באוכלין כמפורש בדבריו בסי' קי"ט, ולכן הוקשה לו כנ"ל, אף דלא מפורש זה בדבריו שם, מ"מ פשוט

ביארנו דבכל אלו אין עושה שום תיקון בעצם האוכל ובאיכותו, (וע"ע בסי' שכ"א סעי' ט' ברמ"א ובמ"ב שם ס"ק ל"ג) וה"ה והוא הטעם בהמסת הקפה, ומי שיש לפניו לחם שנתקשה וא"א בשום אופן ללועסו, אטו אסור לשברו לחתיכות כדי שיהא ראוי לאכילה, אתמהה, ולהסוברים דאיכא מכב"פ באוכלין מוכרחין הם לחלק בין תיקון מעליא דאסור ובין שווי אוכלא המפורש שם להיתר, ודוק.

העולה מדברינו דאין שום פקפוק בעירוי מים או חלב לקפה נמס מחשש מכה בפטיש, וה"ה באבקת מרק אם יתברר קמן דכל הרכיבים הנמצאים בו נתבשלו כ"צ מותר לערות עליו רותחים, ואין בזה משום מכב"פ, ועיין בשו"ת שבה"ל ח"ח סי' ס"ג מש"כ מזה, והלענ"ד כתבתי. ועיין בשביתת השבת מעשה חושב אות ג', ובלאכת מבשל סוף אות כ"ז, מש"כ ומשם תקיש גם לנידו"ד בכחא דהיתרא כי רב הוא.

ואבוא אעיר"ה בקוצר אמרים דהיות וסדר עשיית הקפה נמס כפי ששמעתי הוא בדרך זה, תחלה מבשלים וממיסים אותו ממש עד שנהפך לנוול, ואח"כ עובר תהליך יבוש ע"י חום חזק עד שנתהווה שוב לגוש, מעתה עלינו לרונן אם יבוש זה הוי כאפיה או קליה אחרי בישול, ועכשיו אם נערה עליו שוב רותחים הוי כבישול אחר אפיה וכו', ובאנו בזה לפלוגתת האחרונים בדבר מבושל שנצלה אם מותר שוב לבשלו, עיין בסי' שי"ח סעי' ה' בה"ל ד"ה יש, ולהאוסרים אפילו בכ"ש אין לתתו עיי"ש במחבר ובמ"ב ס"ק מ"ב.

וכן יש להעיר דלהסוברים דיבש שנתהפך ללח דין דבר לח יש לו, ובלח יש בישול אחר בישול, יש מקום להחמיר בהנ"ל, אמנם כיון שיש הרבה צדדים להתיר בזה, מדינא שרי, וכן נהוג בכל תפוצות ישראל ואין פוצה פה וגדול כח המנהג, אמנם יש המקפידים להכין מער"ש תמצית קפה מחששות הנ"ל, ומניחים אותו

שימוש הנאות בהקפה, אך אינו מתקנו, ולמה הדבר דומה, למוזג יין במים דבימי הש"ס לא היה היין ראוי לשתייה בלא מזיגה במים, כמבואר בש"ס בכמה דוכתי, ואעפ"כ לא מצאנו מי שיאסור מזיגת יין במים בשבת (עיין תוס' שבת מ"א ע"א ד"ה מוליארי), וכן בזמנינו שישנם תרכיזים שונים של פטל וכדו' שאינו ראוי לשתייה כך רק ע"י מזיגה, ואטו יש סברא לומר שאסור למוזגו בשבת, ודאי דשרי, והטעם דאין אנו עושים שום פעולת תיקון, רק מאפשרים לשותתו ע"י המזיגה, וכן משקה מר אטו אסור לערב בו סוכר להמתיקו, ע"כ דאין זה גדר תיקון, דלא תיקן את גוף הדבר, ורק עשה פעולה שלא יורגש מרירותו.

ואין נידו"ד דומה להמבואר בברכ"י סי' שכ"ב, דאסור לשרות בשבת אגוזים מרים במים כדי להוציא מרירותם כיון שאינם ראויים לאכילה בלאו הכי עיי"ב, דשאני בנידון דהתם שמסיר בעצם את המרירות שיש באגוזים, וזה באמת תיקון מעליא הוא, משא"כ להמתיקו דאין זה תיקון בעצם, וכן בנידו"ד אם הקפה היה בו מרירות, וע"י עירובכ מים חמים או צוננים תתבטל במציאות מרירותו, היה מקום לאסור מטעם מכב"פ, אך כיון שאין כאן תיקון באיכותו, רק קירוב אכילה להאדם, א"כ שפיר דמי לערב בו מים או חלב, ומה שממס את הקפה אין זה גדר תיקון וכנ"ל, דאין בו חסרון בעצם, ורק דאינו מוטעם לאכילה ואין הרגילות לאכלו כמות שהוא, וכי היכי דפשיטא דאם יערבנו טרם שנמס עם סוכר כדי לאכלו כך, אין כאן תיקון, הכי נמי אם ממיסו ע"י עירובכ מים, ושותהו אין זה תיקון, דמה לי האי דרכא או האי דרכא, הצד השווה שבהם שאין כאן תיקון ממשי, רק קירוב אכילה גרידא, ודמיא האי מילתא להמבואר בסי' שכ"ד סעי' ו' ז' דמותר לחתוך דלועין ובשר שהם קשים ואינם ראויים לאכילה, דשווי אוכלא שרי, ועיי"ש במ"ב ס"ק כ"ב דבאופן שאין בו משום טוחן מותר גם לחתוך דק דק, ובספרי שם אות ט'

על המיחם של מים חמים כדי שלא יצטנן, ריתחא דקדושה, עד שימס לב האבן  
ובזה יצאו מידי חשש ופקפוק כל דהוא, מקרבינו, ויגאלנו במהרה ממש מתוך חסד  
(עיין במ"ב שי"ח ס"ק ל"ט ובשעה"צ ס"ק ורחמים א"ס, כאשר הבטיחנו ע"י עבדיו  
ס"ה), וממרום יערה עלינו רוח טהרה דיכולה הוא שתרחם ובזכותה יגאלנו גאולת  
מכ"ר, ונזכה לעשות את השבת מתוך עולם.

אוצר החכמה



חרב יצחק צבי שפרינצלם

בענין הפרשת חלה ממצות מצוה בערב פסח

שיעורא לא אמרו רק בדבר שצריך שיעור, - וכל דבר העומד לישרף אמרי' אפי' בדבר שא"צ שיעור.

והטעם דכתותי מיכתת שיעורא פי' דכאילו התחיל לשרוף ואין בו שיעורא אבל הוא עדיין בעולם, אבל כל העומד לשרוף דיינינן כאילו כבר אינו כלל בעולם - וא"כ אפי' בדבר שא"צ שיעור הרי הדבר כאילו כלה מן העולם ואכמ"ל בזה.

וא"כ יקשה שאע"פ שעומד לחלק אחר לישתו אבל סכ"ס עדיין לא נחלק.

והמחמירין כתבו טעם שחלקו בעיסה פטור, וחלקו באפיה חייב, משום דבשעת אפיה ליכא שיעורא, ועיקר שיעור חלה צריך שיהיה בשעת אפיה.

ודימה לשיטת הר"ש הידועה שאם גלגל ע"מ לעשות סופגנין - פטורה אע"פ שכבר היה עיסה עבה, ולר"ת חייבת בחלה, אבל לר"ש פטורה והטעם משום דבשעת אפיה יהיה סופגנין, משא"כ בצירוף סל כבר נתחייב בשעת האפיה.

והדברים תמוהין לכאורה, דהרי קי"ל גלגול הקדש פוטר, וכן גלגול עכו"ם פוטר, וכן גלגול חו"ל פוטר, משמע מכל זה, דעיקר חיוב חלה היא בשעת גלגול, ולא בשעת אפיה. ויש ליישב דבריהם דאעפ"י שלענין עכו"ם והקדש וחו"ל גלגול קובע, אבל לענין שיעור חלה קובע האפיה ולא הגלגול. דרצון התורה הק' שאין חייבין בחלה רק כשיש בהם שיעור חלה שזה מאכל אדם בינוני ליום שלם, כדאיתא בפ' כיצד משתתפין בעירובין, דהאוכל כשיעור זה הוא בריא ומבורך וזה היה העומר לגולגולת שירד לאבותינו במדבר ארבעים שנה, וא"כ אין אדם אוכל עיסה שאינה אפויה רק עיסה אפויה, וצריך שיהיה בשעת אפיה שיעור חלה.

מנהג העולם שלשין עיסות פחות משיעור חלה בע"פ ומצרפין בסל לאחר האפיה ושוב מחלקין לכל אחד שלוש מצות שאין בהן שיעור חלה.

ונחלקו האחרונים בדבר אם חייב חלה, שיטת המחייבין דהרי קי"ל דהלש עיסה ע"מ לחלק פטור - רק אם לש ע"מ לחלק בעורה עיסה, אבל אם דעתו לחלק רק כשתהיה פת חייבת, וכאן מחלקין אחר האפיה.

ושיטת הפוטרין ס"ל דהרי אנו צריכין לחקור בטעם החילוק בין דבר המתחלק בעורה עיסה לדבר המתחלק כשהיא פת.

וי"א הטעם שאם מיד אחר הלישה מיד רוצה לחלק בעורה עיסה א"כ אמרי' כל העומד ליחלק כנחלק דמי - משא"כ אם החלוקה תיעשה אחר האפיה ויש הפסק מלאכה בין הלישה לאפיה, לא נחשבת הלישה כמחולקת ונתחייב כבר בעורה לישא.

וא"כ כל עיסה שלא נתחייבה רק בצירוף סל אפי' שהיה לאחר האפיה ואחר הצירוף מחלקין העיסה - הו"ל כאילו לא צירפו כלל בסל ופטורה מן החלה, כיון שמחלקין מיד אחר צירוף סל, ואין שום מלאכה בין הצירוף לחלוקה.

ודבר זה קשה להבין דמנא לן דכל העומד ליחלק כחלוק דמי - שזו שיטת ר"ש בכל הש"ס דכל העומד לישרף כשרוף דמי ולא קי"ל כן - כמש"כ הפוסקים באה"ע סי' קכ"ד, ועיין רש"ש ב"ק פרק הכונס נ"ט ע"ב דפסקינן כר"ש - אבל דבריו תמוהין.

ועיין בערוך לנר יבמות פרק מצות חליצה דף ק"ג ע"ב, דחילק בין סכרא דכתותי מיכתת שיעורא דאמרי' בכל הש"ס - וסברא דכל העומד לישרף - ועיין בר"ן גיטין דף כ'. ובהגהות הגר"א סי' קכ"ד, דכתותי מיכתת

שפיי לא חשב בשעת מעשה לשמה, ורק אח"כ חשב לשמה, דיינינן ליה כאילו חשב ברגע הראשון ואעפ"י שזה אינו ברור כ"כ, אבל כל שהיה לו מחשבה ראשונה לעשות סופגנין ואח"כ עשאו, ודאי חושבינן שהעשיה הראשונה היה על דעת כן. ולכן בדעתו לחלק אחר הלישה, ושוב חלקו, א"כ פטור שמתחילה ועד סוף היה דעתו לחלקו, משא"כ אם לבסוף לא חלקו, חייב אע"פ שהיה דעתו לחלקו.

וא"כ לענייננו אם צירף בסל ע"מ לחלק ושוב חלקו פטור, וראיה בזה לשיטת הפוסטריין מל' הרמב"ן והר"ן, אבל מנהג העולם אינו כן וגם בס' תורת הארץ להגר"מ קלירס ז"ל, חלק על ספר תורת לחם שפטרנו. וכ"כ מר"ר הגאון בספר שבט הלוי שליט"א ח"ב סי' קע"ו.

וכבר קדמו בזה הג' בעל בית אפרים שברור לו הדבר שאם חילק אחר צירוף סל חייב בחלה, אלא שנסתפק אם צריך לקחת מכל חלק חלה, אם לא נגעו שתי החתיכות יחד, שלענין זה לא יועיל צירוף סל בזה.

והנה הרבה פעמים בא לפנינו שאלה במי ששכח ולא הפריש חלה בערב פסח ממצות שלו. ונראה שאם עשו צירוף סל כהוגן ונגעו זה בזה, גם להבית אפרים ז"ל יועיל שאחד מהן הפריש ולא היה בדעתו להפריש רק על שלו, ואעפ"י שלא חשב על חבירו, הסכמת האחרונים שממילא נפטר חלק של חבירו ופטור מחלה. ואדרבא, יש בזה ספק ברכה לבטלה אם כל אחד מברך על שלו, והמקור חיים באו"ח סי' תנ"ז כתב דאם היה בדעתו שלא להפריש על חבירו יכול להתנות כן, ולכתחילה לא יעשה כן. ושם מיירי כשיש לכל אחד שיעור חלה, ובמקום שאין לכל אחד שיעור חלה נראה יותר שנפטר בהפרשת חבירו, ואם לא היה צירוף סל כהוגן יש בזה ספק של מצה של טבל - שלא הופרש ממנו חלה עיי"ש בבית אפרים.

והנה מצה של טבל ברור איסורא ברמב"ם, שכל מצה שיש עליה איסור אין

ועיין בתוס' שבת דף ט"ו ע"א בפלוגתא דשמאי אומר קב לחלה והלל אומר קביים. דשמאי סובר דשיעור סעודה אחת ביום הוא קב וזה מחייב בחלה ולהלל רק שיעור סעודה של כל היום מחייב בחלה. ואעפ"י שלדירן קי"ל שצריך קב ורבע משום דאנן משערינן מלגאו והן שיערו מלבר, עיי"ש בתוס'.

והרא"ש והרשב"א נחלקו באם השיעור הוא בחיטין להרא"ש, ולהרשב"א בקמת, אבל התוצאה הוא השיעור שיאכל לאחר האפיה, ולכן אם חלקו השיעור לפני האפיה לשני אנשים, א"כ אין לו בשעת האפיה השיעור שצריך לאכול באותו היום, ולכן באמת פסקו האחרונים שחלוקה רק לשני אנשים פטור, אבל לאדם אחד אינו פטור, דאצל אדם אחד אפי' חלקו סוף כל סוף יש לו שיעור אכילה אחר האפיה.

וי"א שגם באדם אחד חלוקה פוטרת, כי צריך שהפת יהיה הכל ביחד ואמכ"ל בזה.

אבל אם נאפה וצירפו בסל, הרי בשעה שראוי לאכילה היה לו שיעור הראוי לאכילה, שוב לא איפכת לו מה שחתכו אח"כ לפרוסות. וכן לא איכפת לן אח"כ מה שחלקו לשני בני אדם, זה היה נראה לכאורה.

אבל מל' הרמב"ן בהלכות חלה בכורות, וכן הר"ן והרא"ש בפסחים, משמע דהטעם משום דדעתו היה בשעת לישה לעשות סופגנין, ולכן פטור להר"ש בעיסה עבה - וראיה שהרי אם היה בדעתו לאפות, ואח"כ נמלך ועשאו סופגנין חייב. משמע דהכל תלוי בדעתו. וקשה מנא לן הא סברא דעומד לעשות סופגנין הוי כאילו עשה והרי לא קיי"ל כר"ש דכל העומד לישרף כשרוף דמי, והרי היה שיעור בשעת לישה. והנראה דהרי אם רצה לעשות סופגנין ולבסוף אפאו ג"כ חייב בחלה, וצ"ל שאנן דיינינן על מחשבתו הראשונה. - פי' שכל שכיון לכך ועשאו, הרי אומרינן שכל העושה על דעת מחשבתו הראשונה הוא עושה. ועיין בביה"ל סי' ל"ב

שאינן לו רק כזית מצומצם ולא יכול להפריש שלא ישאר לו כזית, אזי אם זה הוי רק מדרבנן, שפיר דיאכל מצה של טבל ועכ"פ יקיים מצוה דאורייתא - אכילת כזית מצה, כמו בלולב בשעת הדחק יכול לצאת כה"פ בלולב פסול.

ולענין ברכה צריך עיון.

ומה שהתוס' בסוכה דף ט' ע"א כתבו דמצוה הבאה בעבירה מדרבנן ולכן הוצרך הפסוק למעט גזולה, ולכאורה יקשה שאם מדרבנן לא יצא מצוה הבאה בעבירה, אזי מה"ת נמי לא יצא א"כ לא הוצרך הפסוק למעוטי גזולה, ונראה עפ"י מש"כ המהרש"א בפסחים פרק כל שעה, דבזמן התורה עדיין לא תקנו דרבנן ואם מצוה הבאה בעבירה הוא רק דרבנן ובזמן התורה עדיין לא היה, ולכן הוצרך הפסוק "לך" למעוטי גזולה.

צריך לעיון ביבמות כ' ע"ב דאסרו ביבום אלמנה לכה"ג מן האירוסין, משום דאפשר בחליצה, ולכאורה יהיה בזה מצוה הבאה בעבירה ואינו רק מדרבנן, ולשיטת התוס' בסוכה דף ט' מאי הקשה שם מהא דאם בעלו קנו משמע דלא פסולין מדאורייתא, והרי דבאמת רק פסולא דרבנן, דמצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן, אבל לפי המבואר בסוכה דף ג' דכל שלא יוצא מדרבנן גם מדאורייתא לא יצא, אתי שפיר קושית הגמ' דאם בעלו קנו שמשמע שיוצא מה"ת. ומצוה הבאה בעבירה לא יוצאין אפילו מה"ת.

והרמב"ם כתב דלא יוצאין במצה של איסור וכתב זה הכלל כל דבר שמברכין עליו ברכת המזון יוצא ידי מצה, ועל דבר של איסור אין מברכין עליו ברכת המזון.

ובגמ' אמרו היקש לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, מי שאסור משום כל תאכל חמץ, יוצא ידי חובת מצה, אבל טבל דליכא איסור חמץ, אין יוצא לשם חובת מצה.

יוצאין בה. והשאגת אריה האריך בדבר והביא כמה טעמים לאסור, וכמה טעמים דחה.

א. טעם של מצוה הבאה בעבירה, כמו שכתב רש"י בפסחים, וכ"כ התוס' בפרק לולב הגזול ל' ע"א בסד"ה משום.

ועיין בשאגת אריה שהסביר באריכות, דבמקום שעשה דוחה לא תעשה אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה דהרי עשה דוחה לא תעשה. וכי מי שלבש כלאים בציצית יהיה לו מצוה הבאה בעבירה.

וכל ענין מצוה הבאה בעבירה רק באופן שעשה אין יכול לדחותו, כגון לאו שיש בו מיתה, שעשה אין יכול לדחותה (ועיין במהרש"א ובמהרש"ל יבמות דף ח' ע"א) וכמו"כ בענייננו טבול לחלה, אע"פ שבזמנינו חלה בזה"ז דרבנן, כיון דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ובגמ' דפסחים אמרו דאף בטבל טבול דרבנן כגון שזרעו בעציץ שאינו נקוב, ג"כ לא יוצאין ידי חובת מצה ורק בדמאי הקילו, א"כ במצה שלא הופרש ממנה חלה יש בזה משום מצוה הבאה בעבירה (ע"פ השאגת אריה).

וכידוע יש בזה סתירה, בין תוס' סוכה דף ט' ע"א, שכתבו, דמצוה הבאה בעבירה פסולה רק מדרבנן, ותוס' סוכה דף ל' שמשמע מדבריהם, דמצוה הבאה בעבירה פסולה מן התורה, וא"כ האוכל מצוה של טבל אולי לא יצא רק מדרבנן, אבל מה"ת יצא, וכידוע דברי התוס' סוכה דף ל' ע"א (ד"ה דאי) שמי שלא יוצא מדרבנן, שוב לא יוצא ג"כ מה"ת, והטעם או שכל דרבנן הו"ל לא תסור מן התורה, והחמירו בזה כמן התורה - כשיטת הרמב"ם בספר המצוות.

או שכל מה שאדם עושה אדעתא דרבנן כמו שכתב התויו"ט, פסחים פרק האשה כמו דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ועיין בציונים לתורה להג' ר' יוסף ענגיל ז"ל ונפק"מ אולי בשעת הדחק שאין לו מצות אחרות רק של טבל דא"א להפריש ביו"ט או

עוד טעם יש דא"א לצאת במצה של טבל  
מכח דהירושלמי דהתוס' מביאו בקידושין -  
דמקשה הירושלמי דיכוא עשה דמצה וידחה  
לא תעשה דחדש שיוכל לצאת במצה של  
חדש. ומתוך הירושלמי ב' תירוצים. חדא,  
אין עשה של קודם הדיבור דוחה לא תעשה  
שלאחר הדיבור - מתן תורה. ועוד גזירה  
כזית ראשון אטו כזית שני, דאם יתירו כזית  
ראשון מכח עשה דוחה לא תעשה, יבוא  
להתיר כזית שני נמי.

והשאגת אריה מדרה תי' הראשון דעשה  
של קודם הדיבור לא הוי כ"כ קלוש שלא  
יוכל לדחות לא תעשה שלאחר הדיבור.  
ונשאר השאגת אריה בתי' השני.

היוצא מדברינו, שיעשו צירוף סל כהוגן  
אבל סגי בא' מפריש על הכל.

ומקשה הגמ' איסור חמץ היכי אזלא,  
ומתרצי דהוי אליבא דר"ש דסובר האוכל  
נבילה ביוהכ"פ פטור וסובר דאיסור יוהכ"פ  
לא חל על איסור נבילה הגם דאיכא איסור  
כולל, מיגו דחל על כל המאכלות שבעולם,  
חל נמי אנבילה. ור"ש לא סבירא ליה ה"ה  
הכא דחמץ לא חל על איסור טבל, ולפיכך  
יש רק איסור טבל ולא איסור חמץ.

ומקשו האחרונים דלפי"ז דמצה של טבל  
לא נאסר רק מכח ההיקש זה רק לפי ר"ש  
דסובר דליכא איסור כולל ולפיכך לא חל  
איסור חמץ על איסור טבל וממילא אין יוצא  
ידי חובת מצה, אבל לדידן דסברי דאיכא  
איסור כולל א"כ חל איסור חמץ על איסור  
טבל יוצא מצות מצה במצת טבל.

24-05/2018תתנ



הרב דוד אריה ציינווירט

## בענין קידוש בכוס פגום

מכוסו לכוסן בענין שישפוך קודם שישתה בעצמו כמו שכתב הרא"ש, עכ"ל השעה"צ.

ומבואר מדברי השעה"צ דמכיון שהראשון ששתה והשאר אחריו יין שתייתו היה שתיה של כוס קידוש אינו נפגם הכוס עי"ז ומקרי שתיית המסובים ג"כ שתיית יין שאינו פגום דהוי כהמשך של הראשון.

והנה לכאורה צ"ע דברי השעה"צ מיניה וכיה דאם נימא כך דהנשאר משתיית המקדש לא מיקרי יין פגום א"כ בעובדא דהמחבר דכשיש לפני המסובין כוסות פגומים משלהם דכתב המחבר דהמקדש יתקן כוסות פגומים שלהם ע"י שישפוך מכוסו לכל כוס וכוס וכתב המשנ"ב ס"ק פ"ב דישפוך קודם שישתה המברך ואמאי איכפ"ל שישפוך אחר שישתה והרי אחר שישתה ג"כ לא מיקרי היין ששתה פגום וצ"ל א' מב' אופנים או דנימא דעד כאן לא חשבינן ליה ליין פגום רק כשנשאר היין בכוס המקדש עצמו אבל כשמוריקו לכוס אחר כן נקרא פגום או דנימא דלגבי לתקן יין אחר שכבר נפגם לא מהני ע"י שישפוך מכוס זה שכבר שתה ממנו המקדש דלא מהני רק לגבי היין הזה עצמו שלא יהא נקרא כ"יין פגום לגבי המסובין אבל לא כדי לתקן יין אחר שנפגם דלזה בעינן יין שהוא אינו פגום לגבי כל דבר ומשא"כ יין זה ששתה ממנו המקדש הרי אף דלגבי שתיית המסובין לא הוי כ"יין פגום ומשום דנחשב כהמשך אבל לכאורה לגבי מצות כוס של ברכה אחרת כן תהא יין פגום לכאורה ודו"ק וצ"ע [וראיתי להשש"כ ח"ב סי' מ"ח הערה ע"ז משמע דנקיט כהצד הראשון שכתבנו ולכאורה נפ"מ בזה לענין המקדש ומחלק להמסובין שישתו כמצותן ונותן לפנייהם בכוסיהם דאם נימא דהצד הראשון שכתבנו א"כ עדיף שיתקן היין מקודם ע"י שישפוך

יש לברר בענין קידוש על כוס כשמתקבצים ומתאספים כמה אנשים הרוצים לקדש ואחר שקידש אחד ורוצה השני לקדש האם יכול הוסיף על שיריים שהשאר המקדש הראשון ולקדש או לא.

והנה לענין שטיפת הכוס דקיי"ל בסי' קפ"ח סעי' א' דכוס של ברכה טעון הרחה מבפנים ושטיפה מבחוץ לכאורה מכיון דהראשון קידש על הכוס והשני בא לקדש אחריו מסתברא דכאן א"צ הרחה לכאורה.

וברם לענין היין שנשאר מהמקדש הראשון וכשהמקדש השני בא אחריו ומתערב יין פגום לתוך כוסו והנה הרי בשו"ע בסי' קפ"ד סעי' ו' קיי"ל דיכולין לתקן כוס פגום ע"י שיוסיפו מעט יין וכו' עיי"ש ואמנם הרי כתב שם השעה"צ אות כ"ד דלכתחילה מכיון שיש מחלוקת באופן תיקון יין פגום יש לתקן יין פגום ע"י ב' תיקונים א' שיוסיפו על היין פגום לתקנו וב' שישפכו אה"כ כל היין לתוך הקנקן וזוהי תקנה שניה המובא שם במחבר סעי' ה' עיי"ש"ה וחוזר וניעור שאלה דידן האם מותר לכתחילה לקדש השני ע"י שיוסיף על היין שנשאר מקידוש הראשון או דלכתחילה גם יחזיר את כל היין להקנקן ורק אח"כ ימלא את הכוס.

ולכאורה יש לפשוט שאלה זאת מהא דאיתא בשו"ע סי' רע"א סעי' י"ז וז"ל אין לשפוך מכוס המקדש לכוסות יין שלפני המסובין א"כ היו פגומים שאז צריך לשפוך לכל כוס וכוס כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום ע"כ והרי דנקט המחבר דגם שתיית המסובין צריך להיות מיין שאינו פגום ושם בשעה"צ אות פ"ט כתב וז"ל וכששותין כולם מכוס של ברכה אע"ג דהוא שותה מתחלה מקרי כוס שאינו פגום דחשובין כמקדש גופא ורק כששופך

שאינו צריך והיינו דפליגי אם לענין שתיית המסובים צריך להפקיד שלא תהא מיין פגום והרמ"א הגיה ע"ז וע"ל סי' ק"צ וסי' ער"א וכוונתו דהתם נקט המחבר בפשיטות דכן צריך להחמיר שלא תהא יין פגום בשתיית המסובין והט"ז שם סק"ד כתב וז"ל וקשה דאם אין כוס אלא למברך הא ע"כ ישחו האחרים מכוס פגום כיון שכבר טעם המברך ממנו וז"ל דכל היכא דאפשר לתקוני מתקנינן וכל היכא דלא אפשר די בכך שהמברך שותה מכוס שאינו פגום ע"כ יותר טוב שכל אחד יהא לו כוס מיוחד אם אפשר עכ"ל הט"ז המורם מדברי הט"ז דס"ל דגם לענין שתיית המסובין מיקרי שיירי הכוס של המקדש יין פגום ואמנם אנן נקטינן דלגבי שתיית המסובין אחר המקדש בוודאי דלא מיקרי יין פגום וכנ"ל.

וברם לענין מברך אחר אם יכול לברך ולקדש על שיירי כוס שהשאר מברך הראשון לכאורה תליא בב' שיטות שהביא המשנ"ב סי' תע"ב ס"ק ל"א וכמושנ"ת.

ואכתי יש לעיין במקדש על היין וגם נתן השיריים לפני המסובים שיטעמו מזה כמצותם ונשאר עוד בהכוס יין אם אריך שיקדש אח"כ מקדש אחר ביין זה שהרי י"ל דעד כאן לא נקטינן דשיירי כוס של מברך לא נחשב ליין פגום לגבי מקדש אחר רק בשיריים של יין של כוס המקדש והמברך עצמו דהיא עיקר מצות שתיית הכוס של ברכה אבל שיריים של שתיית המסובין שהיא למצוה בעלמא ולא מעכבא דשיריים שלהם גריעא ולא אריך לברך עליו.

ואין להקשות דלפי"ז איך טועמין המסובין רבים אחד אחר טעימת הראשון והרי ע"י טעימת הראשון כבר נפגם די"ל דלגבי טעימת השני בוודאי דלא נפגם ע"י טעימת הראשון דבחד חשיבות של טעימה הן עומדים אבל לגבי מברך שני דשתייתו הוי עיקר שתיית הכוס של ברכה אפשר דלענין זה לא נחשב טעימה קודמת של מסובין שלא תפגום היין ולא נתייחס לזה כלל ליין פגום דהרי חשיבות כוס של ברכה

יין חדש לתוכו וכו' ואם נאמר כהצד הב' א"צ ועי' היטיב] ועכ"פ נתבאר דלענין המשך שתיית כוס של קידוש לא מיקרי פגום.

אמנם כל מה שהבאנו ראה מדברי השעה"צ לשאלה דידן יש לסתור ממש"כ בשש"כ פרק מ"ח הערה ע' להעיר בסוגריים שם על דברי השעה"צ ממש"כ המשנ"ב בסי' תע"ב ס"ק ל"א על דברי המחבר שם שיעור הכוס רביעית וכו' ואם יש בו הרבה רביעיות שותין ממנו כל כך בנ"א כמנין רביעיות שבו ע"כ ובמשנ"ב וז"ל מלשון זה משמע דאפילו לכתחילה שרי כל שיש רביעית לכל אחד ואע"ג דבעינן לכתחילה כוס מלא וגם שלא יהיה פגום הכא כיון דלהראשון היה כוס מלא כולהו אתיין מכח הראשון ואפשר עוד דהמחבר עיקר דינא אתא לאשמעינן דשניהם יוצאין בכוס אחד עכ"ל והעיר השש"כ שזה סותר לדברי השעה"צ דכאן משמע שסתם דלא נפגם היין לגבי המסובין.

וכדי לתרץ קושייתו בע"כ צ"ל דרוקא לגבי שתיית המסובים דהוי המשך משתיית המברך נקטינן דלא הוי היין פגום אבל לגבי מברך אחר לא חשבינן ליה כיון שאינו פגום.

ואין להקשות מהא דאיתא בסי' רע"א סעי' י"ד ויש אומרים דכיון שבין כלם טעמו כמלא לוגמיו יצאו ושתיית כלם מצטרפת לכשיעור ע"כ ומשמע דאין בזה חסרון של יין פגום בזה שהשני שותה היין שהשאר חבירו והרי כאן שתיית כולם היא למצות עיקר שתיית הכוס דהכא שאני דנחשב שתיית כולם לשתייה אחת של ברכת קידוש אחת ובוודאי דא"א להחשיב כלפי השני היין פגום משום שתיית הראשון דאדרבה שתיית כולם נחשבת לשתייה אחת.

והנה זאת למודעי דהט"ז ס"ל דגם לגבי שתיית המסובין נחשב היין ששחה המקדש ליין פגום דהנה בשו"ע סי' קפ"ד סעי' ד' איתא אם היו כוסות המסובין פגומים צריך לתת מכוס הברכה לתוכם ויש מי שאומר

ששתו ממנה וכו' ולכן הרוצה לקדש על כוס שחברו כבר קידש עליה ושתה ממנה טוב יעשה אם יוסיף תחילה מעט יין מן הבקבוק לכוס יחזיר את כל היין שבכוס לבקבוק וימלא את הכוס מחדש לשם מצות קידוש עכ"ל.

ופלא קצת על השש"כ שכתב לפני זה וז"ל אפשר לחקן כוס פגומה ע"י הוספת מעט יין וכו' ולא הזכיר להחזיר את כל היין שבכוס לבקבוק כאשר כן צריך לעשות לכתחילה כמוש"כ השעה"צ סי' קפ"ד אות כ"ד וכמוש"כ השש"כ בעצמו אח"כ.

24/06/2018

ויבר תבטח



עצמה מעכבת הברכה והי' יותר חשובה משתיית המסובין ואפשר דלענין עיקר שתיית הכוס טעימת המסובין מעכבא, לעשותו פגום.

וכל זה שכתבנו היא רק להידורא אבל לעיקר דינא הרי אפילו אם נימא דהיין הנשאר נקרא יין פגום הרי הוא מוסיף עליו יין עכשיו ולדברי המחבר סי' קפ"ב סעי' ו' הרי הוא מתקנו ומה גם שהוא מוסיף עליו הרבה יותר מרוב.

ושו"ר אח"כ בשש"כ פרק מ"ז סעי' ט"ו וז"ל היין שנשאר בכוס של קידוש אחרי

הרב רפאל בר"א אוירבך

## בירור דין פרעון בעל כרחו אם שמיא פרעון

מקור הדין בסוגית הנמ'.

דאדם שמתנה בסתמא ע"מ שתתני לי כוונתו על נתינה האמורה בתורה ומה שבדין התורה חשיב נתינה זהו נכלל בתנאו ומשו"ה תלוי דאי נתינה בע"כ הוי נתינה נכלל בתנאו אפי' בע"כ ואי לא הוי נתינה ה"ה בתנאו נתינה בע"כ אינה בכלל נתינה.

וביסוד המחלוקת אי נתינה בע"כ הוי נתינה [לענין תנאי בגירושין וכן לענין גאולה בבתי ערי חומה קודם התקנה] יש לבאר בב' אופנים (א) דלכו"ע היכא שאין המקבל זוכה ע"י הנתינה לא חשיב נתינה מכיון שאין המקבל זוכה לא מחשב שהנותן נתן אלא דהמחלוקת היא באופן שהמקבל מחויב לקבל כגון בית בבתי ערי חומה אי זוכה המקבל בע"כ ומשו"ה הוי נתינה או דאינו זוכה בע"כ ומשו"ה לא הוי נתינה וה"ה בתנאי בגירושין מכיון שהוא תלה תנאו ברעת האשה הוי כמו שחייב עצמו לקבל המעות אם תתן ומשו"ה זכה בע"כ או דאפי' בהא נמי אינו זוכה בע"כ ומשו"ה לא הוי נתינה וכן כתב הרשב"א בתחילת דבריו. (ב) דלכו"ע בנתינה בע"כ אין המקבל זוכה מכיון שאינו רוצה לזכות אלא דהמחלוקת הוא אי חשיב נתינה מכיון שהנותן נתן וקיים דינו ואע"פ שהמקבל לא זכה חשיב נתינה או דמכיון שלא זכה המקבל בע"כ לא חשיב נתינה וכן כתב הרשב"א בסוף דבריו.

ולענין הלכה איכא ג' שיטות ראשונים בזה שי' רב האי גאון המוכא בעיטור והביאום הרא"ש והר"ן בפסקי' כל"ב דרבא דנתינה בע"כ הוי נתינה משום דל"ב הוי עיקר ורב פפא לא פליג עליה אלא כדן לפני רבו, ושי' הרמב"ם פ"ח מגירושין הל' כ"א דבגט על תנאי אם היה נתינה בע"כ הגט פסול ומבואר בראשונים דכללא דהרמב"ם דבכל מקום שכתב בגט פסול כוונתו דאינו פסול אלא מדרבנן אבל מדאורייתא הגט כשר ומשום חומרא דגיטין החמירו לפסול

בדין נתינה בע"כ אי הוי נתינה איתא בגיטין [ע"ד ע"ב] תנן התם בראשונה היה נטמן כל י"ב חודש כדי שיהא חלוט לו התקין הלל הזקן שיהא חולש את מעותיו ללשכה ויהא שובר את הדלת ונכנס ואימתי שירצה הלה יבוא ויטול את מעותיו. ואמר רבא מתקנתו של הלל נשמע הרי זה גיטך ע"מ שתתני לי מאתים וזו ונתנה לו מדעתו מגורשת בע"כ אינה מגורשת מדאיצטריך ליה להלל לתקוני נתינה בע"כ דהויא לה נתינה מכלל דבעלמא נתינה בע"כ לא הויא נתינה מתקיף לה רב פפא ואיתימא רב שימי בר אשי ודלמא כי איצטריך ליה לתקוני שלא בפניו אבל בפניו בין מדעתו בין בע"כ הוי נתינה ואיכא דאמרי אמר רבא מתקנתו של הלל ה"ז גיטך ע"מ שתתני לי מאתים וזו ונתנה לו בין מדעתו בין בע"כ הוי נתינה וכי איצטריך ליה להלל לתקוני שלא בפניו אבל בפניו בין מדעתו בין בע"כ הוי נתינה מתקיף לה רב פפא ואיתימא רב שימי בר אשי ודלמא אפי' בפניו נמי מדעתו אין ע"כ לא והלל מאי דאיצטריך ליה תקין ע"כ סוגית הג"מ ומבואר בגמ' דל"ק ס"ל לרבא דנתינה בע"כ לא הוי נתינה [והוכיח זאת מתקנתו של הלל] ורב פפא ס"ל דאפשר דהוי נתינה [וליכא ראייה מתקנתו של הלל] ולל"ב ס"ל לרבא דנתינה בע"כ הוי נתינה היכא דהוי נתינה בפניו ורב פפא ס"ל דאפשר דלא הוי נתינה וליכא הוכחה מתקנתו של הלל להאי דינא. ובפשוטות צ"ב דהלא הנדון של נתינה בע"כ אי הוי נתינה או לא מיירי בגירושין דהמגרש את אשתו ע"מ שתתני לי מאתים וזו וזה תליא באומדן דעתו של המגרש ככוונתו שתתני לי אי דוקא מרצונו לקבל או אפי' בע"כ ומאי שייך ללמוד מתקנתו של הלל דהוי דין תורה לדבר שתלוי בדעתו של אדם וצ"ל בזה

יכול להכריח ללוה להיות משעבוד לו ולפייז מיושב הא דאיתא בסי' פ"ג דאם יש למלוה ב' חובות על הלוה והלוה פרע לו חוב אחד יש למלוה זכות לקבל המעות על איזה חוב שרוצה משום דעבר ליה לאיש מלוה ואע"פ שפרעון בע"כ שמה פרעון מ"מ דדוקא היכא שאין המלוה רוצה כלל לקבל המעות הוי פרעון בע"כ מסברא הנ"ל דיש זכות ללוה ליפטר מחובו משא"כ היכא שהמלוה רוצה לקבל החוב אלא שרוצה לקחתם עבור חוב אחר יד המלוה על העליונה משום עבר ליה וכו'.

מיהו במרדכי [פרק מי שאחזו סי' תכ"ז-תכ"ח] [ומובא בדרכי משה סי' ק"כ ס"ק ב] הביא שי' הריב"א שמצדד לומר דגם בפרעון חוב לא מהני פרעון בע"כ. וכן הביא בשטמ"ק [ב"מ דף מ"ט] דנחלקו בה הראשונים אי פרעון דחוב מהני בע"כ או לא ויש שמדמין פרעון חוב בע"כ לכל דין נתונה בע"כ ויש חולקין דמהני בכל גווני, והא דמוכח מהא דהמלוה בישוב דאל יחזיר לו במדבר דמשמע דבישוב יכול לפרעו בע"כ כ' בריב"א [והובא באו"ז] ליישב דדילמא הלכתא קתני שאם הלוהו בישוב ומחזיר לו במדבר יכול המלוה לעכב כדין משא"כ אם בא לפרעו בישוב אף דהמלוה יכול לעכב אבל עושה הוא שלא כדין שמדינא מחויב הוא לקבל המעות מיהו אם עובר על דינו ואינו מקבל אין החוב נפרע והא דמוכח מדברי הגמ' [ב"מ מ"ט]. מההוא דיהיב זוזי אשומשמי כתב בשטמ"ק שם ליישב דשאני התם דהוי מקח טעות ונתכרר דהמעות היו מעות פקדון ובהא כו"ע מודו דנתונה בע"כ הוי נתונה מיהו להלכה פסק בשו"ע סי' ק"כ וכן הסכמת הפוסקים דפרעון בחוב הוי פרעון אפי' בע"כ דהמלוה והלוה נפטר מחובו.

מיהו כתב הרשב"א דאע"פ שהלוה נפטר מחובו בזה שפרעו בע"כ מ"מ אין המלוה זוכה במעות שאין מזכין לאדם בע"כ. ויש לעיין שאם אין המלוה זוכה במעות במה נפטר הלוה מחובו וצ"ל דגדר חיוב פרעון

בגט ולפייז בקידושין בכה"ג הוי נתונה מעליא וקידושין גמורין וכל לענין ממונא הוי נתונה מעליא בכה"ג, ושי' הרשב"א דהוי ספיקא דדינא אי פסקי' כל"ק דרבא או כל"ב דרבא אי נתונה בע"כ הוי נתונה או לא וכן לענין ממונא הוי ספיקא ומוקמינן בחזקת מ"ק. ובשו"ע סי' קמ"ג סעיף ד' פסק כשי' הרמב"ם דבגירושין הגט פסול מדרבנן ומשמע מיניה דלשאר דינים הוי נתונה מעליא מיהו כב"ש שם הביא שי' הרשב"א דהוי ספיקא דדינא בכל גונא וממילא בממונא אזלי' בתר חזקת מ"ק. ע"כ.

### נתונה בע"כ בפרעון חוב.

אמנם כל המחלוקת הנ"ל אי נתונה בע"כ הוי נתונה מיירי דוקא בתנאי וכו' דלא הוי חוב גמור אבל בפרעון חוב כתבו רוב הראשונים [התוס' והרשב"א והרא"ש והר"ן והראבי"ה ועוד] בפשיטות דאפי' פרעון בע"כ דהיינו שאין המלוה רוצה לקבל המעות הוי פרעון ונפטר הלוה מחובו. וכן פסק בשו"ע סי' ק"כ סעיף ב'.

והביאו ראיה לרביהם מהא דאיתא [ב"ק קי"ח ע"א] דהמלוה את חבירו בישוב לא יחזיר לו במדבר. דהמלוה יכול לעכב מלקבל החוב במדבר ומשמע דאם בא להחזיר לו בישוב יכול לפרעו אפי' בע"כ של המלוה ואין המלוה יכול לעכב וכן מוכח מדברי הגמ' [ב"מ דף מ"ט] דההוא גברא דיהיב זוזי אשומשמי לסוף אייקר שומשמי הדרו בהו ואמרו ליה לית לן שומשמי שקול זוזך לא שקיל זוזי איגנוב אתי לקמיה דרבא א"ל כיון דאמרי לך שקול זוזך ולא שקלית לא מיבעיא שומר שכר דלא הוי אלא אפי' שומר חנם נמי לא הוי ע"כ ומבואר בגמ' דכיון שאמר המוכר החייב להחזיר מעותיו שקול זוזך אין הלוקח יכול לעכב מלקבל המעות דפרעון בע"כ הוי פרעון.

וטעם הדין דבפרעון חוב לכו"ע הוי פרעון אפי' בע"כ מבואר ברשב"א דמכיון שהלוה משועבד למלוה לפרוע לו חובו אזי יש זכות ללוה ליפטר מחובו ואין המלוה

יוכל להשתמש בהם ולכך פטור עכ"ל ומבואר להדיא בדבריו דהיכא דהוי פרעון זכה המלוה במעות אפי' בע"כ. וכן מדויק מדברי התוס' בערכין [דף ל"ב ע"א ד"ה מדאיצטריך בא"ד וי"ל דמוכח הכי דאם איתא דבפניו הוי נתינה וכו'] דמבואר שם דאי נתינה בע"כ הוי נתינה היה אפשר לזכות ע"י אחר ומשמע דאי נתינה בע"כ הוי נתינה זוכה המקבל אפי' בע"כ [ועיין ברשב"א בגיטין דף ע"ה דמוכח שהבין כך בדברי התוס' שהק' ע"ד שחזינן בגט שאפשר לגרש בע"כ וא"א לזכות ע"י אחר וחזינן מקושייתו דכונת התוס' דאפשר ממש לזכות ע"י אחר ולא דהוי רק מעשה נתינה].

### פרעון בע"כ בתו"ז

24-06-2018 09:00

ברם האי דינא דפרעון בע"כ של המלוה הוי פרעון הוא אפי' אם בא הלוח לפרוע בתו"ז ההלואה ואין המלוה יכול לעכב מלקבל המעות מכיון דעדיין לא הגיע זמן פרעון והטעם משום דקביעות הזמן לטובת הלוח הוא דהיינו דיש זכות ללוח להשתמש במעות כל זמן ההלואה ולא דהוי זכות של המלוה דאינו חייב לקבל המעות באחריותו כל זמן ההלואה [כך מבואר בכע"ת שער ל' ונפסק בשו"ע סי' ע"ד סעיף ב'] מיהו היכא דהיה קביעות הזמן גם לטובת המלוה כגון שהיה זמן סכנה וקביעות הזמן היה גם לטובת המלוה שלא יהיה הממון באחריותו כל אותו הזמן אין הלוח יכול לפרוע בע"כ של המלוה ובגדו"ת שם [שער ל'] הביא דברי הר"ן בכתובות דכתב דיש חולקין וס"ל דא"א לפרוע בע"כ בתו"ז והוכיחו דבריהם מהא דאיתא בגמ' [כתובות דף פ"א ע"ב] שאם הבעל רוצה למכור את נכסי אחיו שייבם דהדין דכל הנכסים משועבדים לכתובתה שאם כהן הוא יעשה סעודה ויפייס אותה שתתן לו רשות למכור ואם ישראל הוא מגרש בגט ויחזיר ומקשי' שאם נתנה כתובה לגבות מחיים ניחד לה שיעור כתובה והשאר ליזבין וחזינן שאם לא נתנה כתובה לגבות מחיים דהיינו דחשיב כלא

דהלוח, אינו שהלוח מחויב להקנות המעות למלוה אלא דחיובו הוא להעמיד המעות ליד המלוה וכוה נפטר מחובו וכוה שנותן הלוח אפשרות למלוה לקחת המעות נפטר הלוח.

ולפי"ז יש לבאר מחלוקת הראשונים אי מהני פרעון חוב בע"כ דהסוברים דלא מהני פרעון בע"כ ס"ל דאין נפטר הלוח מחובו עד שיזכה המעות למלוה וכיון שא"א לזכות לאדם בע"כ אין הלוח נפטר מחובו כל זמן שאין המלוה רוצה לקבל המעות והחולקין ס"ל דגדר חיוב פרעון להמלוה הוא דהלוח מחויב להעמיד המעות ליד המלוה וכוה סגי ואע"פ שלא זכה המלוה במעות נפטר הלוח ומשו"ה מהני אפי' בע"כ.

בתורת גיטין כתב דאע"פ דאין המלוה זוכה במעות לא נעשו המעות הפקר אלא דהמעות נעשו משועבדים למלוה כדין אפותיקי מפורש משום דקודם הפרעון כל נכסי הלוח משועבדים ואחר הפרעון דירד שעבוד המלוה מכל נכסי הלוח ונשאר כל השעבוד רק על מעות הפרעון שפרע בהם ונעשה אפותיקי מפורש [ויש להעיר מדברי הנתינה"מ סי' שד"מ ס"ק א' שכתב דפרעון חוב אין צריך המלוה לעשות קנין כדי לזכות בממון הפרעון אלא מיד כשנתרצה המלוה לקבל המעות שייחד הלוח לפרעון נעשו המעות שלו אפי' בלא קנין וצריך לחלק דשאני היכא שהמלוה נתרצה לקבל המעות אז נקנה לו המעות מחמת השעבוד אפי' בלא קנין משא"כ פרעון בע"כ דהמלוה לא נקנה לו בע"כ אלא נעשו רק כאפותיקי].

מיהו מצאתי בש"ך סי' ק"כ ס"ק ג' שמבואר בדבריו שאם הוי פרעון זכה המלוה במעות אע"פ שהיה בע"כ של המלוה שכתב שם לחלק בדין פרעון בע"כ היכא שאינו מניח המעות בפני המלוה אלא שאומר לו שהנה מעותיך צרורים דשאני היכא שאומר למלוה שהם צרורים ומונחים בביתו דמהני מהיכא שאינו אומר למלוה שהם צרורים ומונחים בשבילו דאז לא מהני שאם אומר למלוה שהם צרורים ומונחים בשבילו מיד שא"ל כך "הרי הם ברשות המלוה ושוב לא

שלא יפרע בשעת סכנה מיהו שלא בשעת סכנה יכול לפרוע אפי' תו"ז [ועייין בב"ח שם סעיף ב' והובא בש"ך ס"ק ז' שכתב שהאי דינא שהמלוה את חבירו במדבר דיכול לפרעו במדבר הוא רק בהגיע זמנו אבל בתוך הזמן אין יכול לכופו לקבל פרעונו וי"ל דס"ל להב"ח דהיכא שמלוהו במקום סכנה איכא אומדנא שקביעות הזמן היה גם לתועלת המלוה שלא יהיה המעות באחריותו ומשו"ה א"א לפרוע בתו"ז ובהא מודה הש"ך להב"ח דעכשיו איכא ג"כ סכנת מדבר וזהו רק בקביעות זמן להדיא משא"כ בסתם הלואה ל' יום ליכא האומדנא ומשו"ה יכול לפרעו בע"כ].

והנה בשו"ע סי' ע' סעיף ה' כתב שאם אמר המלוה ללוה אל תפרעני אלא בפני פלוני ופלוני ופרעו בינו לבינו ונאנסו המעות ואח"כ טוען המלוה שקבלו בתורת פקדון מכיון שלא פרעו בפני העדים אינו נאמן והטעם מבואר בסמ"ע ובב"ח וכן הסכים בש"ך דכיון שקבלם בסתמא הוי קקבלו בתורת פרעון ודברים שלב אינם דברים אבל אם אמר בשעת פרעון שמקבלם בתורת פקדון פטור אם נאנסו וכ' שם בסמ"ע דל"ד להא דסי' ק"כ דפרעון בע"כ שמה פרעון דשאני הכא. דהיה תנאי שלא יפרע אלא בפני פלוני ופלוני ואם אינו פורע בפניהם הוי כאילו לא הגיע הזמן וכן הסכים בש"ך, ובקצוה"ח [שם ס"ק ז'] הקשה דהלא מבואר בסי' ע"ד דבמקום דליכא סכנה אפשר לפרוע בע"כ אפי' בתו"ז וע"כ צ"ל דשאני התם דקביעות הזמן היה לטובת הלוה משא"כ הכא דאל תפרעני דקביעות הזמן הוא לטובת המלוה שלא יוכל הלוה להכחישו א"א לפרוע בע"כ תו"ז מיהו כ"ז א"ש לשי' הב"ח הנ"ל שאם היה קביעות הזמן לטובת המלוה א"א לפרוע בתו"ז אע"פ שכבר עבר סיבת קביעות הזמן ומשו"ה יכול המלוה לעכב לקבל המעות היכא דפרעו בינו לבינו אבל לשי' הש"ך דס"ל דאם עבר הסכנה יכול לפרעו א"כ אם בא לפרעו הדין דהיה יכול לפרעו בע"כ

הגיע זמנה לגבות אינו יכול לייחד מעות לכתובתה והטעם משום דתו"ז א"א לפרוע בע"כ.

והר"ן רחה הראיה דשאני כתובה דתקנת הזמן היה לטובת האשה משום שלא תהא קלה בעיניו להוציאה ובהא כו"ע מודו שא"א לפרוע בע"כ משא"כ בכל חוב דקביעות זמן לתועלת הלוה הוא, ובגידו"ת הוסיף דשאני כתובה דאפשר שלא יתחייב בה כלל שאם האשה תמות קודם ומשו"ה יכולה לטעון דלא מצי להחזיק בממון שאולי אינה שלה.

מיהו חזינן דיש מקום דאיכא נפק"מ בין הגיע הזמן לתוך הזמן לדין פרעון בע"כ דהנה מבואר בגמ' [ב"ק דף קי"ח ונפסק בשו"ע סי' ע"ד] דהמלוה את חבירו בישוב לא יחזיר לו במדבר ומבואר שם דאם רוצה להחזיר במקום סכנה חשיב כמחזיר לו במדבר ואין יכול לכופו לקבל במקום סכנה מיהו היכא דליכא סכנה גלויה ומפורסמת אלא שרוצה לפרוע מחמת סכנה העתידה לבוא תליא דאם הגיע הזמן יכול לפרוע אפי' בע"כ מכיון שעכשיו ליכא סכנה גלויה אבל בתוך הזמן אין יכול לפרוע מכיון שאיכא סכנה העתידה לבוא וצ"ב טעם הדין וצ"ל דאע"פ שהוא תוך הזמן חשיב כאילו פורע לאחר זמן ואז כבר יהיה סכנה גלויה ועדיין צ"ע.

אמנם היכא שהיה קביעות הזמן גם לטובת המלוה דהדין דאין יכול לפרוע בע"כ בתו"ז נחלקו הב"ח והש"ך באופן דסיבת קביעות הזמן בשביל המלוה היה מחמת סכנה בחילוף המטבעות וכו' ואח"כ עבר הסכנה ורוצה הלוה לפרוע תו"ז דדעת הב"ח הוא דיכול המלוה לעכב מלקבל המעות והטעם צ"ל דכיון דהיה קביעות זמן לתועלת המלוה הוי כאילו התנו דכל זמן ההלואה יהיה המעות באחריות הלוה ואע"פ שעבר הסכנה המעות נשארו באחריות הלוה ודעת הש"ך דמכיון דכל תקנת הזמן היה מחמת הסכנה ומכיון שעבר הסכנה יכול לפרוע אפי' בע"כ דתקנת הזמן לטובת המלוה היה

לקבל המעות אלא שהוא רוצה שהלוה יביאם אליו והלוה אומר שהמעות מונחים בביתו ויכול לקחתם שאין הלוה נפטר בכך דהלוה מחויב להביא המעות למלוה וכל נדון דידן הוא היכא שאין המלוה מוכן לקבל המעות בכל אופן] ב) דשאני הכא שהלוה אומר למלוה שהוא מוכן להביא המעות לרשות המלוה בשעה שהמלוה יסכים לקבל המעות וכל זמן שהמלוה אינו רוצה לקבל הפרעון המעות מוכנים ברשות הלוה ומשו"ה הוי פרעון משום דמצד הלוה הוא מוכן לפרוע למלוה להביאם ברשותו משא"כ בסי' ע"ד דלא אמר לו כן אלא רק שהמעות מוכנים ברשותו ויכול לבוא ולקחתם ולכך לא הוי פרעון, וכש"ך כתב ליישב דשאני היכא שהלוה אמר למלוה שמעותיו "צוררים" אצלו דהיינו שיש בשבילו מעות מיוחדים בשביל החוב דאז הוי פרעון מיד והטעם דמיד שאמר לו שיש לו מעות צוררים נעשו המעות של המלוה ואין הלוה יכול להשתמש בהם אילו מתרמי ליה עיסקא משא"כ היכא שאמר הלוה למלוה שיש לו מעות עבורו ברשותו ולא א"ל שמעותיו צוררים בהא אילו מתרמי ליה עיסקא היה משתמש בהם ומשו"ה לא הוי פרעון ומש"כ הרמ"א סי' ע"ד והם צוררים ומונחים ביד הלוה אין הכונה שהלוה אמר לו כך אלא מור"ם כתב שהם צוררים אבל אילו אמר הלוה שהם צוררים היה נפטר מיד. ובתומים [סי' ע"ד ס"ק ז] תמה ע"ד הש"ך כמה שחולק שאם אמר למלוה שמעותיו צוררים שאילו מתרמי ליה עיסקא שאין יכול להשתמש בהם, וז"ל וכי אינו יכול לחבל מעשה ידיו ולהתיר הקשרים אפי' אלף עזקאין הוא אסר והוא שרי מאן מעכב ע"י הלא עדיין לא הגיעו ליד המלוה וידיו עדיין מסולקת הימנו ולכן אין לדברים הללו שורש עכ"ל התומים [ובביאור דברי הש"ך צ"ל דהש"ך ס"ל דכיון שהמעות צוררים נקנים מיד המעות למלוה ולכך אין יכול להשתמש בהם והתומים ס"ל דא"י לזכות בממון בע"כ ולכן פליג עליה] ולכך

דעכשיו ליכא החשש שמא יכפרנו דהא בא לפרעו ולפלא דהש"ך הסכים בהאי דינא לדעת הסמ"ע והב"ח דהמלוה יכול לעכב וצ"ע.

### פרעון בע"כ במקום שאינו מניח המעות בפני המלוה

בשו"ע סי' ק"כ סעיף ב' כתב המחבר וכן אם אמר לו הנה מעותיך צוררים בביתי בא וטול מעותיך והמלוה מסרב לקחתם ונגנבו או נאבדו פטור הלוה אלא א"כ פשע בהם ונגנבו או נאבדו וברמ"א כתב שם דיש חולקין, ונחלקו הש"ך והב"ח בכוונת רמ"א ד"ח אי כוונתו ד"ח דאפי' בפשיעה פטור או דכוונתו ד"ח דלא הוי פרעון וחייב הלוה.

ובסמ"ע וש"ך הקשו מסתירת השו"ע והטור מהא דכתב בסי' ע"ב סעיף ג' וז"ל לוח שאמר למלוה טול מעותיך והוא בזמן, והמלוה אינו רוצה לקבלם והם צוררים ומונחים ביד לוח ונגנבו או נאנסו הלוה חייב לשלם אבל בפקדון בכה"ג פטור ומבואר דלא מהני פרעון בע"כ אלא א"כ מניח המעות בפני הלוה ממש ובסי' ק"כ מבואר שאפי' אם אומר שהמעות מונחים בביתו הוי פרעון ונפטר בהא, ובסמ"ע הביא ישוב בשם י"מ דשאני התם בסי' ע"ב דלא הוי פרעון משום דאיירי בתו"ז ודייק לשון השו"ע "והוא בזמן" ומשו"ה לא הוי פרעון משא"כ הכא מיירי אחר שהגיע זמן ומשו"ה הוי פרעון אפי' אם המעות ברשות הלוה ודחה דבריהם דא"כ אפי' בפקדון לא חשיב השבה בתוך הזמן ובשו"ע שם כתב דבפקדון נפטר בהא, ולכן כתב ליישב בב' אופנים א' דהכא דכ' דהוי פרעון מיירי שמתחילה רצה הלוה ליחננו לו המעות בפניו אלא שלא רצה המלוה לקבלם ולכן אמר למלוה שהנה מעותיך צוררים בביתי שאם רוצה יבוא ויקחם ומשו"ה מהני משא"כ התם דמתחילה לא הניחם בפניו אלא אמר לו שמעותיו מונחים בשבילו בבית ומשו"ה לא מהני [וזה מילתא דפשיטא דהיכא שהמלוה רוצה

אח"כ פטור או בפרעון שלא בפניו לא הוי פרעון כלל. ויסוד השאלה היא אם בתקנת הלל [גיטין ע"ד ע"ב המוכא לעיל] בבתי ערי חומה דסגי בזה שמניח המעות בכי"ד וזוכה בבית אפי' אם הקונה אינו לפניו הוי תקנה רק בבתי ערי חומה או דהוי תקנה גם בכל הלואה במקום שהלוח רוצה ליפטר ובפרט במקום דאיכא חשש הפסד חילוף המטבע, ומדברי הרשב"א והריטב"א [שם] מדויק דתקנת הלל היתה רק בבתי ערי חומה וכן מפורש בתשו' הרשב"א [ח"א תשצ"ג] דתקנתא דהלל הוא רק בבתי ערי חומה ובעלמא לא וכ"כ הרשב"א בתשו' [ח"ב סי' רכ"ט] לענין אם אחד מכר לחבירו קרקע בתנאי שאם יחזיר לו המעות עד זמן מסוים יחזור הקרקע לקונה והקונה לא היה לפניו והוי ממש כמו בית בבתי ערי חומה והכריע דתקנת הלל היתה רק בבתי ערי חומה ולא בשאר מכירה על תנאי, מיהו מלשון רש"י ראיתי אחד שרוצה לדייק מדבריו דאיכא תקנת הלל בהלואה וז"ל רש"י [שם ע"ה ע"א ד"ה מכלל דבעלמא] וגבי גט דאיסורא הוא לא תקין ע"כ ומשמע דרק באיסורא לא תקין אבל בממונא איכא תקנת הלל בכל גונא, מיהו אפי' אם נדייק כן מלשון רש"י זהו רק באופן דדומה לתקנת הלל כגון במכירה על תנאי שאם יתן לו סכום המעות יבטל המכירה והלך הלוקח למדינת הים ובוה שייך לומר תקנת הלל להחזיר הקרקע לבעלים הראשונים אבל בכל הלואה היכא שהמלוה אינו לפניו ורוצה הלוח ליפטר מחובו ל"ש בזה תקנת הלל ודעת הרשב"א דאפי' בהא ל"ש תקנת הלל דלמאי דתקון תקון ולמאי דלא תקון לא תקון.

מיהו בתשו' הרשב"א [ח"ב סי' שפ"א] כתב דהיכא דמשכן שדהו בתנאי שאם לא יפרע הלוח חובו לזמן מסוים יחלט השדה למלוה ובתוך הזמן הלך המלוה למדינת הים דיכול הלוח להניח המעות בכ"ד ובוה נפטר מחובו מדינא דתקנת הלל דכמו דשם תקן הלל כדי שיעמוד הקרקע למוכר ה"ה הכא כדי להעמיד השדה כבעלות הלוח איכא

כ' דהישוב הנכון הוא דהא דכתב מור"ם בסי' ק"כ וי"ח כוונתו להא שכתב בסי' ע"ד דלא מהני פרעון שלא בפניו, היוצא מכל הנ"ל דהיכא שפרע שלא בפניו דהיינו שלא הניח המעות לפני המלוה אם לא הניח מקודם בפניו המעות או שלא אמר למלוה שהוא מוכן להביא המעות בפניו לשי' הסמ"ע לא הוי פרעון והיכא שלא הוי המעות צרורים גם הש"ך ס"ל דלא הוי פרעון ולשי' התומים בכל גווני הוי מחלוקת הפוסקים די"א דבכל גווני לא הוי פרעון שלא בפניו [ויעוין ברשב"א בקידושין דף י"ג שבפרעון חוב צריך הלוח ליתן המעות ביד המלוה ממש ולא סגי במה שמניחו בפניו משא"כ בפקדון דסגי במניחו לפניו, והטעם משום דפקדון גם כשהוא ברשות שומר הוי הוא של המפקיד דכל היכא דאיתא ברשותא דמרה איתא משא"כ בהלואה דהמעות ברשות לוח צריך להכניסם ממש ליד המלוה או לרשותו וצ"ע מכל המבואר לעיל דבהניח לפניו סגי ולא הביאו דברי הרשב"א והיה אפ"ל בדבריו דכ"ז היכא שהמלוה רוצה לקבל החוב אז בעי' שיכניסו לרשותו משא"כ היכא שאין המלוה רוצה לקבל החוב סגי במניחו לפניו וכנ"ל מיהו בביאור הגר"א ס"ק ו' הק' מדברי הרמב"ן (המוכא בבעל התרומות שער נ') דמבואר מדבריו דכל זמן שלא נתן הלוח המעות בחיקו או לפניו לא הוי נתינה ואפי' היכא שהמלוה מסרב לקבלם ומוכח כדברי הב"ח דס"ל דהיי"ח ברמ"א שם הכוונה שחייב אפי' באונסים משום דלא הוי פרעון מכיון שלא היה בפני המלוה].

### פרעון ביד בי"ד

#### היכא שאין המלוה בפניו

אמנם יש לרדן במקום שאין המלוה בפניו כגון שהלך למדינת הים והלוח רוצה ליפטר מחובו אי סגי בזה שמניח מעותיו ביד בי"ד או שמזכה לו ע"י אחר ונפטר בזה ואם נאבד המעות או שנפסלו המטבעות

שהתנה לחבירו שדה זו שלקחתי ממך אם יהיה לו מעות מכאן עד י"ב חודש תחזירם לי וכו' והא דהלל הוצרך לתקן מפני שאינו כפריעת חוב דעלמא שהרי הבית היה מכור עכ"ל וחזינן מדבריו דגדר הדין הוא דהוי מכירה מיד אלא דיכול לפדותו וכדברי הקצוה"ח ובנתייה"מ [במהדו"ב] כתב לדחוק בדברי הרשב"א דכוונתו דהוי מכירה היינו שאם לא יפדה יחול הקנין מאליו דהרי כתב הרשב"א שם שאם יפדה יבטל המכירה למפרע וכדמבואר בגמ' דהוי ריבית גמורה והתורה התירה והיינו דמקח לא נגמר עד לאחר שנה, ע"כ. [וכן מדויק בלשון הרשב"א [ח"ב סי' רכ"ט] דמכירה חלה לאחר שנה], ולפי המבואר לעיל בישוב ב' תשובות הרשב"א [מסי' רכ"ט לסי' שפ"א] דאיכא נפק"מ בין הלואה על משכון קרקע בתנאי שיכול לפדות המשכון עד זמן מסוים למכירה על תנאי שיכול לפדות הקרקע עד זמן מסוים דבמשכון איכא תקנת הלל ובמכירה ליכא. א"כ מוכח מדברי הרשב"א דגדר בתי ערי חומה דהוי כהלואה עד מלאת שנה ואח"כ חל הקנין מאליו וכדברי הנתייה"מ.

מיהו בש"ך סי' ע"ד ס"ק ט' הביא דברי המהרש"ך [ח"ב סי' צ"ט] שאם המלוה אינו לפנינו ואיכא חשש חילוף המטבעות דיכול להניח המעות ליד ב"ד או ליד נאמן ב"ד אע"פ שאין תקנת קדימה בזה, וכך היה המנהג בשנת ת"י ות"א במדינתנו ע"כ דברי הש"ך [מיהו אם יכול לזכות ע"י אחר נחלקו בזה המהרש"ך והש"ך ודעת הש"ך דלא מהני] ובדברי המהרש"ך שם מבואר דאע"פ דל"ש לומר בזה תקנת הלל דשאני התם דכל המכירה היה על דעת שיוכל לפדותו ולכן אם הלוקח לפנינו איכא תקנת הלל משא"כ בהלואה לא היה ידוע בשעת הלואה שיהיה סכנת חילוף המטבע מ"מ שייך לעשות תקנת הלל דבהלואה מכיון שהגיע הזמן ואיכא סכנת פסול המטבעות דיכול הלוח להניח המעות בב"ד וליפטר בזה. ומבואר בדבריו דהאי דינא הוא רק

תקנת הלל, וצריך לחלק לדעת הרשב"א דלא תקשי מהא דכתב [בתשו' ח"ב סי' רכ"ט] דבמכירה על תנאי ל"ש תקנת הלל דישי לחלק בין מכירה על תנאי דלא חשיב במקום הפסד דשייך לומר בזה תקנת הלל למשכון שאם יחלט ביד המלוה חשיב הפסד ללוה ושייך בזה תקנת הלל, וחזינן מדברי הרשב"א דגדר בית בכתי עיר חומה הוא דהא דיכול לפדות הקרקע עד שנה משום דאין המכירה נגמרת עד שנה ועד גמר השנה המעות ביד המוכר הוא כעין הלואה ואחר שעבר השנה חל המכירה ומשו"ה פסק דהלואה על משכון קרקע על תנאי שאם לא יפרע החוב עד זמן מסוים איכא בהא תקנת הלל דנותן מעותיו בפני ב"ד משא"כ במכירה על תנאי שיכול לפדות הקרקע עד זמן מסוים אע"פ דדמי לבתי ערי חומה מ"מ לא הוי ממש בתי ערי חומה דהגדר הוא דלא חל המכירה עד שנה ומשו"ה ליכא בזה תקנת הלל.

והנה בחו"מ סי' ג"ה נחלקו הצוה"ח והנתייה"מ בגדר הדין דבתי ערי חומה דיכול המוכר לבטל המכירה תוך שנה דדעת הקצוה"ח דהוי מכירה מהיום אלא דישי זכות להמוכר לבטל המכירה עד שנה וכאילו דהלוקח מוכר הקרקע למוכר בחזרה בע"כ דלוקח ודעת הנתייה"מ דהא דיכול לבטל המקח הוא משום דלא נגמר המכירה עד שנה והמעות ביד המוכר הוי כהלואה ואם מחזיר המעות לא חל המקח כלל וכמו דמוכח [בערכין ל"א ע"א] בגמ' דהוי ריבית והתורה התירה ע"כ.

ובמשו"ב שם בהג"ה הוכיח מדברי הרשב"א בגיטין [ע"ה ע"א ד"ה מכלל] דברי הקצוה"ח וז"ל הרשב"א תמוה לי אשמעתן וכו' ודכוותה בית בכתי ערי חומה דממכר קרי רחמנא ולא משכונא אלא דזכי ליה רחמנא למוכר שיוכל לגאול, ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה קם הבית לחלוטין ביד הקונה וא"צ למוכרו פעם שניה, אלמא מכר גמור הוא ומה שזיכה לו רחמנא לגאול תוך שנה אינו אלא כמי

הדין מסוגית הש"ס דהרי"ף הוכיח הדין מדברי הגמ' שם [ר"פ המוכר פירות] מהא דהמוכר שור לחבירו ונמצא נגחן בגברא דובין לרדיא דהוי מקח טעות, ומבואר בגמ' דאם אית ללוה זוזי מחויב להחזיר לו זוזי ואי לית ליה יכול ליתן לו השור בחובו וז"ל הרי"ף שמעינן דהיכא דאית ליה לאינש זוזי גבי חבריה ואמר לי שקול מגמי מטלטלי או מידי אחרינא בזוזך ואיכא גבי זוזי לאו כל כמיניה דהיב מטלטלי בזוזי אלא יהיב ליה זוזי "כדאית ליה גביה" עכ"ל.

מיהו דעת התוס' דאין להוכיח הדין מדברי הגמ' הנ"ל משום דגריס שם בגמ' גירסא אחרת "אי דליתנהו להנהו זוזי" והכוונה דרק אם יש למוכר אותם המעות שקיבל מהלוקח או מחויב לפרוע במעות דוקא משא"כ אם אין למוכר אותם המעות אע"פ שיש לו מעות אחרים יכול לפרוע בש"כ משום דרק בהלואה מחויב לפרוע במעות דוקא אם אית ליה משום דאדעתיה לפרוע במעות לזה משא"כ במקח דל"ש שלוח ע"מ ליתן מעות אין מחויב לפרוע במעות אם אין אותם המעות שקיבל. ומקור הדין לשי' התוס' הוא מדברי הגמ' בכתובות [פ"ו ע"א] מהא דאמר אממר משמיה דרב חמא האי מאן דאיכא עליה כתובת אשה ובע"ח ואית ליה ארעא וזוזי, לבע"ח מסלקינן בזוזי ולאשה מסלקינן בארעא האי כדיניה והאי כדיניה ומוכח דדינא דבע"ח הוא בזוזי, וכן ממה שאמרו שם משמיה דרבא דחייב את הבע"ח למכור קרקעו וליתן זוזי ומסקינן שם בגמ' דמיירי דעשה הלוח שלא כהוגן דמתחילה היה לו מעות ועוות דבריו דהמעות היו של עכו"ם ואח"כ נתברר דהמעות היו שלו, וכיון שהוא עשה שלא כהוגן שהעלים מעותיו עשו עמו גם שלא כהוגן וחייבו אותו לטרוח ולמכור הקרקע ולהביא מעות מיהו היכא שלא עשה שלא כהוגן אין מחייבים אותו לטרוח ולמכור הקרקע אלא יכול לפרוע בקרקע או בכל מה שיש לו במקום דאין לו מעות ומוכח מדברי הגמ' דלוח שיש לו מעות

כשאיכא סכנת חילוף המטבע וכיו"ב וכשהגיע זמן הפרעון. ובכנה"ג הביא שי' מהראר"ב [בתשו' כת"י סי' קנ"ט] דחולק ע"ד המהרש"ך וס"ל דלא מהני נתינה בפני כ"ד אפי' לענין פסול המטבעות מיהו אפי' לשי' המהרש"ך דמהני נתינה ליד כ"ד הוא רק לענין פסול המטבעות הוי נתינה ונפטר אבל לענין גניבה ואכידה עדיין המעות באחריות הנותן ולא מיפטר בהא.

מיהו בתומים [סי' ע"ד ס"ק ג'] כתב דמעיקר הדין אפשר לפרוע בהלואה שלא בפניו וא"צ כלל לתקנה והוכיח זאת מהא דמבואר בגמ' שם [גיטין ע"ה] דהוכיח רבא מתקנת הלל דפרעון שלא בפניו לא הוי פרעון ומבואר שם בתוס' דרק בבתי עיר חומה לא הוי פרעון לולי תקנת הלל אבל בהלואה הוי פרעון והטעם משום דבתי ע"ח איכא פסידא ללוקח משא"כ בהלואה ליכא פסידא ואע"פ דמיירי דאיכא סכנת חילוף המטבעות מ"מ לא חשיב הפסד ניכר לעינים דהלא מבואר בשו"ע דיכול לפרעו אפי' בע"כ דחשיב כהלואה בישוב דמחזיר לו בישוב וא"כ ל"ק דרבא דליכא נפק"מ בין פרעון בפניו ושלא בפניו דאם לא הוי פרעון אפי' בפניו לא הוי פרעון ואי הוי פרעון אפי' שלא בפניו נמי הוי פרעון [דאל"כ א"א להוכיח דאפי' בפניו לא הוי פרעון] וא"כ בהלואה דפרעון בע"כ הוי פרעון אפי' שלא בפניו נמי הוי פרעון והלוח יכול לומר קים לי כל"ק דרבא דלא ברירא לן אי הלכתא כל"ק או כל"ב וא"א להוציא מיד המוחזק ומשו"ה נפטר הלוח בהא מעיקר הדין ולא מתקנתא.

### ביפור הדין דחייב הלוח לפרוע מעות

בשו"ע סי' ק"א ס"א וז"ל בא לפרוע אם יש לו מעות צריך ליתנם לו ואינו יכול לדחותו אצל מקרקעי או מטלטלי עכ"ד והוא מדברי הרי"ף והתוס' ר"פ המוכר פירות דאם יש ללוה מעות חייב לפרוע במעות ואין יכול לדחותו במטלטלים או קרקעות. אלא דהרי"ף והתוס' פליגי במקור

דשקיל האי כדינו והאי כדינו אין כוונת הגמ' דבכל הלואה מחויב לפרוע במעות היכא דאית ליה מעות אלא רק התם דהוא מחויב לפרוע גם המעות וגם הקרקע איכא דין קדימה לפרוע לבע"ח במעות, והא דאיתא בגמ' [שם] דהוא עשה שלא כהוגן אין הכונה שהיה מחויב לפרוע במעות אלא דמכיון ששיקר מקודם שאמר שאין מעות חיישינן שמא גם עתה משקר ואין הקרקע שלו ולכן חייבו אותו למכור הקרקע וליתן מעותיו וסוגיא דהמוכר פירות מיישב כדברי התוס' דגרסי' אי איתא להני זוזי ומשור"ה חייב לפרוע מעות.

ושי' התוס' רי"ד והריא"ז [שם כתובות פ"ו] לאידך גיסא דבהלואה אפי' היכא דלית ליה זוזי מחויב הלואה לטרוח ולהביא מעות משום דעבר ליה לאיש מלוה והא דמשמע מדברי הגמ' דרק משום דעשה שלא כהוגן חייבו אותו למכור הקרקע ולהביא מעות זהו דוקא בקרקע דאיכא טירחא יתירא למוכרה משור"ה אינו מחויב אם לא עשה שלא כהוגן משא"כ במטלטלין דבכל יכול למכור ולהביא מעות מחויב לטרוח ולהביא מעות מיהו להל' נקטינן כשי' הרי"ף [והתוס'] דרק היכא דאית ליה זוזי מחויב לפרוע לו זוזי דזוזי שקיל זוזי יהיב.

אמנם כל האי דינא דחייב הלואה לפרוע במעות הוא דוקא היכא דאית ליה מעות אבל היכא דלית ליה מעות יכול לפרוע אפי' בש"כ כמבואר בשו"ע [שם סי' ק"א] וכדמוכח בגמ' [שם כתובות פו]. דאם לא היה עושה שלא כהוגן היה יכול לפרוע בקרקע.

וכן במקום די' להלואה פסידא אם יפרע בכסף יכול לפרוע בש"כ כמבואר בתוס' בכתובות [דף צ"ב ע"א ד"ה אי] שהוכיח מדברי הגמ' שאם חייב מעות ליתומים והם חייבים לו ואם יפרע להם במעות לא יוכל ליפרע מהם יכול לפרוע ליתומים בקרקע. ומובא בטור וב"י סי' ק"א, והנה יש לעיין ביסוד הדין דחייב הלואה לפרוע מעות אי הוי רק דין קדימה כתשלומין [וכמו דנוקין דינו

מחויב לפרוע במעות דאל"כ לא היה נקרא עשה שלא כהוגן ומזה מוכח דבע"ח דינו במעות היכא די' לו.

מיהו מדיוק לשונם של הרי"ף והתוס' חזינן דפליגי ביסוד טעם הדין דמחויב הלואה לפרוע במעות, דהנה בב"י ובפרישה [סי' ק"א] כתבו בטעם הדין משום דמעות שקיל מעות יהיב וכן מדיוק לשון הרי"ף דכתב דיהיב ליה זוזי "כדאית ליה גביה" דהיינו דנחשב כאילו המעות שיש לו עכשיו הם המעות שקיבל ואע"פ שאינם אותם המעות מ"מ מכיון שנתן לו מעות מקודם יש לו עתה מעות ומכיון שקבל מעות מחויב להחזיר מעות ולכן גם במכירה היכא דהוי מקח טעות דנתברר דהמעות היו הלואה מחויב להחזיר מעות משום דקיבל מעות, ומדברי התוס' נראה דהא דבהלואה מחויב לפרוע מעות משום דאדעתיה לפרוע במעות ליה והיינו דהוי כאילו התנה בשעת הלואה לפרוע במעות ולכן הדין רק בהלואה משא"כ במקח טעות דלאו אדעתיה לפרוע במעות קיבל ממילא אין חיובו מדין הלואה ולכן רק אם איתא לאותם המעות שקיבל חייב להחזירם דהמעות שייכים ללוקח משא"כ אם איתא להני זוזי יכול לפרוע אפי' בש"כ משום דחיובו הוא כמו מדין דיכול לפרוע בש"כ. מיהו להל' פסק הרמ"א [סי' רל"ב] כדעת הרי"ף דאפי' במקח טעות מחויב לפרוע במעות היכא דאית ליה זוזי אע"פ דליתא לאותם מעות שנתן לו והטעם כמבואר לעיל דכיון שקיבל מעות מחויב לפרוע מעות.

מיהו ביסוד הדין המבואר בשו"ע דבהלואה מחויב לפרוע במעות איכא פלוגתא דרבוותא בין הראשונים ז"ל, דדעת ר"ח כהן [מובא בתוס' ב"ב ר"פ המוכר פירות צ"ב ע"ב ד"ה אי וכו'] דאפי' בהלואה היכא דאית ליה מעות יכול לפרוע בש"כ. משום דש"כ ככסף והא דמשמע מדברי הגמ' [כתובות פ"ו] דהיכא די' לו מעות וקרקע ויש לו בע"ח וכתובת אשה דבע"ח שקיל מעות וכתובת אשה בקרקע

נחשב כאילו שאותם המעות קיבל מהמלוה ואע"פ שאינם אותם המעות מ"מ חשיב שבגרמתו יש לו עתה מעות שאם לא הלוח לו היה צריך להוציא המעות האלו וא"כ נמצא דכל סיבת הדין דחייב לפרוע מעות הוא רק באופן שיש מעות דחשיב כאילו הם אותם המעות שהלוהו משא"כ היכא שאין לו מעות דל"ש לומר בזה דחייב לו מעות ראית ליה גביה.

ובישוב הקו' דאי חיובא דמעות הוי מדאורייתא מעיקר הדין אמאי במקום פסידא יכול לפרוע בש"כ אפ"ל דהנה יש לדון באופן דהלוה חייב למלוה מאה זוז והלוה נמצא במצב שכדי לפרוע חובו יצטרך להפסיד יותר מכל החוב דהיינו שיפסיד מאתים כדי לפרוע המנה, יש מקום לומר שאין הלוה מחויב להפסיד יותר מכדי החוב מכיון שגם המלוה לא היה משלם מאתים כדי לקבל מנה א"כ ה"ה הלוה אינו מחויב להפסיד מאתים בשביל מנה והסברא נותנת דיותר מהרוח ליכא חיוב להפסיד ואם נאמר כן יש ליישב הא דבמקום פסידא ליכא חיוב מעות דוקא מכיון דהמעליותא של כסף על ש"כ אינו ממון ממש אלא רק מעלה בצורת הממון [ובחי' הרי"ם בב"ק כתב דחשיב פחות מש"פ] וא"כ במקום פסידא מכיון שהמלוה עצמו לא היה מפסיד עבור המעליותא של כסף על ש"כ א"כ גם הלוה אינו מחויב לפרוע בכסף דוקא במקום שיש לו הפסד ממון ממש.

### פרעון בע"כ בש"כ

#### היכא דאין ללוה מעות

בשו"ע סי' ע"ד סעיף ו' ובסי' ק"א סעיף ד' כתב דהיכא דלית ללוה מעות ורוצה הלוה לפרוע בקרקע יכול המלוה לומר שאין חפץ בקרקע והוא רוצה להמתין עד שיהיה ללוה מעות ואין הלוה יכול לכופו לקבל הפרעון בקרקע ומה שאמרו דבמקום דלית ליה זוזי יכול לפרוע בקרקע הוא רק היכא שהמלוה רוצה הפרעון עכשיו ואינו רוצה להמתין ומקור הדין הוא מתו' הרא"ש [כלל פ' סי'

בעידית] או דלא הוי רק דין קדימה אלא דזהו חיובו דהוא מחויב לפרוע מעות ולא ש"כ.

ולפום ריהטא יש להוכיח מהא דחזונו דאם אין ללוה מעות יכול לפרוע בש"כ וכן מהא דבמקום פסידא יכול לפרוע בש"כ דלא הוי עיקר חיובו דאם היה עיקר חיובו ל"ש לומר דבמקום דלית ליה או במקום פסידא יפטר מחיובו דאם הוא מחויב לפרוע במעות דוקא הוא מחויב לטרוח ולהביא מעות ואפי' במקום פסידא וכמו בשכיר דחייב לטרוח ולהביא מעות.

והנה נחלקו הקצוה"ח והנתי"מ בהאי דינא אי הוי מדאורייתא או דלא הוי רק תקנה דרבנן דעת הקצוה"ח [סי' ק"א ס"ק ה] דלא הוי אלא תקנה דרבנן דמדאורייתא ש"כ ככסף אלא דחכמים חקנו דדינו בזווי ומשו"ה במקום פסידא יכול לסלק בקרקע משום דהם אמרו והם אמרו, ודעת הנתי"מ [סי' ק"ז ס"ק ד] דהדין דחייב לפרוע במעות הוי מדאורייתא דחייב לפרוע אותם המעות שהלוהו וכמו בהלוהו חיטין דחייב לפרוע בחיטים, ולדעת הקצוה"ח מבואר שפיר הא דאם אין לו מעות דאינו חייב לפרוע במעות דהתקנה היתה רק במקום שיש לו מעות וכן רק במקום דליכא פסידא מיהו לדעת הנתי"מ דחיובו הוא מעיקר הדין מדאורייתא דמה שלוח חייב לפרוע צ"ב אמאי במקום דלית ליה זוזי יכול לפרוע בש"כ וכן במקום פסידא דיכול לפרוע בשאר דברים [ועיין בנחל יצחק סי' ע"ה שהק' ע"ד הנתי"מ דאי הוי מדאורייתא אמאי במקום פסידא יכול לפרוע בשאר דברים ועיי"ש מש"כ בזה].

מיהו יש מקום בישוב דעת הנתי"מ דאפי' דהוי מעיקר הדין מדאורייתא מ"מ במקום דלית ליה זוזי אינו מחויב לטרוח ולהביא מעות דמדויק לשונו של הרי"ף נראה דכל הסברא דמחויב ליתן מעות הוא רק במקום שיש לו מעות דז"ל "אלא יהיב ליה זוזי כדאית ליה גביה" ומשמע מדבריו דיסוד הדין הוא שאם יש ללוה מעות הדבר

לפרוע בש"כ ודוחק לומר דנחלקו אם הא דזילי נכסי חשיב כל כך פסידא דאפשר לפרוע בש"כ אלא צ"ל דמצד הא דזילי נכסי לא חשיב פסידא דאל"כ לא היה צ"ל דמצד הדין דינו בקרקע אלא דכונת הרשב"א דבלא סיבת הפסידא לא היה יכול לפרוע בע"כ דמאי איכפת ליה להמתין עד שיהיה לו זוזי.

ויעוין בשו"ת בית אפרים [חור"מ סי' ז] דמשמע מדבריו דיכול הלוח לומר קים לי כהרשב"א דהוי פרעון ונפטר המלוה אם פרע בע"כ בש"כ.

### פרעון בע"כ במעות היוצאים ע"י הדחק

בשו"ע [סי' נ"ז סעיף ב'] כתב דשטר שלוח בו ופרעו אינו חוזר ולוה בו ואפי' אם אמר הלוח שהחזיר לו אח"כ המעות חשיב שטר שנמחל שעבודו אבל אם אמר שהחזירם מפני שלא היו המעות יוצאים אלא ע"י הדחק השטר קיים והטעם דבמעות היוצאים ע"י הדחק א"א לפרוע שלא בהסכמת המלוה. ומקור הדין הוא מדברי המ"מ [פי"ד מהל' מלוה ולוה] שהביא בשם הרבינו יונה שאם הלוח פרע במעות שאינם יוצאים אלא ע"י הדחק יכול המלוה לעכב מלקבל המעות ומקור דבריו הוא מדברי הגמ' [ב"ב ל"ב ע"ב] וז"ל וה"מ דא"ל הדרת אוזפתיהו מינאי אבל א"ל הדרתיהו ניהלך מחמת דהוו שייפי וסומקי אכתי איתיה לשעבודא דשטרא ע"כ ובב"י כתב דנחלקו הראשונים בהא דשייפי וסומקי דמדברי הרשב"ם משמע שלא יוצאים כהוצאה כלל וא"כ אם היו יוצאים ע"י הדחק הוי פרעון ודעת הרבינו יונה דאפי' לא היו יוצאים אלא ע"י הדחק יכול לעכב הפרעון מיהו בכ"ח ובש"ך כתבו דגם לדעת הרשב"ם נמי יכול לעכב בפרעון אפי' אם יוצא ע"י הדחק.

ובנחל יצחק [סי' נ"ז] כתב דדברי המ"מ הוא לשי' בפ"ו מהל' מכירה ה"ו שפליג ע"ד הרמב"ם אם מעות היוצאים ע"י הדחק אי חשיב כפירא לגבי מעות או לא דדעת הרמב"ם דדוקא במעות שנפסלו לגמרי

ט' ומובא בטור] וברא"ש שם כתב הטעם דהמלוה מצי א"ל אילו היה לו מעות לא הייתי קונה בזה קרקע כי איני חפץ בקרקע ובשביל שמעותי אצלך אינך יכול לכופני ליקח בהם קרקע, ובשו"ע סתם הדין בלי שום חולק, מיהו בתשו' הרשב"א ח"ג סי' מ"ג הביא ב' דעות בזה וז"ל והיכא דלא בעי מלוה לאיפרועי אלא בזוזי ובעי לאמתוני עד דמתרמי ליה זוזי ללוה יש מגדולי הדור [וכונתו לדעת הרא"ש] שאמרו שהדין עמו ואין הלוח יכול לכופו ליטול קרקע דזוזי שקל וזוזי יהיב" ולא אמרו דמצי אמר ליה שקול ארעא אלא כשהוא בא ליפרע וכופה את הלוח לפרעו ומרבותי ג"כ אמרו דלעולם מצי למימר ליה שקול ארעא דעיקר גוביינא בקרקע הוא מדלא מחייבין ללוה למיטרח ולזבוני ולמיתי והלכך מצי למימר רוצה אני לפרוע דכל שיצא שמי שאני חייב זילי נכסי ולזה דעתי נוטה עכ"ל ומבואר מדבריו דהכרעתו דיכול הלוח לפרוע בקרקע אפי' בע"כ דמלוה מיהו חזינן מדבריו דיסוד המחלוקת אי יכול לפרוע בע"כ בש"כ תליא ביסוד הדין דחייב לפרוע מעות דבדעת הרא"ש כתב דחייב לפרוע מעות דמעות יהיב מעות שקיל ומשמע דהוי מעיקר הדין ולכן אפי' אם אין הלוח מחויב לטרוח ולהביא מעות מ"מ יכול המלוה להמתין עד שיהיה לו מעות מכיון דזהו עיקר דינו ובדעת החולקין כתב דהא דיכול לפרוע בקרקע בע"כ בעיקר גוביינא בקרקע הוא מדחזינן דאינו מחויב לטרוח ולהביא מעות ומשמע דכל הדין דהלוח מתויב לפרוע מעות לא הוי מעיקר הדין אלא דהוי רק דין קרימה דהיינו דאם יש לו קרקע ומעות צריך לפרוע במעות אבל אם אין לו מעות עיקר דינו בקרקע ומשו"ה יכול הלוח לפרוע בקרקע אפי' בע"כ דמלוה, והא דהוסיף הרשב"א דיכול לפרוע בקרקע ואינו רוצה להמתין משום דזילי נכסי צ"ל דאין כונתו דהא דזילי נכסי חשיב במקום פסידא ובמקום פסידא אפשר לפרוע בש"כ דא"כ גם הרא"ש מודה דבמקום פסידא אפשר

והנה במהרש"ל [ב"ק דף ל"ז] פסק דבע"ח יכול לפרוע אפי' במעות היוצאים ע"י הדחק והוכיח הדין מהא דאיתא בגמ' [שם ב"ק ל"ז] דחנן כישא תקע להווא גברא וכו' דמבואר שם דנתחייב לשלם לו מדין מזיק ופרע לו בזווא מכא דהיינו כמטבע שנפחתה צורתו ואינו יוצא בהוצאה רק ע"י הדחק ומוכח מכאן דאפשר לפרוע במטבע היוצאת רק ע"י הדחק ומוזה למד המהרש"ל דה"ה לדין בע"ח דיכול לפרוע במעות היוצאים ע"י הדחק, ולדעת המ"מ ולפסק המחבר דא"א לפרוע בהלואה ביוצא ע"י הדחק צריך לחלק בין חיוב מזיק לבע"ח דבע"ח דדינו בזווי א"א לפרוע אלא במעות היוצאים בהוצאה ממש משא"כ בחיוב מזיק דיכול לפרוע אפי' בש"כ שפיר יכול לפרוע אפי' ביוצא ע"י הדחק, מיהו בנחל יצחק העיר דהך עובדא דחנן בישא היה לפני רב הונא ורב הונא ס"ל בחיוב נזיקין דאו כסף או מיטב וא"כ מוכח מהא דאית ליה שם כסף ועיי"ש מה שיישב בזה ולפמש"כ לעיל יש ליישב דבאמת מעות היוצאים ע"י הדחק חשיב כסף וכמו שמבואר לענין קנינים ולכן אפי' לרב הונא דמזיק מחויב או כסף או מיטב יכול לפרוע במעות היוצאים ע"י הדחק דחשיב כסף ורק לענין הלואה א"א לפרוע משום דמחויב לפרוע אותו דרגת המעות שקיבל וכיון שלוח מעות היוצאים בהוצאה גמורה צריך ג"כ לפרוע אותם המעות.

ולהלכה לדין קנינים דעת הרמב"ם וכ"פ המחבר דחשיב מעות ולא פירא ודעת המ"מ והטור והרשב"א ונמוקי יוסף וכ"פ הרמ"א דחשיב פירא, ולענין הלואה פסק גם המחבר דא"א לפרוע והני פוסקים דסברי לענין קנינים דחשיב פירא כ"ש דסברי דא"א לפרוע בהלואה מיהו דעת מהרש"ל דאפי' בהלואה יכול לפרוע ביוצא ע"י הדחק, דלא כפסק המחבר.

מיהו יש לעיין במקור דברי המ"מ דא"א לפרוע במעות היוצאים ע"י הדחק הוא מדעת רבינו יונה ויעוין בדברי הרבינו יונה

חשיב פירא משא"כ אם יוצא ע"י הדחק ודעת המ"מ שאפי' אם אינו יוצא רק ע"י הדחק חשיב כפירא לגבי מטבע ולדעת הרמב"ם אם פרע במעות היוצאים ע"י הדחק נראה דהוי פרעון אפי' בע"כ דכתב הרמב"ם פי"ד מהל' מלוה הל' ח' שיכול המלוה להחזיר המעות מחמת שלא היו טובות צ"ל שאינם יוצאים כלל אבל אם היו המעות יוצאים ע"י הדחק הוי פרעון אפי' בע"כ דמלוה, מיהו בדעת המחבר צ"ע דבסי' נ"ז פסק כדעת המ"מ דלענין פרעון לא חשיב פרעון במעות היוצאים ע"י הדחק וכוסי' ר"ג סעיף ח' נחלקו המחבר והרמ"א בדין מעות שנפסלו דחשיב פירא ודעת המחבר כדעת הרמב"ם דדוקא אם נפסל לגמרי חשיב פירא ודעת הרמ"א כדעת המ"מ [וכ"כ בטור וברשב"א] דאפי' אם המעות אינם יוצאים אלא ע"י הדחק חשיב פירא, ואם דעת המחבר דמעות היוצאים ע"י הדחק לא חשיב פירא אלא מעות א"כ אמאי פסק דא"א לפרוע במעות היוצאים ע"י הדחק כך הק' בנחל יצחק.

והיה אפשר ליישב דעת המחבר דיש לחלק בין דין דחשיב מעות ולא פירא לגבי קנינים לדינא דפרעון חוב דא"א לפרוע בע"כ דאפי' אם נאמר דמעות היוצאים ע"י הדחק חשיב מעות מ"מ י"ל דא"א לפרוע חוב בע"כ באותם המעות, משום דיסוד הדין דבע"ח חייב לפרוע במעות דוקא הוא משום דמעות שקיל מעות יהיב דחייב לפרוע מה שקיבל או משום דאדעתיה לפרוע במעות לוח [וכמבואר לעיל באריכות] וא"כ הסברא נותנת דהוא מחויב לפרוע אותם דרגת המעות שיוצא בהוצאה כמו שקיבל וכיון שהוא לוח מעות היוצאים בהוצאה שלא ע"י הדחק ממילא מחויב לפרוע מעות שיוצאים שלא ע"י הדחק ואע"ג דמעות היוצאים ע"י הדחק יש לו תורת מעות ולא פירא מ"מ לגבי בע"ח מחויב לפרוע אותם המעות שקיבל משא"כ לגבי קנינים חשיב שפיר מעות ולא פירא דמ"מ חשיב יוצא בהוצאה.

והנה אם פרעון חוב ע"י חבירו הוא מצד מחילת המלוה פשיטא דא"א לפרוע בע"כ משום דאין המלוה רוצה למחול החוב וכן אם זה מצד דהמלוה זיכה את המעות עבור הלוח נמי ל"ש בע"כ דאין המלוה מזכה המעות עבורו מיהו אם הדין פורע חובו של חבירו מדין ע"כ יש לדון אם מהני בע"כ של המלוה.

והנה הריב"ש בסי' קצ"ז [הובא בגש"ע דהרע"א סי' ע"ד] כתב שאם בא אחר לפרוע חוב חבירו שלא בשליחות הלוח אין צריך לקבל ממנו בע"כ. ומעצם הדין אין להוכיח דלא הוי מדין ע"כ אלא מצד מחילה או זכיית הממון עבור הלוח די"ל דאפי' אם הוי מדין ע"כ א"א לפרוע בע"כ הוא זכות הלוח ליפטר דאפשר לפרוע בע"כ הוא יכול להכריח את הלוח להשאר מחויב לו וממילא רק הלוח יכול לפרוע בע"כ משא"כ פורע חובו של חבירו שהוא אינו מחויב י"ל דאינו יכול לפרוע בע"כ.

מיהו ברמ"א ביו"ד סי' ש"ה הביא בשם הריב"ש שא"א לפדות בכור ע"י שליח ותמיהו ע"ז האחרונים דהא שלוחו של אדם כמותו וכן מהא דכל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי ופדיון הכן דאיתא בתנאי ע"כ איתא בשליחות [ועיין בשער המלך פ"י מאישות מש"כ בזה והובא בפ"ת שם].

ובתשו' חתם סופר [סי' רצ"ג] וכן בנתיב"מ [הובא בשו"ת חמדת שלמה סי' ל"ב] כתבו דאין כונת הריב"ש דאין האב יכול לפדות ע"י שליח אלא מיירי שהשליח נותן מעות משלו ואין מזכה המעות להאב ולכן אין יכול לפדותו משום דבעי שהמעות יהיה שייך להאב הפודה [הובא בפ"ת שם].

ולכאו' אם נאמר דס"ל להריב"ש שאפשר לפרוע חובו של חבירו מדין ע"כ אמאי לא יוכל שליח האב לפדות הבכור בממונו מדין ע"כ ומוכח מזה דדין פרעון חוב חבירו לא הוי מדין ע"כ אלא מדין מחילה ולכך לא

[וכן הוא בשיט"ק בשמו] שמבואר מדבריו שאם פרע באותם המעות לא נפרע החוב אלא כפי שיעור שווי המעות הגרועים וצריך לפרוע לו ההפרש שיש בין מטבעות גרועים שאינם יוצאים אלא ע"י הדחק בין מטבעות היוצאים בשופי ומבואר דעכ"פ כפי ערך המטבע הוי פרעון ואפי' שאינו יוצא אלא ע"י הדחק. וצ"ע דהמ"מ הוכיח מדבריו הרבינו יונה דלא מהני פרעון בכה"ג. וצריך ליישב דמבואר מדבריו דא"א להחשיב המעות שאינם יוצאים אלא ע"י הדחק בתורת כסף ממש אלא רק כמה ששוה למכירה בתורת ש"כ דגדר כסף הוא מצד שיוצא בהוצאה ולא כמה ששוה למכירה ואילו יוצא בהוצאה ע"י הדחק חשיב כסף מעליא לענין פרעון טוב היה צריך ליחשב ממון גמור דהלא ע"י הדחק אפשר לקבל כל ערך המעות אלא ע"כ דמצד היוצא בהוצאה לא חשיב כסף לענין פרעון מכיון דלא הוי אלא ע"י הדחק ורק מדין ש"כ ולכן צריך להוריד שיעור פחות המעות.

### פרעון בע"כ בפורע חובו של חבירו שלא מדעתו

הנה ביסוד הדין דע"י פרעון של חבירו פקע חוב הלוח אע"פ שהלוח לא פרע החוב יש לבאר בג' אופנים א) מדין מחילת המלוה דהיינו שהמלוה מסכים למחול להלוח החוב תמורת זה שחבירו נותן לו ערך ההלואה ולפי"ז המעות שפרע לא הוי מעות פרעון אלא רק סיבה שהמלוה ימחול חובו להלוח, ב) מדין עבד כנעני והיינו כמו שמצינו בע"כ שיוצא ע"י אחרים שנתינת כסף של אחרים חשיב כאילו הוא נתן הדמים ה"נ הוי גילוי מילתא לכל התורה שאפשר ליתן בשביל אחר ונחשב הדבר כאילו הוא בעצמו נתן ולפי"ז חשיב כאילו הלוח בעצמו פרע חובו מדין ע"כ. ג) מדין זכיה והיינו שהמלוה זוכה המעות בשביל הלוח ונעשים המעות של הלוח ואח"כ לקח מעות הלוח תמורת חובו ונפרע החוב מפני שקיבל מעות הלוח תמורת חובו.

המלוה מאי שייך פלוגתא בזה הלא הלוקח יכול לפרוע בע"כ מדין פורע חובו של חבירו מיהו בחזו"א [חו"מ סי' יב] כתב דלאו ראייה היא כלל דאם בא לפרוע מדין פורע חובו של חבירו לא יוכל אח"כ לגבות מהלוה דהניח מעותיו על קרן הצבי והמחלוקת בגמ' אי יכול לפדות שעבודו ע"י מעות או לא.

מיהו בחזו"א [אה"ע סי' קל"ו] כתב בפשיטות דאפשר לפרוע חובו של חבירו אפי' בע"כ של המלוה וכתב שהוא מדין ע"כ דאם הוי מצד מחילת המלוה א"א לפרוע בע"כ של המלוה וזה שלא כדברי הריב"ש שכתב להדיא שא"א לפרוע בע"כ [ואם אפשר לפרוע חובו של חבירו בע"כ של הלוה וברצון המלוה אזי אם נאמר דהוי בגדר מחילה י"ל דיכול לפרוע בע"כ דהמלוה יכול למחול בע"כ של הלוה [ויעויין במחנ"א הל' זכיה מהפקר סי' י"א שהביא מחלוקת בזה אם אפשר למחול בע"כ של הלוה ועין באמרי בינה הל' פדיון הבן מש"כ בזה] ואם נאמר דהוי בגדר שהמלוה זיכה המעות עבור החוב ואח"כ גובה חובו מזה פשיטא דא"א בע"כ של הלוה שאם אין הלוה רוצה א"א לקחת המעות עבור החוב בע"כ מיהו הצד הזה נדחה מהא דחוינן שמודר הנאה יכול המדיר לפרוע חובו כנ"ל מיהו אי הוי מדין ע"כ נמי א"א לפרוע בע"כ של הלוה דדין ע"כ הוי נמי מדין זכיה וכל שאין הלוה רוצה ל"ש זכיה וא"א בע"כ של הלוה].

מהני פרעון בע"כ ולכן א"א לפדות בן חבירו ע"י ממונו. [ועיין בס' שערי חיים ע"מ קידושין סי' כ' מש"כ בזה].

איברא י"ל דאפי' אם נאמר דפרעון חוב חבירו הוי מדין ע"כ דא"א לפרוע בע"כ דכל הדין דהלוה יכול לפרוע בע"כ של המלוה הוא דהוי זכות של הלוה ליפטר מחובו [כמבואר לעיל] ואין המלוה יכול לכפות על הלוה להשאר עבד לזה לאיש מלוה.

וכ"ז שייך בלוה עצמו אבל בפורע חובו של חבירו לא שייך לומר דיש לו זכות להפקיע חובו של חבירו בע"כ.

והנה מבואר בנדירים [דף ל"ג ע"א] שהמודר הנאה מחבירו שוקל את שקלו ופורע את חובו והנה אם נאמר דגדר פורע חובו של חבירו דהמלוה זיכה את המעות עבור הלוה ואח"כ גובה המעות בעד חובו א"כ נמצא שהמודר קיבל מעות מהמדיר ומהאי דינא מוכח דגדר פורע חובו של חבירו לא הוי דהמלוה זיכה המעות עבור הלוה, ואם נאמר דהוא מדין מחילה דהמלוה מוחל החוב תמורת המעות א"ש טפי דהוי רק גרמא בעלמא ולכן מהני במודר הנאה, מיהו גם אם נאמר דהוי מדין ע"כ י"ל דלא הוי כנותן המעות ללוה דאין הלוה זוכה במעות אלא דמהני נתינת חבירו כאילו נתן הלוה ולא חשיב כאילו נתן המדיר למודר.

וראיתי באחרונים שרצו להוכיח מהא דנחלקו בגמ' [ב"מ טו:] אי מצי הלוקח לסלק לבע"ח בזווי או לא, ואם איתא דפורע חובו של חבירו יכול לפרוע אפי' בע"כ של



# מנהגי ישראל

הרב יצחק רצאבי

## שלוש תשובות במנהגי פסח

### א. בעניין המנהג לקטף המצה בתבלין

נשאלתי אודות מה שיש נוהגים לקטף המצה בתבלין, כדרכם בכל ימות השנה, דהיינו שִׁטְחִים ים על פני המצה מין תבלין הידוע אצלינו בשם חילבה, שטוחנים את הגרגרים ומערבים אותם במים, כדי להחליק בכך את המצה ולמתחה בשעת נתינתה בתנור, שלא תידבק העיסה בידים, וגם שזה נותן טעם בפת. ועושים זאת אפילו למצה של-מצוה, דהיינו שאוכלים בליל הסדר. האם אין קפידא בזה משום דבעינן לחם עוני:

תשובה: נלע"ד דלית לן בה. כי אעפ"י שכתב הרמב"ם בפרק ה' מהלכות חמץ ומצה הלכה כ' שללילה ראשונה אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד משום לחם עוני יעו"ש, נראה שהם סוברים ולא קאי אלא על המשקין שהזכיר שם קודם דהיינו יין שמן דבש וחלב, ולא על תבלין שהזכיר בתחילת ההלכה. ומצאתי שכן ביאר הרדב"ז בתשובותיו חלק ג' סימן אלף י' (תקפ"ב) את דברי הרמב"ם, והוסיף עוד שאם במלח דאיכא למימר מליח כרותח התירו, כל שכן בתבלין יעו"ש"ב. וזה דלא כרבי' מנוח שם שכתב דאם דבש יין וחלב המצויים לכל אדם נקראו מצה עשירה, כל שכן תבלין שאינם מצויים אלא לשרים ולמלכים יעו"ש, ובמחכ"ת נראה שלא כתב כן אלא מפני שבארצו בזמנו לא היו מצויים תבלין מפני ריחוק מקום גידולם. וע"ע ברמב"ם פ"ג מהלכות ברכות הל"ט, ופי"ב ממעשה הקרבנות הלי"ז, וכף החיים בהלכות פסח סימן תנ"ה ס"ק ק"ב. ואעיקרא אין לדברי הרמב"ם דלעיל מקור בגמרא, אבל הם לקוחים מדברי בעל הלכות גדולות דאפילו לקטופי אסור במי-פירות בלילה ראשונה כמ"ש בספר אור שמח, ושם נתחבט ליישב הא דמפורש במכילתא פרשת בא, מה ת"ל לחם עוני, שלא ילוש ביין ושמן, אבל מקטף הוא בכולן יעו"ש:

ומה שכתוב במדרש הגדול פרשת ראה דף שני"ג, לחם עוני, מכאן אמרו אין לשין ביום ראשון של-פסח ביין ושמן וכו' ואין מקטפין בהן וכו' יעו"ש, ניכר למעיין שאינם דברי חז"ל, אלא מדברי הרמב"ם לקח כדרכו [ועיין מ"ש בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר חלק יו"ד הלכות מזווה סימן קס"ז אות נ"ח ד"ה והדין] וצירף דבריו שבפרק ה' הלכה כ' ושבפרק ו' הל"ה. איך שיהיה, עכ"פ במדרש הגדול לא נזכר כאן תבלין, וע"ע כסף משנה על הרמב"ם פ"ה הל"ה (ששאר מי-פירות אסורים רק לכתחילה משום לחם עוני, ורק יין שמן דבש וחלב לא י"ח אפילו בדיעבד) ובמשנה ראשונה פרק ב' דחלה משנה ב' ד"ה במי פירות:

ופירוש קיטוף, כתב רש"י בפסחים דף לו. ד"ה מקטפין, שהוא טיחת פניה אחר עריכתה. וע"ע שם בפירושו לרף מח: מקטפת, היינו עריכה וכו' ע"כ. ובטור ומשנה ברורה סימן תנ"ט ס"ק כ"ד, מקטפת, היינו שְׁטַחַה פני החורה (במים) ע"כ. וכ"ה בשתילי זתים שם ס"ק י"א, ובסימן תנ"ו סק"א. ואולי שפעולה זו נקראת קיטוף, על שם תחילתה מלשון (דברים כ"ג, כ"ו) וקטפת מלילות, מפני שהעיסה גדולה ותולשים ממנה מעט בכל פעם כדי ככר, וקודם התלישה טחה ככר את ידיה במים, כדי שלא ידבק בהן הבצק, ולרדד בהן מיד את הככר. ומאי דנקטו קיטוף בדגש, ולא קטיפה, אולי מפני ריבוי הפעולה, דהיינו שתולשים מן העיסה פעמים רבות. אי נמי מפני שתלישתה נעשית בכוח מעט. וע"ע יו"ד סימן קכ"ו סעיף ט' עירף וקיטף:

### ב. אם אומרים ברכה מעין שבע כליל פסח שחל בשבת

זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו בקבלת מתנתא דא דשדר לי ידידי הנעלה היום הזה, שלחן ערוך המקוצר שלשה כרכים נחמדים מלאים מכל טוב הארץ בדברי תורה והלכה וחקירות ומנהגים. ויזכהו הקב"ה להוציא עוד כהנה וכהנה מתוך שלוות הנפש והגוף ומכל טוב סלה:

ומה שכתב כת"ר בסימן נ"ח הערה כ"ו דהמנהג בכל גלילות תימן שלא לומר ברכה מעין שבע כליל פסח שחל בשבת כהשתא, הנה בספר תולדות מהר"ר שלו' שבוי ומנהגי יהדות שְׁרַעַב בתימן להרב סעדיה חוזה זצ"ל ח"א עמ' ע"ו כתב דאם חל בשבת אומרים ברכה מעין שבע:

ידידו עוז שריה רבליצקי

תשובה:

מה נתיב ומה נימא, ברם ידע נא כת"ר נאמנה כי היצגתי טענתו בחוהמ"פ באסיפת רבני קהל יהודה, ובמותב חמשא כחדא הוינא, ונזורו אחור באופן כללי מן הספר הלז ומחברו דלא דייק. ובאופן פרטי ביררתי מכמה ת"ח ממחוזו שרעב איך נהגו בזה, והנה אין הדבר מוסכם כלל, אדרבה ניכר שהמנהג הפשוט גם אצלם שלא לומר, ורק יחידים המעיינים בספרי קבלה ומצאו שיטה זו, מעוררים על כך ויש שדבריהם נשמעים:

ונזדמן לי גם כן מקרוב לראות בתכריך דפים כת"י שכתב מאן דהו כי גם בביהכ"נ של מהר"י הלוי (אלשיך) בעי"ת צַנְעָא נהגו לומר. ואף כי זה יתכן מצד עצמו אחרי שהם שינו כמה מנהגים על פי הספרדים והמקובלים וכמו שציין הרע"ק בסערת תימן דף כ"ד, שְׁמַעַת שהחזיר מה"ר אברהם הלוי אלשיך בניין ביהכ"נ, מיזג בה קצת מנהגים, אף שבעיקר מנהגיהם וברובם הם נשארו בלדי, כגון שביטל קדיש דעתיד וכו' יעו"ש, מכל מקום קשה להאמין לעדות זו שבאה לידי שאינה נאמנה בעיניי הואיל וניכר מכותליה שנכתבה ע"י אחד מאנשי הכת החדשה, שהם הנהיגו ג"כ לומר אבל לא מפני שיטת המקובלים כמובן אלא טעמם ונימוק"ם אך ורק מפני שהרמב"ם לא חילק, והעיקר אצלם לעשות היפך מרן הש"ע כידוע. ואחד מהם הטעה את היב"א שהמנהג בכל גלילות תימן לומר גם אז, וזה שקר, ולכן יצאתי חוצץ לנגד זאת בדבריי שכהערות עיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר שם. והבאתי שכן כתבו גדולי רבני תימן, מהר"י ונה ומהרי"ץ זצוק"ל. [ועכשיו ראיתי בקונטרס מגן וצינה של-הרנ"ה שליט"א דף ע"ח שהשיג גם-כן על הטעיה זו, כי בכל ערי תימן אדרבה לא נהגו לומר, חוץ מכת התועים קוצים ודרדרים, הבטלים ברוב בניין ורוב בניין יעו"ש ב]:

ובפרט שהגיעה לידי רשימת שינויי המנהגים של-ביכ"נ זו שכתב הרה"ג יחיא אלשיך זצ"ל, שהוא מצאצאי המייסדים של ביהכ"נ הנו' והרכ האחרון שמה עד שעלו לארצינו

הקדושה, וברקתי והנה שינוי זה לא הזכיר, משמע שאין חילוק בזה בינינו וכינס. ובהדיא כתב בסוף דבריו כי שאר פרטים שלא הזכיר, מנהגם כתכלאל עץ חיים למהרי"ץ. [אגב מצאתי שם שכתב כי מנהגם בליל יום הכיפורים אחרי תפילת ערבית לומר תחילה שלוש או ארבע סליחות כפי נוסח תימן שבתכלאל, ורק אח"כ את הסליחות שבנוסח ספרד. וזה דלא כמ"ש בהקדמת סכ"ה חלק א' דף י"ז אות כ"ו שמנהג ביהכ"נ אלשיך לומר אז את הסליחות שבסידורי ספרד "דוקא" ע"כ. ומהשתא מוכן מה שדייק הרע"ק בסערת תימן דף כ"ד לכתוב שבליל כיפור הנהיג מהר"א הלוי הגו' "להוסיף" בסליחות של-ערבית נוסח הסליחות שבסידורי ספרד, אבל בשחרית אומרים הסליחות ונצד אלרחמים כפי נוסח התכלאל וכו' יעו"ש, כי הם לא באו תמורתם לגמרי כמו שנהגו בבתי כנסיות שאמי שהלכו אחרי נוסח ספרד בעצימת עינים, רק הוסיפו אותם עליהם. והנה שמעתי כי רבים מן הבקיאים מתלוננים על הנדפס מקרוב בסליחות לליל כיפור, את אלו השייכים ללילה דוקא, ר"ל אותם שמדובר בהם על ליל כיפורים או מוכן מהם כך, כגון שנוכר בהם התקדשו "למחרת" וכו', חסדיך א ל יקדמונו "הלילה" גם מחר, דלתיך "הלילה" וכו', כי אין המנהג מקובל כן לייחד את אלו [אף כי כמובן אין שייך לומר את הנז"ל ביום]. ונראה שזה נגרם משינוי המנהג דלעיל, כי מגמה זו לומר אז סליחות השייכות ללילה דוקא, מסידורי ספרד מקורה. ומתוך כך, נחתי לב שגם בקינות לתשעה באב, קבעו בסידורי ספרד ללילה מה שמוזכר בהן לילה, וכבר נמשך אחריהם גם-כן מהרי"ץ בתכלאל עץ חיים, מה שלא היה מסודר כן בתכלאל שלפניו, ואף עד הזמן האחרון יש מקומות שנהגו לומר קינות אחרות ופתחו בקינת אש תוקד בקרבי, וכמו שקיבלתי מאמור"ר זצ"ל, ואכמ"ל. ואיך שיהיה העיקר לבחור אז סליחות המעוררות את הלבבות, אף אם לא נזכר בהן עניין ליל יום הכיפורים דוקא. והיודע והמבין, ישכיל ויבין]:



למדנו כי הגם שיתכן כי אחת הנה ואחת הנה יש הנוהגים לומר ברכה מעין שבע גם כשחל ליל יו"ט"א דפסח בשבת, מכל מקום המנהג הקבוע והמפורסם הוא שלא לומר וכדעת מרן הש"ע, וכן הורו גדולי רבני תימן, ומינה לא תזוז:

ביקרא דאורייתא  
הצ' יצחק רצאבי ס"ט

## ג. מעם שפיסקת "הא לחמא עניא" בהגדה של-פסח נתקנה בארמית, ובעניין המזיקים אם הם מספרים בלשון הקודש

לכבוד הרה"ג המהולל בתושבחות, ישכיע ה' נפשו בצחצחות, ובשובע שמחות, הרב הגדול מבצר עוז ומגדול וכו' ראש בית-המדרש ומכון "פעולת-צדיק" יכב"ץ וכו'. באתי בזה היום הזה, מעיר הקודש ירושלים מקדש מלך עיר מלוכה, נא לשון בקשה מכב' תורתו הקדושה אבן הראשה, ישים עינו הבדולח על הערתי אשר עלתה במצודתי, בעניין מה שכתב רבינו הגדול והקדוש רבי צדקיה בר אברהם הרופא זצ"ל בספרו שבלי הלקט סימן רי"ח [ואחרי כתבי זאת ראיתי בפרדס הגדול לרש"י הקדוש זצ"ל בליקוטי שו"ת דף צ"ב שכתב כמו הרב שבלי הלקט] ובפירושו לסדר הגדה של פסח בפיסקת הא לחמא זו"ל, למה אומר בבא זו בלשון ארמית וכו' מפני המזיקין, כדי שלא ירגישו המזיקין, כי הם מספרים בלשון קודש ושומעים מה שאומרים כל מי שרעב יבוא ויאכל, היו מתקבצים כולם ומקלקלים את הסעודה והיו עושים היזק, על כן נהגו לאמרו בלשון ארמית שלא יבינו מה שאנו אומרים. שכך מצינו ששה דברים נאמרו במזיקין, שלשה כמלאכי השרת ושלשה כבני אדם. מדברים בלשון הקודש כמלאכי השרת. ואלו היינו אומרים בלשון הקודש, היו מבינים עכ"ל. ופליאה

דעת ממני נשגבה לא אוכל לה, כי הנה מקור הדבר הוא בגמרא חגיגה (דף טז.) ואבות דרבי נתן (פרק ל"ז). אך מה שכתב מדברים בלשון הקודש כמלאכי השרת, נאמר על בני אדם ולא על המזיקין.

והנה לשון הגמרא, תנו רבנן ששה דברים נאמרו בשדים, שלשה כמלאכי השרת ושלשה כבני אדם. שלשה כמלאכי השרת, יש להם כנפים כמלאכי השרת, וטסים מסוף העולם ועד סופו כמלאכי השרת, ויודעים מה שעתיד להיות כמלאכי השרת. יודעים סלקא דעתך. אלא שומעים מאחורי הפרגוד. שלשה כבני אדם, פרים ורכים כבני אדם, אוכלים ושותים כבני אדם, ומתים כבני אדם. ומוטיפה עוד הגמרא, תנו רבנן ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת ושלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת, יש להם דעת כמלאכי השרת, הולכים בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרין בלשון הקודש כמלאכי השרת. שלשה כבהמה, אוכלים ושותים פרים ורכים ומוציאים רעי כבהמה ע"כ. יוצא מבואר כי מה שאמרו בגמרא מספרין בלשון הקודש כמלאכי השרת, נאמר על בני אדם ולא על מזיקין, א"כ מהיכן למד השבחה"ל שהמזיקין מדברים בלשון הקודש כמלאכי השרת.

ועוד צריך לדעת מה שכתב השבחה"ל כדי שלא ישמעו אותנו המזיקים שאנו אומרים כל מי שרעב יבוא ויאכל ויתקבצו ויקלקלו הסעודה, לכן אומרים בלשון ארמי כי ארמית הם לא מבינים, דהנה זה לשון הגמרא (שבת דף יב:) אמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי אליעזר לשיולי, זמנין אמר המקום יפקדך לשלם, וזמנין רחמנא ידכרינך לשלם. היכי עביד הכי, והאמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי. ואמר רבי יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין לשון ארמית. שאני חולה דשכינה עמו ע"כ. מבואר מכאן שמלאכי השרת לא מכירים ולא מבינים לשון ארמי [חוץ מהמלאך גבריאל, עיין סוטה דף לג.] א"כ מהיכן למד השבחה"ל שהמזיקין לא מבינים לשון ארמית.

גם צריך להבין מאי שנא לן אם המזיקים מבינים לשון ארמית או לא מבינים, הרי ליל פסח הוא לילה המשומר מן המזיקין, כמו שהביא הרב שבלי הלקט בשם רבו וז"ל, ומורי הרב רבי בנימין נר"ו הקשה הרי כבר נאמר ליל שמורים (שמות י"ב, מ"ב) לילה המשומר מן המזיקין (פסחים דף קט: ראש השנה דף יא:) ולא תירץ את הקושיא:

### תשובה:

למעכ"ת ידי"נ הנעלה ובר אוריאל, שוקד בתורת מי שהופיע מהר פארן, כש"ת הרב יצחק גבריאל מימראן, שלו' רב ליה ולדסמיכין עלוהי שרן, ומרכבות קודש ישפיע לנר"ן.

פשט לשון שבלי הלקט מורה שהיתה לפניו גירסא אחרת, אך כיון שבכל ספרי רבוותא שבדקתי מצאתי שהעתיקו כמו לפנינו, צריך לידחק מעט בכוונתו ולומר שזה משום דפשיטא ליה ששלושת הדברים שמנו באדם הם גם כן בשדים, אלא שבמאמר השני פירטו אותם כלפי בהמה זה לעומת זה, אבל לאו למימרא שאינם בשדים שבמאמר הראשון, רק שם לא הזכירו זולת מה ששונה אצלם מן המלאכים. וזה מוכרח, לפי שגם לשדים יש דעת, הן להבין ולהשכיל בענייני העולם והן בהכרת הבורא וידיעת מצוותיו, ולימוד תורתו, כמו שמצינו בכמה דוכתי, כגון בעירובין דף נג. דילמא יוסף שידא אמרינהו לשב שְׁמַעְתָּמָא (פי' שבע שמועות) קמיה דרב חסדא בסורא וכו' רק לא היה שומר שבת אליבא דפירש"י התם. מאידך באו"ז סימן קמ"ג הביא שהם מאמינים בתורה ועושים כל מה שאמרו חכמים בתושבע"פ, והאריך. ועיין יבמות דף קכב. אמר ר' חנינא, אמר לי יונתן שידא, בבואה אית להו וכו' ובפירש"י שם. ובזוה"ק פרשת פינחס דף רנ"ג ע"א, ובמדרש הנעלם שבזוהר חדש פרשת נח.

וכן במעשה ירושלמי (שנעתיקהו בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת ואתחנן) ששמע נערים קורים בסדר ואלה המשפטים כי תקנה עבד עברי, והם היו שדים. וכן כשדנו אותו בית דין שלהם על פי אשמדאי למיתה על פי דין תורת משה וכו'. כמו כן הולכים המה בקומה זקופה, כנראה מכמה עניינים, ממילא מסתבר אף לגבי העניין השלישי שהם גם כן מספרים בלשון הקודש, דשייך נמי בהו. וכן מוכח נמי ממעשה ירושלמי הנו'. וממילא נתיישבו שתי קושיותיך. וע"ע בתוספות חגיגה שם ומהרש"א ועץ יוסף ושאר המפרשים. וברמב"ן ורבינו בחיי פרשת אחרי מות, על פסוק ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים. ומ"ש בס"ד בענין יצחק על שלחן ערוך המקוצר יו"ד הלכות מעונן ומכשף סימן קמ"ח הערה ע', ומ"ש עוד בס"ד בזוהר העולם כבשים ללבושך. ומוכח משבלי הלקט דלשון ארמי אינם מבינים אעפ"י שבני אדם רבים מבינים גם לשון ארמי. ומה שאמר ר' חנינא בשם יונתן שידא כבואה אית להו וכו' לאו למימרא שאמר בסגנון זה, רק ר' חנינא, או מסדר הגמרא, שינה דבריו ואמרם בלשון ארמי כדרכו. ולעניין מלאכי השרת אם מכירים גם בלשון ארמי, עיין מה שכתבתי בסוף מענה לשון על סדר האשמורות דף י"ב:

ולקושיית לילה המשומר מן המזיקין, כבר מתורץ בדברי מהרי"ץ בעץ חיים דהיכא שקוראים להם גרע טפי וז"ל, רבינו יונה פירש מפני השדים שלא ירגישו באמרנו כל דכפין ייתי וייכול ויהיו מתקבצים ויקלקלו הסעודה. ואע"ג שהוא ליל שמורים, כיון שקוראים להם, עיין רמ"ף באורך ע"כ. וכוונתו לפירוש הר"ר משה פיזאנטי, הנקרא חוקת הפסח. וכן מתבאר מתוספות רי"ד (קרנגיל) וז"ל, קשה לי מהא דאמרינן ליל שימורים הוא, משומרת מן המזיקין, אפילו אם היו אומרים בלשה"ק לא היו רשאים להזיק. ומצאתי בנימוקי הרב רבינו ישעיה וז"ל, הא דאמרינן לילה המשומר מן המזיקין, היינו שלא יהיה היזק לבני אדם בגופן. אבל אם אומר ברצונו, כל מי שהוא רעב יבוא, אילו היו מבינים היו באים ואוכלים. לכן התקינו לומר ארמית עכ"ל. הלשון קצת מגומגם, אבל כוונת התירוצך מסתבר שהוא כמ"ש לעיל בשם מהרי"ץ. וע"ע מחזור ויטרי דף רצ"ב, ופירוש הריטב"א על הגדה של פסח:

ואחתום בשי"ש טו"ב יגדיל תורה ויאדיר וחפץ ה' בידך יצלח

הצ' יצחק רצאבי ס"ט



## בענין קריאת פ' הנשיאים בחדש ניסן ובירורים בעניני קריאת התורה

בקובץ דרך כוכב מיעקב (ח"ג עמוד כ"א) נשאל מרן הגאון מטשבין זצ"ל במה שנוהגין לקרות בחדש ניסן פרשת הנשיאים מתוך ספר תורה, אם בשבת יש לקרות קודם מוסף בעוד שהס"ת על הבימה או לאחר מוסף ויצטרכו להוציא עוד פעם הס"ת, והביא השואל משו"ת מהרי"ץ שדן בזה מכח תדיר קודם וע"כ תפילת מוסף קודם. אולם בעצמו פקפק בזה משום דרשות לגבי מצוה לא שייך כלל זה עיי"ש.

והשיב מרן שמלבד מעלת תדיר יש למוסף מעלה עצמית והביא כמה ראיות ע"ז ועל כן יש חשיבות עצמית להקדים תפלת מוסף עיי"ש. [יש להעיר על השואל למה נסתפק רק לגבי שבת והלא גם בשני וחמישי שייך ספק זה כדי שלא יצטרכו לטלטל הס"ת פעם שניה].

עוד כתב מרן לחדש שיש להקדים תפלת מוסף מטעם אחר, דהבית יוסף באו"ח (סימן תכ"ט) כתב בכוונת מס' סופרים דהנשיאים לא התחילו להקריב קרבנם באחד בניסן אלא ביום שני דר"ח התחיל הקרבת הנשיאים. ומה שהקשה הב"ח מנ"ל לומר דמס' סופרים חולק אהא דתניא אותו היום נטל עשר עטרות וקרבנות נחשון היו בר"ח, הביא מרן בשם שו"ת בית יצחק ח"א יו"ד סי' נ"ו אות ה' שהעלה עפ"ד התת"ס או"ח סימן קמ"א דר"ע ע"כ לא ס"ל דאותו היום נטל עשר עטרות, וממילא י"ל דמס' סופרים ג"כ ס"ל כן ולא הקריבו רק ביום שני דהקמת המשכן, וממילא אנן שנוהגין כדעת הפסיקתא דמתחילין הנשיאים מיום הראשון ולפי שיטת הב"י אין הקרבה שייכא לאותו יום - ותפלת מוסף היא קבועה וקיימא באותו יום ש"ק ע"כ בודאי יש להקדימה עכ"ל.

ויש להעיר דלכאורה קשה כי זמן השאלה הי' בשנה שחל ר"ח ניסן בשבת וא"כ שפיר כתב מרן שבאותו יום ש"ק יש להקדים תפלת מוסף [שלא הקריב נחשון בשבת], אך צ"ע כי זה ניחא רק לאותו שבת [שחל בו ר"ח] אבל בשבת הבא (ח' ניסן) לא שייך טעם זה, וי"ל דאין כוונת מרן לשבת שחל בו ר"ח - אלא כוונתו שלפ"ד הב"י אין קורין בכל יום הנשיא השייך לאותו יום - כיון שלפ"ד התחיל הקרבה רק ביום השני. וא"כ לפי מה שאנו נוהגין להתחיל מיום ראשון ממילא אינו הקריאה הנכונה של אותו יום, וממילא גם בשבת ח' ניסן שקורין ביום השמיני אין הקרבת אותו נשיא שייך לאותו יום שהוא רק יום השביעי להקרבה. ועל כן יש להקדים תפלת מוסף ודו"ק.

ואולם יש להקשות לפי מש"כ הרמ"א בה' חנוכה (סי' תרפ"ד ס"א) לקרות מיום ב' של חנוכה ב' נשיאים השייך ליומו - "והשלישי קורא ביום שלאחריו" [וכן נוהגין בחו"ל] ולא אמרינן דהוי קריאה שלא כענינו וכאילו קראו שנים לחוד, ומבואר באחרונים הטעם דכל פרשת הנשיאים הוי סדר היום, עי' פר"ח שם, ועי' ברכ"י שם בשם שו"ת משאת משה דגם אם טעו בקריאה של אותו יום כגון ביום שני קראו פ' נשיא השלישי וכיוצא עלתה להם דאין קפידא בימים ע"ש, וכ"כ הפמ"ג במ"ז ססי' ק"מ בשם המשאת משה. ואולי יש לחלק בין קריאת הנשיא בחנוכה דלא הוי מענין של יום דהנשיאים לא הקריבו בחנוכה רק בניסן ואינה אלא תקנה של קריאת התורה ולהכי אין קפידא בימים, משא"כ בניסן אע"ג דאינו אלא מנהג מ"מ יש קפידא בימים מכיון שהמנהג הוא לקרות כל יום הנשיא שלו הואיל ובו ביום הקריב אותו נשיא.

ונ"ל לומר כוונה אחרת בדעת מרן. דהלא מרן הביא דברי המדרש רבה ומדרש תנחומא דא"ל הקב"ה ליוסף אתה שמרת את השבת עד שלא נתנה, שנא' וטבוח טבח והכן ואין והכן אלא שבת שנא' והי' ביום הששי והכינו, חייך שבן בנך חייך שאני נותן שבן בנך יהי' מקריב בשבת מנין ממה שקראו בענין "ביום השביעי נשיא לבני אפרים", [ושבת הי' שהרי ביום ראשון לשבוע הי' תחלת חנוכת המזבח, עי' שבת דף פ"ז ב' אותו היום נטל עשר עטרות "ראשון למעשה בראשית" מבואר דבאחד בשבת הי' הקמת המשכן] ומבואר שם במדרש דא"ל הקב"ה אין קרבן יחיד דוחה את השבת ומה שזכו שקרבן אפרים שהוא קרבן יחיד נקרב בשבת הוא בזכות זה ששמר יוסף את השבת עד שלא נתנה<sup>1</sup>, וא"כ לפ"ד הבית יוסף דמס' סופרים לא ס"ל דאותו יום נטל עשר עטרות, ולא התחילו להקריב ביום הראשון רק ביום שני - וממילא יום השביעי לא חל בשבת אלא ביום ראשון - ושבת אפרים לא הקריב בשבת, וא"כ לפ"ז הקרבת הנשיא לא דחי שבת כלל שאין קרבן יחיד דוחה שבת. וזהו שכי' מרן "ולפי שיטת הב"י אין הקרבה שייכא לאותו יום" היינו שלא היתה הקרבת הנשיאים בשבת כלל, ע"כ שפיר יש להקדים תפלת מוסף.

שו"ר שכן מבואר באמת בשו"ת בית יצחק הנ"ל, שכי' דמס' סופרים יסבור כר"ע וכיון דר"ע לא ס"ל שאותו היום נטל עשר עטרות ושבת אפרים לא הקריב בשבת א"כ הנשיאים באמת לא דחו שבת עכ"ל.

אולם ראיתי בילקוט שמעוני פרשת נשא (סימן תשי"ז) שכתב טעם אחר בזה שקרבן הנשיא נקרב בשבת - ולא חשוב קרבן יחיד, וז"ל ר' ישמעאל אומר שהי' קרבן כולן שוה ולא הקריב אחד מהן יותר על חבירו, שאלו הקריב אחד מהן יותר על חבירו לא הי' אחד מהן דוחה את השבת, [ופירש המג"א בזית רענן שם דלפי שהקריבו כולן שוה דמי לקרבן ציבור ודחי שבת עכ"ל]. אך טעם זה הוא דלא כדברי המדרש רבה ומדרש תנחומא שהביא מרן שמבואר דגם קרבן הנשיאים חשוב קרבן יחיד ואינו דוחה את השבת - ורק נשיא אפרים הקריב בשבת בזכות יוסף ששמר את השבת עד שלא נתנה וכנ"ל.

### כדין דאין מעבירין על המצוות

והנה יש לדון מטעם אחר דעדיף לקרות פ' הנשיא תיכף אחר קה"ת בעוד שהס"ת על הבימה ולא יצטרכו להוציא הס"ת עוד פעם אחר תפלת מוסף, דכיון שהס"ת כבר מונחת לפנינו הלא קיי"ל דאין מעבירין על המצוות כמש"כ במ"ב סימן תרס"ט (בבאור הלכה) בשם

(1) ראיתי בחי' חת"ס עמ"ס שבת פ' במה מדליקין שהביא דברי המדרש רבה הנ"ל שאמר הקב"ה ליוסף אתה שמרת השבת עד שלא ניתן וכו', חייך שבן בנך עתיד להקריב בשבת שנא' ביום השביעי נשיא לבני אפרים, וכתב שנראה מזה שלא רצה הקב"ה שיתחנך המשכן ע"י חילול שבת משום א' מנשיאי שאר השבטים כי אם ע"י שבט יוסף דרב גובריה שכבר שמר השבת בחו"ל.

וכתב שמוה הטעם עצמו נדחה חינוך המשכן במדבר - מיום כ"ה כסלו - ונדחה לר"ח ניסן, שעשה החשבון שאז הי' יום כ"ה כסלו ביום וי"ו לפי מש"כ החוס' ב"ק ויוה"כ שירד מרע"ה מן ההר הי' ביום ב' עי"ש, נמצא לא יארע ביום השביעי נשיא לבני אפרים בשבת, וידחה שבת ע"י אחד משארי שבטים, והקב"ה לא רצה שיתחנך המשכן ע"י חילול שבת ומשו"ה נדחה מיומו עד יום א' בניסן שהיה או ר"ח ניסן ראשון למעשה בראשית ויום השביעי הי' בשבת והקריב בו נשיא לבני אפרים כמו שהבטיח הקב"ה ליוסף עי"ש.

והנה מה שכי' החת"ס שאז חל יום כ"ה כסלו ביום ו' הוא לפי החשבון שחשון וכסלו היו א' מלא וא' חסר. אך צ"ע כיון שבזמנם קידשו על פי הראיה יתכן שהיו שניהם חסרים או שניהם מלאים, ומי"מ ככל אופן שפיר דברי החת"ס קיימים דלא חל יום השביעי בשבת, דאם שניהם חסרים א"כ חל כ"ה כסלו ביום ה' ויום השביעי ביום ד', ואם שניהם מלאים חל כ"ה כסלו בשבת ויום השביעי ביום ו', ומשו"ה נדחה מיומו עד יום א' בניסן ויום השביעי היה בשבת והקריב בו נשיא לבני אפרים כמו שהבטיח הקב"ה ליוסף.

ספר חמד משה דיש בזה משום אין מעבירין על המצוות, דכתב הרמ"א שם בענין קה"ת בשמחת תורה וז"ל במקום שאין להם רק ב' ספרי תורה קורין בראשונה וזאת הברכה ובשניה בראשית, "וחזורין ולוקחין הראשונה" לענינו של יום, וכן עושין כל מקום דבעינן ג' ס"ת ואין להם רק שתיים עכ"ל, ותמה ע"ז בס' חמד משה למה לא יקראו בענינו של יום למפטיר באותה ס"ת שקראו בה בראשית, כיון שס"ת מונחת לפנינו הלא קיי"ל אין מעבירין על המצוות, ותירץ דהא עיקר הטעם שמוציאין ב' או ג' ס"ת ואין קורין הכל בס"ת אחת (כדי שלא להעביר על המצוות) משום דאין גוללין ס"ת בציבור, ולכן כאן נמי אם ירצו לקרות למפטיר באותו ס"ת שקראו בה בראשית יצטרכו לגלול הס"ת ואין זה כבוד הציבור. משא"כ בס"ת ראשונה שקראו בה וזאת הברכה יכולים לגלול למפטיר בעוד שקורין בס"ת שניה בראשית, וא"כ זה דוקא אם היא כבר נגללה בינתיים למקום הקריאה למפטיר שלא יצטרכו הציבור להמתין, אבל בלא"ה עדיף טפי לגלול הס"ת שניה אם לא נגללה ולא לעבור על המצוות וליקח ראשונה עכ"ל.

מבואר דכיון שהס"ת מונחת על הכימה יש בזה משום אין מעבירין על המצוות, וא"כ כ"ש אם מחזירין הס"ת כשעדיין צריכים לקרות בה ואחר התפלה יחזרו ויוציאו אותה פעם שנית דיש בזה משום אין מעבירין על המצוות.

### מבאר שכדברי החמד משה מוכח באור זרוע

ובאמת שדברי החמד משה בזה מוכרחים ונכונים, שכן מוכח מדברי האור זרוע דהלא כתב הרמ"א בסוף דבריו וכן עושין כל מקום דבעינן ג' ס"ת ואין להם רק שתיים, וכוונתו כגון ר"ח טבת שחל בשבת, ומצאתי שכן מפורש באו"ז הגדול (ח"ב סי' שצ"ג) שכתב בזה"ל כתוב בתשובות רבותי וראיתי בשמחת תורה שלא היה בביהכ"נ אלא ב' תורות וקראו בראשונה וזאת הברכה ובשניה בראשית וחזרו ולקחו הראשונה שקראו בה וזאת הברכה וקראו בה מפטיר ביום השמיני, וכן נוהגין רבותינו היכא דמיקלע יום שצריך להוציא ג' תורות כגון ר"ח טבת שחל להיות בשבת חנוכה, וכגון ר"ח אדר ור"ח ניסן שחל להיות בשבת בזמן פרשיות, אם אין להם אלא ב' תורות קורין בראשונה בענינו של יום וגוללין ונוטלין השניה לשביעי להשלים וחזורין ונוטלין הראשונה למפטיר, אבל היכא דאיכא ג' תורות מפקינן ג' תורות ולא מצי למיפק ב' וליעבד כי האי גוונא דלא התירו אלא בשעת הדחק עכ"ל.

ולכאורה יש לתמוה מאד דבשלמא בשמחת תורה י"ל דעדיף לקחת למפטיר את הס"ת הראשונה שקראו בה וזאת הברכה כדי לקרות בה למפטיר בפ' פנחס כי באופן זה לא יצטרכו לגלול רק קצת ולא יהיו שוהין הציבור רק זמן מועט, אבל אם יגללו אותה הס"ת שקראו בה בראשית הלא יש ביניהם מרחק רב וצריך לגלול הרבה מבראשית עד פ' פנחס ויהיה טירחא דציבורא הרבה יותר, אבל כשחל ר"ח טבת בשבת דקורין בראשונה בפרשה של אותה שבת (פ' מקץ), ובשניה קורין לשביעי בשל ר"ח בפ' פנחס, ואם חזורין ונוטלין הראשונה שקראו בה פ' מקץ לקרות בה למפטיר בשל חנוכה בפ' נשא הלא יש ביניהם מרחק רב ואיכא בזה טירחא דציבורא טובא, וא"כ הלא עדיף טפי שיגללו ס"ת השניה שכבר מונחת שקראו בה בשל ר"ח בפ' פנחס שלא יצטרכו לגלול רק כמה פרשיות, וגם לא יצטרכו לעבור על המצוות, וע"כ צריך לומר דגם כוונת האו"ז הוא כמ"ש החמד משה משום שיכולין לגלול הס"ת הראשונה בשעת הקריאה בשניה ולא יהא טירחא דציבורא כלל.

ועוד נ"ל ראה מוכחת לזה דהלא כתב האו"ז בסוף דבריו אבל היכא דאיכא ג' ס"ת מפקינן ג' תורות ולא מצי למיפק ב' וליעבד כי האי גוונא דלא התירו אלא בשעת הדחק עכ"ל. וע"כ שכוונתו כמ"ש בס' חמד משה דלא מצי להוציא רק ב' ס"ת וליעבד כי האי

גוונא" היינו לגלול ס"ת הראשונה בעוד שקורין בשניה ולא יצטרכו להוציא ס"ת ג'. דאין לומר דכוונתו שיגללו הס"ת בציבור, דא"כ למה כתב שחזרין ונוטלין הראשונה דוקא, דאם מותר לגלול בציבור למה לא יגללו ס"ת השניה שמונחת לפניו ולא לעבור על המצוות, אלא ע"כ דכוונת האור זרוע במש"כ וליעבר כי האי גוונא היינו שיגללו הס"ת הראשונה בעוד שקורין בשניה.

וא"כ זה דוקא אם היא כבר נגללה בשעה שקראו בשניה כמ"ש החמד משה, אבל אם לא עשו כן קורין למפטיר בס"ת שניה כדי שלא להעביר על המצוות, ואף אם הוא באופן שע"י כן יהיה טירחא דציבורא טפי שצריכין לגלול מפ' בראשית למפטיר בפ' פנחס, ונראה טעם הדבר דכל היכא שאין צריך לגלול כלל, או שכבר נגללה בעוד שקורין בס"ת השניה אזי כבוד הציבור עדיף ודוחה להא דאין מעבירין על המצוות, משא"כ אם הוא באופן שבין כך וכך צריכים לגלול הס"ת ונדחה ממילא כבוד הציבור או עדיף טפי לגלול אפי' הרבה ולא לעבור על המצוות.

### דברי המהרי"ל

ומצאתי שבאמת כדברי החמד משה מבואר במהרי"ל, כי דין זה שכ' הרמ"א בשם מצא כתוב, מבואר כן במהרי"ל (הל' קריאת התורה דף ס"ג) שכ' זו"ל כל אימת שצריכין ג' ס"ת כגון ר"ח בשבת חנוכה וכה"ג וליכא רק שנים קורין קריאה השלישית "בראשונה שנגללת כבר" ולא קורא באותה שלפניו עכ"ל, והדבר ברור דכוונתו שנגללה כבר בעוד שקורין בס"ת שניה וכמו שכ' החמד משה.

מכל האמור מבואר דאפי' היכא שרוצים לקרות באותה ס"ת מ"מ אם הראשונה עדיין לא נגללה צריך לגלול את הס"ת השניה שכבר מונחת לפניו ולקרות בה משום דאין מעבירין על המצוות, וא"כ כ"ש בעניננו שהס"ת מונחת על הבימה אם מסלקין הס"ת לגמרי ומחזירין אותה לאה"ק ואין קוראים בה כלל ורק לאחר התפילה חוזר ומוציאין אותה פעם שניה וקורא בה פרשת הנשיא כ"ש דיש בזה משום אין מעבירין על המצוות.

מיהו יש לחלק ולומר דלא שייך הכא משום אין מעבירין על המצוות, דשאני התם כיון דאותה קריאה הוא חובה שצריך לקרות בה חובת היום, על כן כיון שהס"ת כבר מונחת לפניו צריך לגלול אותה ולא לעבור על המצוות, משא"כ בעניננו לענין קריאת פ' הנשיא דהוי רק מנהג בעלמא וגם בידו שלא לקרות כלל, וכיון שאינו רוצה לקרות כעת ל"ש בזה משום אין מעבירין על המצוות, ועיין במג"א סי' כ"ה סק"ד ובשו"ע הרב שם סעיף ו' שכ' כן לענין עטיפת טלית גדול שכיון שאינו רוצה להניח הט"ג בביתו אף אם נזדמן לידו הט"ג קודם שהניח התפילין א"צ להתעטף בו בביתו ואינו כמעביר על המצוות כיון שאין דעתו ללכשו כאן יעו"ש.

### מבאר הטעם מש"כ האו"ז דלא התירו לעשות כן אלא בשעת הרחק

והנה מש"כ האור זרוע דלא התירו לעשות עצה זו אלא בשעת הרחק שאין להם רק ב' ס"ת, באמת כן מוכח מדברי הגמ' מגילה דף כ"ט ב [שזהו המקור לדברי האו"ז דאם איכא ג' ס"ת מפקינן ג'] דאיתא שם ראש חודש אדר שחל להיות בשבת, וכן ר"ח טבת שחל להיות בשבת מוציאין שלש תורות, מבואר דלא מהני לעשות עצה זו שיוציאו ב' ס"ת ויגללו הספר הראשון בעוד שקורין בספר השני, ונראה טעם הדבר משום דמבואר בגמ' סוטה (דף ל"ט) דאין המפטיר רשאי להפטיר בנביא עד שיגלל ס"ת, ופי' רש"י הטעם כדי שלא יהא הגולל טרוד מלשמוע ההפטרות, וכך פסק בשו"ע (סימן קמ"ז ס"ז) דזהו הטעם כדי שלא יהא הגולל

טרוד ויכול לשמוע ההפטרה, ואם חששו שלא לבטל את הגולל מלשמוע הפטרה וא"כ כל שכן שאין לעשות כן לכתחלה לבטל הגוללים משמיעת קה"ת שהוא מתקנת מרע"ה.<sup>2</sup>

### קושיא על מש"כ המנ"א בשם הר"י הלוי

והנה לפי מה שנתבאר שאין לגלול לכתחלה בעוד שקורין כדי שלא יהיו טרודים וישמעו קה"ת, לפ"ז צ"ע במש"כ המנ"א (בסי' קמ"ד סק"ו) בשם הר"י הלוי (סי' פ"ב) דבשבת שקורין בשני ס"ת יכולין לגלול אחת בעוד שקוראין הראשונה עכ"ל, ולמה לא חושש שהגולל לא ישמע הקריאה של ס"ת הראשונה בשעה שגולל הס"ת השניה, ובפרט שיש עצה לגלול בעת שאומרים פסוקי דזמרה כמו שכ' בר"מ (או"ח סי' קמ"ד) וכ"כ הפמ"ג שם (בא"א

2) ראיתי בהגהות מנהגים (שעל ספר המנהגים לר' אייזיק מטירנא) כמנהג של שמיני עצרת (אות ח) שכתב בשמחת תורה מוציאין ג' ספרי תורות ואי ליכא אלא ב' קורין בראשונה וזאת הברכה ובשניה בראשית ותחרין ולוקחין הראשונה וקורין למפטיר ביום השמיני עצרת, וכן יעשו בכל יומא דבצי ג' ספרי תורה וליכא אלא שנים, אבל היכא דאיכא שלשה אסור למעבד הכי משום דברב עם הדרת מלך עכ"ל. ואינו מוכן מש"כ הטעם דמוציאין ג' ס"ת משום דברב עם הדרת מלך.

וח"א אמר לי דיתכן דכוונת הגהות מנהגים כדי שלא יהיו הגוללים טרודים וישמעו קה"ת וע"י זה יהיו יותר רוב עם, אולם לדעתי זה דוחק דא"כ מדוע לא כתב טעם זה בפירוש וכמ"ש הוא בעצמו (במנהג של שבת) טעם זה לענין קריאת הפטרה שלא יפטיר עד שיסיים הגולל לגלול משום שגם הגולל יבין אל המפטיר עכ"ל, וא"כ כ"ש בקה"ת שהוא מתקנת מרע"ה הו"ל לכתוב טעם זה בפירוש שלא יהיו הגוללים טרודים וישמעו קה"ת,

ולענין נראה דכוונתו כשם שכרוב עם איכא יותר הדרת מלך, ה"נ ברוב ס"ת אם עוד אחד מוציא ס"ת שלישיית איכא יותר הדרת מלך. וכ"כ המהרי"ל הטעם דהוצאת הס"ת לא שייך להחזן משום דברוב עם הדרת מלך, (ע"י שו"ע סימן קמ"ז ס"ב) מבואר דאפי' כשמוציאים ס"ת אחת אם עוד אחד מושיט הס"ת להחזן יש בו משום ברוב עם, כל שכן אם עוד אחד מוציא ס"ת שלישיית יש בזה יותר הדרת מלך.

אך קשה על הטעם שכתב בזה בהגהות מנהגים משום ברוב עם, דהרי איחא בגמ' ואם צריכים לקרות ג' ענינים דמוציאין ג' ס"ת משום דאין גוללין ס"ת בציבור משום כבוד ציבור, שלא יטריח עליהן להיות עומדין עד שיגלול ס"ת וכן פסק הרמב"ם (פי"ב מה' תפלה ה' י"ג) דמשום האי טעמא אם יצטרכו לקרות שני ענינים מוציאין שני ספרי תורה, וע"י שם בכסף משנה שציין המקור מדברי הגמ' הנ"ל דאם חל ר"ח טבת בשבת מוציאין ג' ס"ת וא"כ קשה מדוע הוצרך לטעם אחר.

ונראה דהגהות מנהגים רצה ליתן טעם מדוע צריכים להוציא ג' ס"ת דאי משום טירחא דציבורא למה לא סגי להוציא ב' ס"ת ויגללו הראשונה בעוד שקורין בשניה ולא יהיה טירחא דציבורא כלל, וע"ז כתב שאין לעשות כן כשיש ג' ס"ת שאם יגללו הס"ת בשעת הקריאה לא ישמעו הגוללים קה"ת ומשו"ה עדיף להוציא ג' ס"ת כדי שכולם ישמעו הקריאה ויהיה יותר רב עם.

אך צ"ע מדוע לא כתב טעם זה בפירוש כדי שישמע הגולל קריאת התורה וכמ"ש הוא בעצמו טעם זה לענין קריאת הפטרה שלא יתחילו ההפטרה עד שיסיים הגולל לגלול משום שגם הגולל יבין אל המפטיר עכ"ל. וא"כ כ"ש בקה"ת שהוא מתקנת מרע"ה שייך טעם זה שאם יגלול השניה בעוד שקורין בראשונה יבטל משמיעת קה"ת.

ולכאורה צ"ע גם על השו"ע שכתב (בסימן קמ"ז סעיף ו') דאין המפטיר מתחיל עד שיגמרו לגלול הס"ת כדי שלא יהא הגולל טרוד ויוכל לשמוע ההפטרה עכ"ל, ואילו בסימן קמ"ו (סעיף ב') מביא דעות שמתירים לגרוס בלחש בשעת קריאת התורה, ואם בהפטרה ס"ל דצריך לשמוע כ"ש בקריאת התורה, וע"י במ"ב שם בבאור הלכה ד"ה ויש מתירים מש"כ בזה. אך י"ל דעל השו"ע לא קשה די"ל דאה"נ שמוחר שלא לשמוע ההפטרה כדי לגלול הס"ת, והא דאין מתחילין לקרא ההפטרה הוא מכיון שהוא השליח של כל הציבור לגלול הס"ת לכן אינם רשאים לגרוס לו לבטל מלשמוע ההפטרה, משא"כ אם רוצה ללמוד בשעת ההפטרה רשאי. עוד י"ל דהא דהתירו לגרוס בשעת קריאת התורה הוא דוקא מפני שעוסק בדי"ת וכה"ג כ"ש דשרי מהפטרה, אבל לגלול הס"ת אסור בשעת קריאת ההפטרה.

אבל על דברי הגהות מנהגים אכתי שפיר קשה דמכיון שכתב הטעם לענין הפטרה כדי שהגולל ישמע ההפטרה מדוע לא כתב טעם זה גם לענין קריאת התורה וצ"ע.

סק"ו) ויתכן דזהו טעם המנהג שכי' הר"מ והפמ"ג שנהגו לגלול בעת פסוקי דזמרה כרי שלא יצטרכו לגלול בשעה שקורין בראשונה, ויתבטל מלשמוע קה"ת.

ועוד יש להקשות על דברי המג"א בשם הר"י הלוי מהא דאיתא בגמ' הנ"ל דאם חל ר"ח טבת בשבת מוציאין ג' ס"ת ולפ"ד לא יוציאו רק ב' ויגללו הראשונה בעוד שקורין בשניה, ולכאור' י"ל דגם הוא לא התיר לעשות כן אלא משום דכיון שלא גללו מקודם הוי שעת הדחק ומשום כבוד ציבור, אבל אם יש להם ג' ס"ת אין לעשות כן לכתחילה.

אולם בכנה"ג (סי' קמ"ד) הביא ג"כ את דברי ר"י הלוי בזה"ל דהא דאין גוללין ס"ת בציבור היינו דוקא ביום שאין מוציאין אלא ס"ת אחד, אבל ביום שמוציאין שני ספרים יכולין לגלול הספר השני בעוד שקורין בספר הראשון עכ"ל, הרי מבואר דאפי' לכתחילה מתיר ר"י הלוי לעשות כן, דאי מיירי בדיעבד א"כ אף ביום שאין מוציאין אלא ס"ת אחד גוללין בציבור כמו שפסק בשו"ע (שם סעיף ג'), וא"כ קשה מדברי הגמ' הנ"ל שהצריכו להוציא ג' ס"ת.

### מבאר דגם היעב"ץ הכין בדברי הר"י הלוי שהתיר לעשות כן לכתחילה

שוב ראיתי בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' קכ"ט) שדן בזה היכא שצריכין ג' ס"ת ואין להם אלא ב' ס"ת אם מותר לגלול הראשונה בעוד שקורין בשניה, והביא את דברי המג"א הנ"ל בשם ר"י הלוי שכתב בפשיטות דמותר לעשות כן לכתחילה, והשיג עליו שלא נראה לו דברים אלו להלכה, ויותר נראה שאין לגלול כלל בציבור אם הוא בכדי שיפסיק המתורגמן אע"פ שאין הציבור צריכין להמתין מ"מ לא שפיר דמי משום "ביטול שמיעת הגוללים וטרדתם", וכי' שכן מוכח ג"כ מדברי הגמ' מההיא דר"ח טבת שחל בשבת דמפקינן ג' ולא סגי בשתיים ש"מ דל"ש למיגלל בעוד שקורין, ולדברי ר"י הלוי צריך לדחוק ולפרש הא דאמר ר' יצחק דמוציאין ג', פירושו אם רצו, וקמ"ל דלית ביה משום פגמא, אבל חיובא ליכא דאה"נ דסגי בתרי ואין זה נראה אמת, ואין לי הספר של ר"י הלוי לירע טעמו אעפ"כ למעשה נ"ל שאין לגלול בעוד שקורין ואם יש צורך מוטב שימחלו הציבור כבודם וימתינו על הגלילה עכ"ל. מבואר מדבריו שהבין שכוונת ר"י הלוי להתיר לעשות כן אפי' לכתחילה דאל"כ לא קשה מידי מדברי הגמ' הנ"ל ד"ל דהתם מיירי רק לכתחילה, וכבר נתבאר בשם האור זרוע דלק"מ מדברי הגמ' הנ"ל דלא התירו לעשות כן רק בשעת הדחק דליכא רק ב' ס"ת וכנ"ל.

### מדברי הר"י הלוי מבואר שלא נתן עצה זו רק בדיעבד

אולם ראיתי בשו"ת הר"י הלוי (סי' פ"ב) דמוכח דלא התיר לעשות כן לכתחילה אלא רק בשעת הדחק, דמיירי שם בדבר המנהג להוציא לחתן ס"ת שניה ולקרא פרשת ואברהם זקן. ודוקא הנושא בתולה אבל לנושא אלמנה אין קורין, ומוזכר מנהג זה במג"א (או"ח סי' קמ"ד ס"ק ה'). ואירע מעשה בחתן שנשא אלמנה והוציאו ג"כ ס"ת שניה, ונמצא שהוציא ס"ת שניה שלא לצורך (וכתב שם שאין איסור בקריאת פרשת ואברהם זקן אף לחתן שנשא אלמנה עיי"ש) ואח"כ הוסיף עוד וז"ל איברא דאי הוה קמן אפי' ריח ספק דררת איסורא בקריאת פרשת ואברהם זקן היינו יכולים לתקן חשש פגמא במה שיקרא החתן בספר השני בפרשה עצמה של היום שיגללו הספר בעוד שהקהל קורין בספר הראשון דבהכי ודאי לא שייך האי דאין גוללין ס"ת בציבור מפני כבוד הציבור משום דטעמא הוא שלא יהיו הקהל עומדים כך דוממים ושותקין עד שיגלול הספר וכמו שפרש"י ז"ל בהדיא שם ביומא פרק בא לו כ"ג והכא לא שייך זה דהרי אינם עומדים דוממים רק הם קורין כדרכם בספר הראשון בעוד שהם גוללים הספר השני עכ"ל.

הרי מבואר שנתן עצה זו כדי להנצל מספק דררת איסורא בקריאת פרשת ואברהם זקן כיון שכבר הוציאו ס"ת שניה ומשום פגמא אם לא יקראו בה, אבל אינו מוזכר בדבריו שמותר לעשות כן לכתחלה, וא"כ שפיר י"ל דס"ל למהר"י הלוי כמש"כ האו"ז דלא התירו כה"ג לגלול הראשון בעוד שקורין בשני אלא רק בשעת הדחק דוקא. וכפי שהוכחנו שכ"מ מדברי הגמ' דמגילה. אך מדברי הכנה"ג והיעב"ץ שהבאנו לעיל מוכח שהבינו בדברי הר"י הלוי שאף לכתחילה מתיר לעשות כן וצ"ע.

אך אכתי קשה על מש"כ המג"א (שם בס"ק ה') בשם כנה"ג (סי' רפ"א) שנוהגים להוציא לחתן ספר שני וקורא ואברהם זקן וגו', מיהו אם הוא יום שבלא"ה מוציאין ב' ספרים קורא אותה בס"ת השני ואין מוציאין ס"ת שלישית עיי"ש, ומדס"ל דבכל פעם מוציאין לחתן ספר שני א"כ ס"ל דאף לצורך חתן אין גוללין ס"ת בציבור, וא"כ קשה מדוע כתב דכשמוציאין בלא"ה ב' ספרים אין מוציאין ס"ת שלישית והלא אין גוללין ס"ת בציבור, ע"כ צ"ל דכוונתו משום שיכול לגלול הס"ת הראשונה בעוד שקוראין בשניה וכמ"ש הפמ"ג (שם). וקשה דאיך יתבטלו הגוללים משמיעת קה"ת שהוא תובה, לצורך קריאת ואברהם זקן שהוא רק מנהג. והכא אין לתרץ דלא התיר אלא בדיעבד דהא הכא מיירי דאיכא ג' ס"ת ואעפ"כ כתב דסגי שיוציאו ב' ויגללו הראשונה בשעת קריאת השניה.

והנה יש להעיר על מש"כ השאילת יעב"ץ דהיכא דבעינן ג' ס"ת ואין להם רק שתיים שאין לגלול האחת בעוד שקוראים בשניה, משום שאין לבטל את הגוללים משמיעת קריאת התורה, ומוטב שימחלו הציבור על כבודם וימתינו על הגלילה, ודחה את דברי הר"י הלוי שהתיר לגלול הס"ת הראשונה בשעה שקוראים בשניה, באמת כבר בארנו שאין זה רק דעת הר"י הלוי אלא כן הוא דעת האור זרוע הגדול, וכן הוא גם דעת המהר"י"ל שכתב שקורא קריאה השלישית "בראשונה שנגלת כבר" ולא קורא באותה שלפניו, וכ"כ הרמ"א ס"י תרס"ט שחזורין ולוקחין הראשונה, והיינו מטעם שבעוד שקורין בשניה גוללין הס"ת הראשונה להעמידה על מפטיר, וכן הבין בשיירי כנה"ג (סימן קמ"ד אות ג') בדעת הרמ"א שהטעם שחזורין ולוקחין הס"ת הראשונה משום שנגללה כבר בעת שקראו בשניה עיי"ש, וכן כתב החמד משה בדעת הרמ"א וכנ"ל.

אולם כ"ז הוא דוקא במקום שצריכין ג' ס"ת ואין להם אלא ב' ס"ת מותר לגלול בעוד שקורין בשניה דהוי שעת הדחק, אבל בנידון המג"א (סי' קמ"ד ס"ק ו') דמיירי במקום שצריכין ב' ס"ת ויש להם ב' ס"ת רק שס"ת אחת לא נגללה למקומה בזה שפיר צדקו דברי היעב"ץ שאין לגלול השניה בעוד שקורין בראשונה דלא הוי שעת הדחק מכיון דאפשר לגלולה מאתמול או בשעת אמירת פסוקי דזמרה וכמ"ש הד"מ והפמ"ג, וכבר כתבנו שאף מהר"י הלוי שהוא מקור דברי המג"א לא כתב כן אלא לענין דיעבד.

### בספר שערי אפרים כתב עצה אחרת לענין שמחת תורה

והלום ראיתי בספר שערי אפרים (שער ח' סעיף ס"ו) שהביא משלמי חגיגה בשם ספר אמת ליעקב דמה שכ' הרמ"א (סוף סימן תרס"ט) דביום שמוציאין ג' ס"ת ואין להם רק ב' ס"ת חזורין ולוקחין הראשונה לקרות בה מפטיר. הטעם בזה הוא משום טירחא דציבורא כדי שיגללו הס"ת הראשונה בעוד שקורין בשניה, וכתב ע"ז השערי אפרים ולענ"ד אין לגרום לבטל את הגוללים משמיעת הקריאה בספר בראשית. ולהכי כתב השערי אפרים עצה אחרת דמפני טורח הציבור יגללו הס"ת הראשונה בעת שאומרים מי שבירך והרשות לחתן בראשית, שאז עת פנוי לגלול הס"ת כדי שתיכף שיוגמר הקריאה בשניה תהיה הראשונה מוכנת לקריאת המפטיר עכ"ל, וצ"ל דהראשונים שהבאנו לעיל שכתבו שיגללו את הראשונה בעוד שקוראים בשניה ולא נתנו עצה זו משום דכזמנם לא אמרו רשות לחתן בראשית.

היוצא מדברי השערי אפרים דרק בשמחת תורה יש עצה זו לגלול בשעת אמירת רשות לחתן בראשית, אבל במקומות אחרים שצריכים ג' ס"ת דליכא עצה זו אין לגלול בשעת קריאה השניה כדי שלא יתבטלו משמיעת הקריאה. אולם בסעיף ע"ה לענין ר"ח טבת שחל בשבת כתב ואם אין להם רק שני ס"ת, יקראו באחת בסדר השבוע ובשניה בר"ח ובינתיים יגללו הס"ת הראשונה להעמידה על פרשת חנוכה כמבואר בשער זה סעיף ס"ו עכ"ל, מבואר דס"ל ג"כ כראשונים הנ"ל שיגללו בשעת הקריאה וצ"ל דרק לענין שמחת תורה הקשה דמכיון שיש עצה אין להתיר לגלול בשעת הקריאה.

וצל"ע על החמד משה שמירי ג"כ לגבי שמחת תורה ומדוע לא ס"ל עצה זו שכתב השערי אפרים שיגללו הס"ת הראשונה בשעת אמירת מי שבירך והרשות לחתן בראשית, ואין לומר שהחמד משה לא ידע ממנהג זה שאומרים רשות לחתן בראשית דהא מביא את דברי המהרי"ל בהלכות ש"ת ובמהרי"ל שם הזכיר מנהג זה.

וכן צ"ע על המ"ב בסימן תרס"ט בבאור הלכה שהביא את החמד משה ולמה לא הביא את דברי השערי אפרים שנתן עצה לענין שמחת תורה שיגללו בשעת אמירת מי שבירך ורשות לחתן בראשית.

### מבאר שיש לקרא אחר מוסף מטעם אחר דאין גוללין ס"ת בציבור

ונ"ל לומר בזה טעם אחר דאין לקרא בפרשת הנשיאים קודם תפלת מוסף דהא קיי"ל דאין גוללין ס"ת בציבור וכ"פ בשו"ע סי' קמ"ד ס"ג, ואם יקראו מיד אחר קריאת סדר היום יצטרכו לגלול הס"ת ולכן יש לקרא אחר התפלה דוקא דיכולין להוציא ס"ת שניה שכבר נגללה מאתמול, או לגלול אחר אמירת אשרי ובא לציון שתהא מוכנת לקרות בה אחר התפלה מיד ולא יצטרכו הציבור להמתין.

ולכאורה יש לדחות טעם זה דאי משום טירחא דציבורא א"כ י"ל דאדרבה אם מוציאים הס"ת לאתר התפלה איכא טירחא דציבורא יותר, משום דלהוציא הס"ת פעם שניה מאה"ק ולהחזירה אח"כ לוקח זמן יותר מלגלול הס"ת מיד לאתר הקריאה בפ' השבוע שהוא ויקרא לפרשת נשא, וא"כ עדיף טפי לגלול הס"ת בציבור בעוד שהס"ת על הבימה ולקרות פי' הנשיא מיד.

אולם באמת ז"א וראי' ברורה דהא מבואר ברמב"ם (פי"ג מה' תפלה הכ"ב) ובאבודרה"ם ובמהרי"ל ובספר המנהגים (לרבי אייזיק מטירנא) שבשבת פרשת שקלים מוציאים ב' ס"ת, ולמפטיר קורא בס"ת שניה פ' שקלים שהיא כי תשא עד לכפר על נפשותיכם, אע"פ שפ' שקלים היא סמוכה לפרשת השבוע (שהוא חל בפרשת משפטים או תרומה, ובשנה מעוברת בפרשת פקודי או ויקרא) ואעפ"כ מוציאים עוד ס"ת ואין גוללין, וגדולה מזו מבואר ברמב"ם (שם) דאפי' אם פרשת השבוע היא ג"כ כי תשא עצמה (א"א לחול בזמנינו רק בזמן הגמ') שא"צ לגלול רק אותה פרשה אפ"ה מוציאים עוד ס"ת ואין גוללין. [ורק אם פרשת השבוע חל בתצוה שאין צריכין לגלול כלל א"צ להוציא ס"ת שניה]. וכן בר"ח תמוז שחל בשבת מוציאים ב' ספרים אף שקריאת פרשת השבוע הוא פ' חוקת וקריאת ר"ח הוא בפ' פנחס.

הרי מבואר דאפי' אם אין צריכין לגלול הרבה, ואדרבה הוצאת ס"ת שניה איכא טירחא דציבורא יותר אפ"ה אין גוללין ומוציאים ס"ת שניה, וא"כ כל שכן בעניננו לענין קריאת פ' הנשיא שצריך לגלול הרבה מפרשת סדר השבוע היום שהוא פ' ויקרא לפרשת נשא ודאי שאין לגלול בציבור מטעם טירחא דציבורא, [וכפרט שיש בציבור כמה אנשים שאין נוהגים לקרות כלל בס"ת דיש בזה משום טירחא דציבורא].

## מבאר הטעם למה באמת ל"ש בזה משום טירחא דציבורא

אולם צריך להבין הטעם למה באמת מוציאים ב' ס"ת בפרשת שקלים, וכן בר"ח תמוז שחל בשבת פ' חוקת מוציאים ב' ס"ת, ואין חוששין דיש בזה טירחא דציבורא יותר, והכא לא שיך הטעם שכתבנו לעיל על דברי החמד משה שכתב שהיכא שצריכין ג' ס"ת ואין להם אלא ב' ולא גללו הראשונה בעוד שקראו בשניה דגוללין הס"ת השניה לקריאת המפטיר ואין לוקחין הס"ת הראשונה משום דאין מעבירין על המצוות, ואפי' באופן שע"י גלילת הס"ת השניה שלפניו יהיה יותר טרחא דציבורא, וכתבנו שם שהטעם משום דהיכא דבין כך ובין כך צריכין לגלול ונדרחא ממילא כבוד הציבור עדיף לגלול הרבה ולא לעבור על המצוות עי"ש, אבל הכא לא שיך טעם זה דהא במה שלוקח הס"ת השניה מעביר על המצוה, אלא נראה הטעם בזה שאין חוששין לטירחא יתירה משום דאיתא בגמ' יומא (דף ע') הטעם שאין גוללין ס"ת בציבור הוא מפני כבוד ציבור והיינו כדי שלא יעמדו בשתיקה בשעה שגוללים (עי' רש"י מגילה כ"ד א') וכן פירש"י ביומא שמפני כבוד הציבור שיהיו מצפין ודוממין, משא"כ בשעת הגבהת הס"ת שמצוה על כל אנשים לראות הכתב ולכרוע ולומר וזאת התורה וגו' כדאיתא בשו"ע (או"ח סי' קל"ד סעיף ב') והמקור הוא ממסכת סופרים, ממילא ל"ש טעם זה כיון שכולם עסוקים במצוות הגבהה.

## מביא ראיה ברורה לזה מדברי הירושלמי ומדברי הרמב"ם

ועוד נ"ל ראוי ברורה דהא איתא בירושלמי יומא (פ"ז הל' א') ובירושלמי סוטה (פ"ז הל' ו') שביום שמוציאים ב' ס"ת אין מוציאים אותה בפעם אחת, אלא מוציא תחלה רק אחת וקורא בה ומחזירה, ואח"כ מוציא שניה וקורא בה ומחזירה, וכ"ה במס' סופרים (פ"א הל' ג') והובא במג"א (סי' קמ"ז ס"ק י"א). והמג"א הקשה למה אין מנהגינו כן אלא מוציאים שניהם בבת אחת, ומנ"ל למיעבד דלא כירושלמי עי"ש, והנה הדבר פשוט דלפי דעת הירושלמי שאין מוציאים שניהם בבת אחת אלא מחזירין הראשונה למקומה תחלה ואח"כ מביאים השניה ודאי דיש בזה טירחא דציבורא יותר מאם היו מוציאים שניהם בכ"א, וא"כ מוכח דאין חוששין בזה לטירחא דציבורא, וצ"ל הטעם כמו שבארנו דהכא ל"ש הטעם משום כבוד ציבור, דהא הטעם שאסור לגלול הס"ת בציבור מפני כבוד הציבור פירש"י משום שהציבור מצפין ודוממין, משא"כ הכא שהציבור לא עומדין ודוממין אלא הולכין אחר הס"ת ומלוין אותה בהולכה וההבאה כל פעם ממילא ל"ש טעם זה.

והן אמת שראיתי להקרבת עדה בשיירי קרבן (בירושלמי שם) שכ' לתרץ קושיית המג"א הא דלא נהגו כירושלמי, משום דקשיא הא דאמרין שאין גוללין ס"ת בציבור מפני כבוד הציבור שיהיו מצפין ודוממין לכך, א"כ בשעה שמוכילין הראשון עד שמביאים השני הרי הציבור דוממין וזהו קושיא שאין עליה תשובה, אלא ודאי ר' יוסי כירושלמי לשיטתו שאינו סובר שאין גוללין ס"ת בציבור משום כבוד ציבור הלכך לא חייש אם הציבור ממתנין בין ההולכה וההבאה, וכיון דהש"ס בכלי מסיק הטעם שאין גוללין ס"ת בציבור מפני כבוד הציבור א"כ פשיטא שצריך להוציא שניהם כאחת עכ"ל. [וכן ראיתי בספר חמד משה סי' קמ"ז שכתב לתרץ כן קושיית המג"א דלכן מוציאים שניהם בפעם אחת מפני כבוד הציבור, שלא ימתינו עד שיגללו ויכניסו הראשונה ואח"ז יוציאו השניה, שהרי לא התירו לכה"ג כיוה"כ לגלול מפני כבוד הציבור עי"ש].

אולם הפני משה במראה הפנים חולק על הק"ע במש"כ דר' יוסי חולק על הטעם דכבוד הציבור, וכתב דודאי גם ר' יוסי מודה לטעם זה דכבוד הציבור שהרי צוה להחזן של ביהכ"נ דאם היא חדא אורייתא שיהא גולל לה לאחורי פרוכת, (פי' דאם הוא יום שמוציאים בו ס"ת

אחד תגלול אותה לאחורי הפרוכת קודם שתביאה על התיבה), מ"מ סבר ביום שיש בו ב' ס"ת מותר לעשות כן כדי לפרסם כבוד היום שנתחייב בו להוציא ב' ס"ת עכ"ל.

צ"ע דלפי טעם זה כדי לפרסם כבוד היום א"כ מאי נפ"מ בין אם מוציא שניהם בבת אחת או בזה אחר זה.

אכן לפי מה שכתבנו א"צ לזה אלא החילוק פשוט דדוקא לענין לגלול הס"ת בציבור שייך הטעם משום כבוד ציבור שהם עומדין דוממין לכך כמבואר ברש"י, משא"כ בהולכה וההבאה כשמוציא הס"ת פעם שניה כיון שהציבור הולכין אחרי' ומלוין אותה ל"ש טעם זה.

ונ"ל ראי' ברורה לדברינו דבכה"ג לא שייך משום כבוד ציבור ולא חיישינן על טירחא דציבורא וכ"מ מדברי הרמב"ם (בפי"ב מה' תפלה הכ"ג) שכתב ג"כ הטעם דאין גוללין ס"ת בציבור מפני טורח הציבור, שלא יטריח עליהן להיות עומדין עד שיגלול ס"ת ע"ש, והרמב"ם שם (בפרק י"ג הל' ט"ו) כתב שבכל יום שמוציאין שני ספרים או שלשה "אם הוציאו זה אחר זה" כשמחזיר הראשון אומר קדיש, ומוציא השני וכשמחזיר האחרון אומר קדיש עכ"ל, הרי מבואר מדבריו שאם רוצה להוציאן בזה אחר זה שפיר מותר לעשות כן, שו"ר באור זרוע הגדול (בה' שבת סימן מ"ח) שהביא את דברי הרמב"ם הנ"ל, ודייק כן וז"ל ומדכתב אם הוציאו זה אחר זה משמע שאם רוצה להוציא שניהם כאחד הרשות בידו והיינו כמנהגינו, מיהו בירושלמי ובמס' סופרים משמע שתחילה מוציא אחת וקורא בה ומחזירה, ואח"כ מוציא שניה וקורא בה ומחזירה וכו'.

מבואר דגם הרמב"ם מודה דאם רוצה להוציא הס"ת השני אחר שמחזיר הראשון לארון הקודש הרשות בידו, ולמה לא חושש הרמב"ם בזה אם מוציא בזה אחר זה משום טירחא דציבורא ומאי שנא מגלילה דפסק כש"ס דילן דהטעם שאין גוללין בציבור מפני כבוד הציבור, וע"כ צ"ל החילוק שכתבנו דטעם זה לא שייך אלא דוקא לגבי גלילה משום שלא יטריח על הציבור להיות עומדין ודוממין, משא"כ אם הציבור מתעסקין בהולכה ובהבאה שהולכין אחרי' ללותו, או בהגבהה שמצוה לכל העם לראות הכתב ולכרוע ממילא לא שייך טעם זה. [וצ"ע על הק"ע שלא ראה את דברי הרמב"ם, וכתב שהיא קושיא שאין עליה תשובה].

### צ"ע על המ"ב שהסכים לדברי הק"ע

ואחר שכ' כל זה ראיתי במ"ב (סימן קמ"ז בשער הציון אות ל') שהביא את דברי האור זרוע הנ"ל דמשמע מדבריו דאם אינו רוצה להוציאן בבת אחת אלא רוצה להוציאה אחר שיחזירו הראשונה על מקומה ג"כ רשאים, ואפשר דנהגו כן משום טירחא דציבורא עיין קרבן עדה בירושלמי סוטה עכ"ל, ויש לתמוה שהסכים עם הק"ע אחר שראה דברי האו"ז שהוכיח כן מדברי הרמב"ם דמותר להוציאן בזאח"ז והרמב"ם עצמו כתב הטעם דאין גוללין ס"ת בציבור משום טירחא דציבורא וכנ"ל, וא"כ על כרחך צ"ל דהכא שמתיר להוציא הס"ת השניה לאחר שמחזיר הראשונה ע"כ דמודה הרמב"ם דל"ש בזה משום טירחא דציבורא מטעם שכתבנו דאל"כ יהיו דברי הרמב"ם סתרי אהדדי.

ואולי יש ליישב בדוחק דאין כוונת המ"ב שיש בכך איסור משום כבוד ציבור דכל היכא דאין עומדין ודוממין ליכא משום כבוד ציבור וכמ"ש, אלא שכתב ליישב המנהג דס"ל דאף דאין איסור מ"מ עדיף לעשות כך כדי שימשך פחות זמן, אך צ"ע דבפרשת שקלים כתבו הראשונים שמוציאין ב' ס"ת ולא חששו שימשך עי"ז יותר זמן.

היוצא לנו דלפי הטעם שכתבנו דאין גוללין ס"ת בציבור משום טירחא דציבורא שפיר יש לקרא פרשת הנשיאים אחר מוסף דוקא, דאם יקראו מיד אחר קריאת סדר היום יצטרכו

לגלול הס"ת, משא"כ אם יקראו אחר התפלה או יכולין להוציא ס"ת אחרת שכבר נגללה מאתמול, או לגלול הס"ת אחר אמירת אשרי ובא לציון כדי שתהא מוכנת לקרות מיד אחר התפלה, ואין לחוש כלל על הטירחא שיש בעצם ההוצאה והכנסה פעם שניה וכמו שנתבאר.

ועוד יתכן לומר דאם קורין פרשת הנשיא לאחר גמר כל התפילה אין לחוש בזה משום טירחא דציבורא כלל וא"צ לגלול הס"ת אחר אשרי ובא לציון דמכיון שכבר התפללו אין איסור של אין גוללין ס"ת בציבור כיון דאין חובה על הציבור להשאר לקריאת פרשת הנשיאים לא שייך בזה טירחא דציבורא כלל דמי שאינו רוצה לשמוע יכול לילך.

### מעם זה מוכח ממנהגו של הגה"ק מצאנו והנאון ממונקאטש

וראיתי בספר דרכי חיים ושלום שכתב שהנאון ממונקאטש היה נוהג בבית מדרשו שהוא בעצמו היה קורא בספר תורה את סדר הפרשה של הנשיא דבר יום ביומו "בגמר התפלה קודם עלינו לשכח" ומשמע שגם בשני וחמישי היה נוהג כן ולא חשש להוציא עוד פעם את הס"ת, וכן בס' ליקוטי מהרי"ח (מנהגי חרש ניסן) הביא שכן נהגו לקרות פ' הנשיא בס"ת לאחר התפלה הגה"ק מצאנו בעל דברי חיים זצ"ל, והגה"ק מהר"י טב מסיגעט זצ"ל, וצריך לומר הטעם שלא היו קוראים מיד לאחר קה"ת בעוד שהס"ת על הבימה משום שאין גוללין ס"ת בציבור משום טירחא דציבורא, דאי מטעם תדיר בשני וחמישי דליכא תפלת מוסף לא שייך תדיר, וכיון שהיו קוראים בגמר התפלה ליכא הטעם דאין גוללין ס"ת בציבור וכנ"ל.

### ראי' מדברי הפור דאין חשש להוציא הס"ת פעם שניה

ונ"ל להביא ראי' ברורה למנהגם שלא חששו להוציא הס"ת פעם שניה, שכן מבואר מדברי הטור באו"ח סימן תר"ס לענין סדר ההקפה בלולב בחג הסוכות, דהטור הביא בשם רב סעדיה שכתב שמקיפין מיד אחר קריאת ההפטרה בעוד הספר על התיבה, וכתב הטור שמנהג טוב הוא כדי שלא להוציא הספר שלא לצורך כיון שאין קורין בו, אלא שכ' שאין נוהגין כן עי"ש. [והב"ח שם כתב הטעם שאין נוהגין כד' רב סעדיה אלא נוהגין להקיף אחר תפלת מוסף כיון שכל עיקר אינן עושין כי אם זכר למקדש יפה מנהג שלנו שמאחרין ההקפה סמוך לשעה שנפטרין לבתיהן כדמשמע פשוטא דמתניתין עכ"ל. ועיין בס' בכורי יעקב שם סק"א שכ' להוכיח דבמקדש היה ג"כ מקיפין קודם מוסף עי"ש].

והנה לפי המנהג שכ' הטור שעושין ההקפה לאחר מוסף - מבואר דלא חששו בזה כלל לדעת רב סעדיה שלא להוציא הס"ת פעם שניה שלא לצורך, ועוד י"ל דבעניננו גם לפ"ד רב סעדיה שפיר אין שום חשש להוציא את הס"ת פעם שניה לאחר גמר התפלה כדי לקרות פרשת הנשיא, דהא מבואר בטור שכ' הטעם בד' רב סעדיה שמנהג טוב הוא כדי שלא להוציא הספר שלא לצורך "כיון שאין קורין בו" - וא"כ טעם זה שייך דוקא לענין הקפה - משא"כ בעניננו כיון שקורין בו שפיר אין בזה שום חשש להוציא הס"ת פעם שניה לכו"ע, אכן ראש הישיבה הגאון האדיר רב"ש שניאורסון שליט"א אמר לי די"ל דלדעת רב סעדיה לא מהני בעניננו מה שקורין בהס"ת פ' הנשיא כיון שאין קריאה זו חובה רק רשות, עכ"פ מדברי הטור שכ' שאין נוהגין כד' רב סעדיה מבואר דאין בזה שום חשש להוציא הס"ת פעם שניה אחר התפלה.

ועוד יש להביא ראי' לזה שכ"מ מדברי האריז"ל וכ"ה מנהג המקובלים לעשות ההקפה תיכף לאחר הלל, וכמ"ש בכף החיים סימן תר"ס סק"ד שהביא דברי הטור שעושין ההקפה לאחר תפלת מוסף, אולם בשם שער הכוונות כתב דאחר הלל או עושין ההקפות, ושכן כתב בפרי עץ חיים שער כ"ט, וכ"כ מהר"ם גאלאנטי בס' קרבן חגיגה סי' פ"ו דכירושלם עיה"ק נוהגין לעשות ההקפות אחר הלל, וכ"כ בשם החדיד"א וכתב שכ"ה מנהג חסידי בית א-ל אשר

בעיה"ק ירושלים ההולכים ע"פ דברי האריז"ל עכ"ל, וגם בשערי תשובה סימן תרנ"א סק"כ הביא את דברי ספר קרבן חגיגה הנ"ל שמנהג ירושלם לומר ההושענות אחר ההלל הוא מנהג ותיקין. וא"כ מוכח דלא חששו כלל בזה להוציא הס"ת שני פעמים. [ואולם מדברי האריז"ל עצמו אין ראוי לעניננו דהכף החיים (שם אות ב) כתב בשם שער הכוונות שלא הזכיר שצריך להעלות ס"ת על הבימה, אולם לפמ"ש"כ הטוש"ע שנוהגים להעלות ס"ת על הבימה ולהקיפה וכ"ה ג"כ מנהג המקובלים ומנהג ירושלם ואח"כ מחזירין את הס"ת להיכל, ושוב מוציאים ס"ת פעם שניה כדי לקרות בה, מבואר דאין חוששין כלל להוציא הס"ת שני פעמים, וא"כ ה"ה לענין קריאת הנשיא שפיר יכולין להוציא הס"ת עוד פעם בגמר התפלה ולקרות הפרשה של הנשיא וכמו שהיו נוהגים הגה"ק מצאנו והגאון ממונקאטש לעשות כן וכנ"ל.



אריז"ל

יצחק יהושע שור

## מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין

### בעניני החודש ומועדיו

שבת מברכים, ער"ח ויו"ב קמן, ראש חודש וקידוש לבנה

(א)

א. שבת שמברכין בו החודש.

"...מה יפו הדיבורים בברכת ראש חודש: ר"ח מנחם  
אב ביום השישי... שהקב"ה אב הרחמן ינחמינו כאלף  
השישי על ידי גאולת ישראל..."

ספס"ק בית אהרן, פרי פנחס, עמ' קכ

א. ברכת החודש היו מברכים (א) רבוה"ק זיע"א לפני התיבה.<sup>א</sup>

ב. ברכת החודש על בימת בית הכנסת (ב) כשס"ת על הבימה.<sup>ב</sup>

ג. לא נהגו (ג) להכריז את זמן המולד לפני ברכת החודש.<sup>ג</sup>

א. כך נהגו רבותינו הקה"ט זיע"א. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א (מנהגיו בסידור "בית אהרן"), ויצוין  
מכתבו לבנו הק' מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א (בספ"ה "בית אהרן" קמט, ג): "ובשבת שמברכין  
תברך בעצמך ראש חודש...", וכן מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א (רשימות החסיד ר'  
משה מלמד ז"ל מלוצק, וב"ברכת אהרן" עמ' רל"ה, וב"דברי אהרן" עמ' רל"ד). ב. "מנהגי  
קארלין" ב"דברי אהרן" עמ' רי"ז, ובסידור בית אהרן וישראל. ומזקני החסידים שמענו שבכל עת  
התלהבות היה מתיירא מרן אדמו"ר זיע"א להחזיק ס"ת בידו, ומשום האי טעמא לא החזיק ס"ת בעת  
ברכת החודש, ובאמירת "ונסלח" ביוה"כ. ג. ברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל מלוצק. וכן בבית

האחרונים לפי מש"כ בשו"ע (צו, א) שאין  
להחזיק שום דבר בעת התפילה שלא תטרד  
כוונתו. ואולי זהו שורש המנהג להניח ס"ת על  
הבימה ולא להחזיקו בידו, וראה בציון ב'.

(ג) יש שנהגו להכריז את זמן המולד לפני ברכת  
החודש כדי שידעו הקהל את זמנו, מטעם שנכון  
לדעת את זמן המולד בעת שמברכין החודש,  
ובליקוטי מהרי"ח הביא מנהג זה בציינו  
שבספ"ה"ק אוהב ישראל (פרי' בא) משמע שאין  
להכריז המולד בפרהסיא, והסימן "אין אסתר  
מגדת מולדתה". ובשו"ת "מטה לוי" (סי' כד):  
"לא ראינו ולא שמענו ואין לנו כדור יתום הזה  
לתקן חדשות כמו אלה ובפרט לקבוע דבר חדש  
בבית הכנסת".

(א) יש שכתבו שברכת החודש בשבת שלפני  
ראש חודש הוא בדוגמת קידוש החודש שהיו  
בית דין מקדשין אותו על פי הראיה. וכמו  
שבקידוש החודש היה אב בית דין אומר  
'מקודש', אזי גם בברכת החודש אומר אותו  
חשוב שבקהל. כ"ה במשמרת שלום (ל, א).  
וכמו שאמרו לעמוד בעת ברכת החודש דוגמת  
קידוש החודש (ראה במג"א תי"ז).

(ב) כתבו האחרונים (ט"ו ומחצה"ש ובשערי  
אפרים) שהמנהג להחזיק ש"ץ ספר תורה בזרועו  
בעת ברכת החודש, ובספר מטעמים החדש כתב  
טעם מנהג זה כדוגמת קידוש החודש שהיה אב  
בית דין מקדש החודש, אזי לכך לוקחין ס"ת  
בידו בבחינת כח ראש בי"ד. אכן נתקשו

- ד. נהגו לומר 'יהי רצון' לפני ברכת החודש (ו) בהשקט.<sup>1</sup>  
ה. כשמברכין החודש 'אלול' מכוונין גם לחודש 'תשרי'.<sup>2</sup>  
ו. שינויי נוסחאות אצל רבותינו הקוה"ט בנוסח 'יהי רצון' (ה) בברכת החודש.<sup>3</sup>  
ז. 'ראש חודש פלוני' (ו) ביום פלוני אומר רק (ו) הש"ץ, והקהל עונים 'הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה'.<sup>4</sup>  
ח. ביחדשהו' [אין] אומרים (ח) "לפרנסה טובה ולכלכלה".<sup>5</sup>

המדרש "בית אהרן" ירושת"ו בעיר העתיקה נשדו שם חסידים מתקופת מרן אדמוה"ז זיע"א, לא נהגו בכך. ד. מנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "אמר מקודם יהי רצון בהשקט והתחיל בקול מי שעשה ניסים..." וכ"ה ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' ריז. וליתא בסידור בית אהרן וישראל. ה. כך כותב מרן אדמו"ר הזקן זיע"א לבנו הק' מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א (ספה"ק בית אהרן, קמט טו"ג): "ובשבת שמברכין [אלול] תברך בעצמך ראש חודש, ויהיה בדעתך ג"כ ר"ח תשרי לטוב". (בספר טעמי המנהגים מעתיק מספר לבושי מכלול שמביא את דברי מרן אדמוה"ז, וכותב שמשום האי טעמא אולי יש לומר בר"ח אלול: "ראש חודש... הבאים עלינו..." מאחר והם ב' חדשים... ו. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א אמר: חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה אמן סלה נהגתה הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א בסדורו, ומחק תיבות 'בזכות תפילת רב', ולא רשם תיבות 'בזכות תפילת רבי'. ומרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א אמר בשבת מברכים כסלו תש"ז: חיים שימלא ה' משאלות לבנו לטובה אמן סלה "בברכת אהרן" עמ' רלה, וב"דברי אהרן" עמ' רלד: "בברכת החודש אמר שימלא ה' את משאלות לבנו לטובה, ופעם אחת אמר שימלא כל משאלות לבנו לטובה". אך במכתב קדשו בעניני מנהגים (הנדפס ב"דברי אהרן" עמ' רמ) כתב מרן זיע"א: ביהי רצון קודם ברכת החודש אומרים בזכות תפילת רבי. ובסדור בית אהרן וישראל במהדורות תשי"ב, תשד"מ והלאה: "חיים שימלאו משאלות לבנו לטובה בזכות תפילת רבי. אמן סלה". ז. כ"ה בסדור בית אהרן וישראל, וב"מנהגי קארלין" ב"דברי אהרן". וראה בראש המאמר מדברי מרן אדמוה"ז זיע"א: 'ראש חודש מנחם אב ביום הששי'. ח. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א

תעלומה ערער על נוסח זה שנראה שהשתרכב מהערת המדפיס שציין שהוא 'ברכת תפילת רב', ויש שחלקו על קביעה זו.

(ו) אין אומרים 'יהיה' ('יהיה' מובא בנוהג כצאן יוסף), כי אם ראש חודש פלוני ביום פלוני. וכך עולה לאחר בדיקת ארבעים וששה סידורים עתיקים בנוסחי אשכנז ופולין בין השנים רע"ג - תקע"ו, לפי דברי הר"א ויספיש בקובץ התורני מבקשי תורה (גל' יד).

(ז) כן העלה בשערי אפרים שאין להקהל לומר עם הש"ץ שהוא מכריז את החודש. אכן ביסושה"ע והביאו בכפה"ח כתבו שהקהל יאמר עם הש"ץ בלחש.

(ח) גם בנוסחאות עתיקות מצאנו חילוקי נוסחאות בתפילה זו, כאשר נראה שבמשך הדורות שינו והוסיפו בתפילה זו. נציין לעומת הנוסח המצוי בסדורי נוסח ספרד, אזי רק בסדור רב עמרם מצאנו את הנוסח "לפרנסה ולכלכלה".

(ד) אולי משום שהוא שאלת צרכיו בשבת שבטור (קפח) הביא משם הירושלמי שאסור לאדם לתבוע צרכיו בשבת, ורק אם טופס ברכות כך הוא, אזי מותר. ואכן נוסח תפילה זה אינו נמצא בכמה וכמה מהסידורים הקדומים, וכן מספרי המנהגים העתיקים לא מצאנו אמירת תפילה זו, וכן בערוה"ש (תיו, ח) תמה על המנהג לומר תפילת 'יהי רצון' לפני שמברכין החודש, שהוא תפילה חדשה שאינה בטופס ברכות, "ואי איישר חיילי אבטלינה, אך קשה לשנות המנהג", ואולי משום טעם זה נהגו לאומרו בהשקט, כמו שנהגו גם בתפילת 'רבוש"ע' שאומרים בימי החג בהוצאת ס"ת שאמרוהו בלחש, כנראה משום האי טעמא.

(ה) הנוסח המובא בציון ו' משם מרן אדמוה"ז זיע"א 'חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה', הוא הנוסח המובא בגמ' בתפילת רב. אודות אמירת 'בזכות תפילת רבי', ידוע שהגה"ק בעל בני יששכר זיע"א במגיד

ט. אין אומרים 'אב הרחמים' (ט), גם כשמברכים חודש מנחם אב<sup>ט</sup> [מלבד כשמברכין חודש סיון].

י. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה מזמר בסעודה שלישית 'יחדשהו' ג"פ והקהל עונים 'אמן' אחר כל פיסקא<sup>א</sup>. ונוהגים לזמר 'יחדשהו' ג"פ לפני 'יום שבתון'<sup>ב</sup>.

ב. ערב ר"ח (יום כיפור קטן).

מי שאכר ממנו חותמו. היינו חותם העליון. ממתנין לו עד הערב היינו עד ערב שבת. וערב יום טוב וערב ראש חודש. או בו כיום בערב:

ספיק צ"ח חכ"ן, ליקועיס, עמי קמג

א. בערב ראש חודש אחר (א) המולד אין אומרים תחנון<sup>א</sup>.

ב. בשבת אם נדחית הפטרת 'מחר חודש', נהגו להוסיף לאחר ההפטרה פסוק ראשון ואחרון (ב) מהפטרת 'מחר חודש'<sup>ב</sup>.

הגיה בשולי סדורו הק' אחר התיבות ולגשמים בעתם: "אבי חורגי אדמו"ר [הרא"ש הצעיר] זצוק"ל אמר לפרנסה טובה ולכלכלה", וכן מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד בעת שהיה בארה"ק אמר "לפרנסה טובה ולכלכלה". וכ"ה ב"דברי אהרן" עמ' ריח, ובעמ' רלח שאומרים לפרנסה טובה ולכלכלה, ושבא"י אומרים אותו רק בקיץ לפי שאין אומרים אז ולגשמים בעתם. אכן מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בשבת מברכים סיון תש"ו ולאחר שהגיע מעמק הבכא, נענה אז שבסטאלין לא אמרו לפרנסה טובה ולכלכלה, וכך לא נדפס כלל בסידור בית אהרן וישראל. ח. כך רשם הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א בסידורו הק', וכ"ה בסידור בית אהרן וישראל תשי"ב - תשד"מ. י. כ"ה בסידור בית אהרן וישראל. וב[תיקונים ל]דברי אהרן" כתב שאין אומרים אף בשבת מברכים סיון. יא. במנהגי סידור "בית אהרן": "ובשבת מברכין היה מזמר בעצמו ג' פעמים יחדשהו, אמר לחיים טובים ולשלום, וענו אמן, וכן לששון ולשמחה, וכן לישועה ולנחמה וכו' ולגאולה קרובה ונאמר אמן...". ובסידור הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "ובשבת שמברכין החודש היה מזמר שלשה פעמים יחדשהו ואח"כ יום שבתון". יב. "דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' ריח, ובסידור בית אהרן וישראל. באוצר הנגונים נמצאים עשרה נגונים שונים על 'יחדשהו', מהם עתיקים, מתקופת מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א.

א. "דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' ר"ג, ובסידור בית אהרן וישראל. ב. כך נראה ממנהגו של מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א המובא בכתבי הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזיניץ זיע"א: "כשהיה שני

כך בשערי הקודש שהוא לפי שאחר המולד הוא קצת יום טוב, והביא כן משם פתחי עולם.

(ט) ברמ"א (רפ"ד, ז) כתב שיש מקומות שאין אומרים אותו כשמברכין החודש, מלבד בימי הספירה, והולכים בכ"ז אחר המנהג.

(ב) כמ"ש הב"י בסי' קמד: "ועכשיו נוהגים.. כשאירע ר"ח בשבת וביום ראשון, אחר שמפטירין ההפטרה [ - הפטרת ר"ח] בשבת שלפניו, אומרים פסוק ראשון ופסוק אחרון מהפטרה ויאמר לו יהונתן מחר חודש...". וכן כתב גם בסי' תכ"ה, וכך פסק בשו"ע תכ"ה ס"ב. והוא מנהג ספרד, וההפטרות אמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א כמנהג ספרד כמובא במנהגיו.

(א) אחר המולד נחשב כראש חודש, ולפיכך אין אומרים תחנון כשהוא לאחר המולד. יצויין מנהגו של מהר"י סרוק שהתענה ביום המולד עד שהגיע עת המולד. ובסידור האריז"ל כתב שתענית ער"ח הוא דוקא לפני המולד, וכן הגר"חיד"א במורה באצבע (קעו) כותב שתענית ערב ראש חודש יהיה רק לפני המולד, ואם המולד בחצי היום יתענו ביום שלפניו, וכתב על

- ג. סדר יוכ"ק - רק בער"ח (ג) אלול וער"ח ניסן.
- ד. כשהשעה צריכה לכך אומרים סדר יוכ"ק גם בתוך השנה.
- ה. בהיות מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בארה"ק הלך למקומות (ה) הקדושים לומר סדר יוכ"ק קטן.
- ו. נוהגים להתענות (ה) עד חצי היום ואז אומרים סדר יום כיפור קטן.

הפטרות היה אומר א"ח אדמו"ר [הצעיר] וצוק"ל עם הציבור אותה הנהוגה לומר, ומהשניה אמר פסוק ראשון ופסוק טוב באמצע, ופסוק אחרון, וראה בקובץ באו"י גל' יז עמ' קלו, ובגליון יח עמ' קכו, מכתבו של הרא"ח הויזמן שליט"א. וכן במנהגי סידור "בית אהרן" רשום שההפטרות אמר מרן אדמוה"ז זיע"א כמנהג ספרד, וראה בהערה ג. במנהגי סידור בית אהרן נראה להלן ציון ו', וכ"ה בדברי אהרן, ובסידור בית אהרן וישראל, וראה בציון להלן. ד. "בש"ק מברכים חודש כסלו תש"ח צוה [מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א] שכל קהל אנ"ש הי"ו ילכו בער"ח כסלו לציון התנא ר' שמעון לעורר רחמים על כלל ישראל... וצויה שכל הקהל יתענו חצי יום ויאמרו יום כיפור קטן (אף שאין מדרכנו לומר יוכ"ק כי אם בער"ח ניסן ואלו) כדי לעורר רחמים על כלל ישראל... כתבי קודש, מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, עמ' ס, כך גם בתענית אסתר בהיותו ז"ל בארה"ב צוה במפתיע לומר תפילת יוכ"ק. נראה ב"דברי אהרן" עמ' רב: "בער"ח ניסן אמר, מיר האבין שוין אריין גיחאפט איין יוכ"ק קטן, - כיון על תענית אסתר שאמרו אז יוכ"ק קטן". ה. בכתבי קודש עמ' לג: "... יום ה' אחר תפלת שחרית אמר: שהוא מתכוון לנסוע היום למירון על ציון הרשב"י זיע"א (היה אז ער"ח מוקדם) והזכיר כי גם אשתקד בערב ראש חודש אלול נסע למירון, ואמר: מיר מאכן דאס ניט פאר קיין קביעות, נאר אזוי ווי אלע זאכן דארפמען אריין כאפן, דארפמען דאס אויך אריין כאפן. ובש"ק מברכים כסלו תש"ח כשצוה לומר יוכ"ק בציון שמעון הצדיק, חשב אחד מאנ"ש שכוונתו הק' היא שיסע למירון על ציון הרשב"י זיע"א, אמר לאדמו"ר: הלא קשה מאד להטריח קהל גדול לנסוע למירון? השיב לו מרן זיע"א: שכוונתו הוא ללכת לציון שמעון הצדיק שהוא בגבול ירושלים. שוב אמר הנ"ל לאדמו"ר זיע"א: שנוהגים תמיד לילך להתפלל ליד הכותל המערבי, הסכים אדמו"ר זיע"א שילכו לכותל המערבי. כך גם בערב ראש חודש ניסן תש"ז הלך למערת אליהו בהר הכרמל לומר יוכ"ק. ו. במנהגי מרן אדמוה"ז בסידור "בית אהרן": "בער"ח אלול אמר יוכ"ק קטן ולא

שלמה שלומיל בעל שבחי הארז"ל כותב מהמנהג בצפת"ו: "בכל ערב ר"ח עושים עד חצות כמו ערב יוה"כ... או הולכים לתוך המערה של התנא האלקי אבא שאול ע"ה, או לפני קבר רבי יהודה בר אילעאי...".

(ה) מקור קביעת ער"ח כיום תענית הוא מדברי הר"י מקורביל שחסידים הראשונים לא עברו עליהם ל' יום בלא תענית, ו"על כן יש המתענים קודם כל ראש חודש". בכנה"ג וכא"ר ובפר"ח הובא שיש חסידים ואנשי מעשה שנוהגין להתענות בערב ראש חודש, וכא"ר כתב שתענית זה הוא להם במקום שעיר שהיו מקריבין על מיעוט הירח. וכרמ"ע מפאנו כתב שזיהרו המתענים לפני ר"ח שלא יכנסו בו כשהם מעונים אלא ראוי למהר בסעודת הלילה. ובסידור הארז"ל כתב כן להיזהר בתענית

(ג) ב"סדר היום" לרבי משה ן' מכיר זלה"ה כותב בקדושת ער"ח אלול שהוא סוף כל השנה, ועל כן ראוי בו במיוחד לטהר נפשו. ובמטה אפרים סי' תקפא סעיף ג' כתב שאף במקום שלא נהגו לומר תמיד סדר יוכ"ק, אך בערב ראש חודש אלול נוהגים לאומרו.

(ד) "בירושלים בכל יום ער"ח, וגם כלילה שלפניו ילכו הרבה מאמינו וביתור האשכנזים להתפלל ולהשתטח על קבר רחל אמנו... בעיה"ק צפת ילכו הרבה לשפוך שיח על קבר רשב"י במירון, ועל קברי הצדיקים אשר כבית הקברות שמה..." (סדור הגאונים חט"ו פ"ב). בסידור הארז"ל כתב: "... טוב להתענות ולהשתטח על קברי הצדיקים שיתפללו בעדם... והרב ז"ל כתב שהשתטחות מועיל מאד בערב ראש חודש ובט"ו לתודש...". ורבי

ז. סדר יוכ"ק: בתפילת מנחה אומרים לפני אשרי: תפלה לעני, יום זה, על הגתית, ואחר חזרת הש"ץ (ו) תפילת יוכ"ק<sup>1</sup>.  
 ח. אין קורים (ז) ויחל".

### המשך המנהגים: ראש חודש וקידוש לבנה במאמרים הבאים בעזה"י.

השלים התענית". "וציוה [מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א] שכל הקהל יתענו חצי יום". נכתבי קודש עמ' ט, ונענה ואמר אז שאם אין מתענים הרי אינו אמת מה שאומרים בתפילת יוכ"ק: חלבי ודמי הנמעט בצומי! וכ"ה ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכ, ובסידור בית אהרן וישראל. ז. "דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין", עמ' רכ, וכ"ה בסידור בית אהרן וישראל. ח "דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין", עמ' רכ, ועמ' רכג, ובסידור בית אהרן וישראל.

ער"ח, התענית, ויוכ"ק ראה בהרחבה במאמרו המצויין של ידידי הרב יחיאל גולדהבר בקובאו"י גל' פד, עמ' צט-קז, אשר שאבתי <sup>הימנו</sup>.

(ו) יש נוהגים שאין לומר תפילת יוכ"ק אחר שמו"ע מאחר ואז הוא כבר כראש חודש, ואין ראוי לומר אז תחינות ותפילות, אך נתפשט המנהג לומר את סדר יוכ"ק אחר תפילת מנחה.

(ז) כ"כ האחרונים לפי שאין משלימין את התענית, כי אם עד חצות היום.

ער"ח והביא דברי הרמ"ע. ובסידורו כתב הגריעב"ץ: "וחדשים מקרוב נהגו להתענות ערב ר"ח, וקורין אותו י"כ קטן, והוא ידוע ונתפשט לרבים, וטוב הדבר, ביחוד להזהיר לעם המתלכלכים כל היום, כדי לשטפם ולהיות להם זכרון בין עיניהם להשגיח על טהרת נפשם וגופם". ויש שנהגו להתענות רק עד חצי היום, כפי שכותב רבי שמואל יודא מרבני פראג בשו"ת עולת שמואל. באמרי פנחס להגה"ק רבי פינחס מקאריץ זיע"א כתב: להחמיר בתענית ערב ראש חודש כמעט במסירות נפש. (על

## בענין קיום תפילות ובקשות הצדיקים

לכבוד מערכת "קובץ בית אהרן וישראל" ירושלים, השלום והברכה.

תודה על הקבצים המבורכים שיש בהם כמה מכובדת לדברי תורה ומשא ומתן בין ת"ח.

ראיתי בגליון ג' תש"ס בחלק הערות מה שכתב הרב ישראל דענדעראוויטש שליט"א בענין "קיום בקשות ותפילות הצדיקים", והביא דברי היעב"ץ בהגהותיו לגמ' ברכות לא: שכתב שתפילתה של חנה ששמואל יהיה "זרע אנשים, שמובלע בין אנשים, כי אתא רב דימי אמר וכו' לא חכם ולא טפש", לא נתקיימה, שהרי שמואל היה חכם גדול בין שתי שנים כדאמר ר"א שם שהורה הלכה בפני רבו.

והוכיח הכותב מהירושלמי ברכות פ"ב ועוד שתפילת חנה נתקיימה במלואה אפי' לגריעותא, וביאר שם שתפילתה היתה שלא יהיה חכם מדאי באופן שיגרום לו להרשיע כקרח וכדומה, ולא על חכמת התורה התפללה. אולם עדיין קשה שהרי בחכמת התורה לא היה מובלע בין אנשים.

וכתבתי על כך בספרי בנין אב ח"ב סי' ע"ד במאמר כחה של תורה, תירוץ שממנו יסוד לחזק לומדי תורה, שגדלות וחכמה בתורה אינם תלויים בכשרון בזכות או בנתונים אחרים, אלא בכחה של תורה, וכך שנינו באבות פ"ו "כל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ונעשה כמעין שאינו פוסק וכנהר המתגבר, ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים", והדברים נאמרים על "כל" הלומד תורה, לא רק לבעלי כשרון, יחוס, או נתונים כל שהם, אלא כל הלומד תורה לשמה, וראיה משמואל הנביא, ודאי שתפילתה של חנה אם שמואל והיא התפילה שממנה למדנו לשפוך שיח בעריכת שפתים נתקבל במלואה, וכפי שאמר עלי "לכי לשלום ואלוקי ישראל יחן את שלתך אשר שאלת מעמו", ואכן בכישוריו נולד שמואל כזרע המובלע בין אנשים לא ארוך ולא גזץ לא חכם ולא טפש, ומה שהגיע לגדלות השקולה כמשה ואהרן, היא לא בכישוריו אלא בכחה של תורה שלמד מיום שגמלתו אמו, כשהיה לא חכם ולא טפש, גדל בקודש פנימה כמשרת את ה', וטבעי הדבר וכך דרכה של תורה שנתקיים בו הכתוב "והנער שמואל הלך וגדל טוב עם ה' וגם עם אנשים" ומבואר שלא נולד כגדול, אלא שבכח התורה והנהגתו בקודש הלך וגדל.

רש"י בברכות שם מבאר טעם בקשתה של חנה שיהא מובלע בין אנשים, "ולא חכם, יותר מדאי שלא יהיה תימא בעיני הבריות ומתוך שנדברין בו שולטת בו עין הרע", ואכן תפילתה נתקיימה, ולא שלט בשמואל עין הרע, משום שעין הרע שולט בדבר שהוא תימא בעיני הבריות, בכשרון נדיר, במוצא מציאה, ובמי שזוכה בדבר שאינו מגיע לו, באלה הבריות מדברים, ומתוך קנאה שולט עין הרע. קנאת הבריות היא במי שזוכה מבלי יגיעה, אבל מי שיגע ומוצא אין עין הרע שולט בו לפי שאינו דבר תימא, וכל הרגצה יכול לעמוד ולראות פרי בעמלו, את היגע ומוצא הבריות מעריכים, וממנו ילמדו וכן יעשו, ואין סתירה בין בקשתה של חנה, לגדולתו של שמואל, וכן הלכה שכל אדם חייב לומר מתי יגיעו מעשי לידי מעשי אבותי אברהם ויצחק, ובודאי מעשי אבותינו יסודם בחכמתם וגדלותם וכיצד נגיע למעלתם, התשובה היא בכחה של תורה, לפי שכל הלומד תורה זוכה לדברים הרבה, ובודאי אמו של שמואל לא התפללה כנגד הוראה זו של תז"ל שכל אדם חייב לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי.

ועיין בתוס' כתובות ט"ג. ד"ה אדעתא שהקשו כיצד חכמים מצאו פתח לנדרו של כלבא שבוע שהדיר את רבי עקיבא מנכסיו, ואמרו "אדעתא דגברא רבא מי נדרת", והרי אין פותחין בנולד כמבואר בנדרים

שאם אמר קונם שאיני נהנה לפלוני ונעשה סופר, שאם לא היה לו להעלות בדעתו שיהא סופר אין זה פתח, ומתחצים התוס' "וי"ל דהכא לא חשיב נולד כיון שהלך לבי רב דדרך הוא בהולך ללמוד שנעשה אדם גדול", מכואר שרבי עקיבא שהחל את לימודו כעם הארץ בגיל ארבעים שנה וחזר עם עשרים ושנים אלף תלמידים וגדלותו היתה שאמר עליו משה רבינו שהוא גדול ממנו וראוי שתנתן תורה על ידו, גדלותו אינה דבר נדיר ולא נולד, אלא דבר טבעי וסביר כדברי התוס' "שכן דרך בהולך ללמוד שנעשה אדם גדול", ודבר טבעי ורגיל שכן דרך הוא, אינו תימא בעיני הבריות ולא שולטת בו עין הרע, ועל כן תפילת חנה נתקבלה במלואה.

בברכה,

אליהו בקשי דורון

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

## הערות על הלכות קרבן פסח

פסחים סד. במתני' נכנסה כת הראשונה, נתמלאה העזרה, ונעלו דלתות העזרה. ובגמ' (סד): אביי אמר נעלו תנן [מאליהן, ומעשה נסים, רש"י] רבא אמר נועלין תנן. מאי בינייהו, איכא בינייהו למסמך אניסא. לאביי סמכינן אניסא, רבא אמר נועלין תנן ולא סמכינן אניסא. ופרש"י, לאביי סמכינן אניסא, וכ"ז שאין נועלין מאליהן מניחין אותן ליכנס, ולא חיישינן דלמא עיילי כולהו ואין כאן שלש כתות [ואין הפסח נשחט, אלא בג' כתות, גמ' לעיל].

מפשטות לשון רש"י משמע, שלאביי, אם לא יקרה הנס ויכנסו כולם, לא יוכלו להקריב את הפסח כיון שאין שלש כתות, וע"כ היו צריכים לנס כדי שיוכלו להקריב את הפסח. וזה תמוה, דמה בכך אם יכנסו כולם, וכי לא ימצאו מתנדבים שיצאו ויהיו בכת שניה ושלישית כדי שיוכלו כלל ישראל להקריב הפסח. ואף אם לא ימצאו, הרי יכולים ב"ד להוציא בע"כ את אלו שנכנסו אחרונים או שום סדר אחר.

וע"כ נראה שאה"נ, אם יכנסו כולם יעשו כך. והנס היה רק כדי למנוע מלהגיע לזה. וכן מחלוקת אביי ורבא הוא רק אם צריך לדאוג שלא יקרה כך או דסמכינן אניסא שלא יקרה.



פסחים עד. ת"ר איזהו גדי מקולס... כל שצלאו כולו כאחד. נחתך ממנו אבר... אע"ג דקא מטוי ליה [שצוליהו] בהדיה, אין זה גדי מקולס. וכתב בלקוטי הלכות: והיינו לענין מצוה לכתחילה, אבל בדיעבד לא מיפסל משום הכי. וכתב בעין משפט שם שמקורו הוא מתוס'. ואפשר דהרמב"ם ג"כ ס"ל דהוא להידור בעלמא, ומשום הכי לא הזכירו, עכ"ל. ומ"ש ומשו"ה לא הזכירו, הוא תמיהא גדולה, שהרי להדיא כתב הרמב"ם בפ"י מהל' ק"פ הי"א: ואין מחתכין אותו, אלא צולין אותו כשהוא שלם, ואם חתכו חתיכות חתיכות כשר, והוא שלא יחסר אבר, וצ"ע.

פסחים צה. שאין שוחטין את הפסח על היחיד, דכמה שאפשר לאהדורי מהדרין. ופרש"י, ד"ה שאין שוחטין. פסח שני על היחיד שנרחה לו וכו' דכמה דאפשר לאהדורי אחר טמא חבירו להמנותו עמו מהדרין, כגון לטמא אחד בשרץ, עכ"ל. ובלקוטי הלכות (כב: בזבח תודה ד"ה ומ"מ) הקשה, וז"ל: ואגב אכתוב מה דקשה לי מאוד בדברי רש"י שם דכתב שם דכמה דאפשר לאהדורי אחר טמא חבירו להמנותו עמו כגון לטמא אחד בשרץ, ור"ל בפסח ראשון, כדי שישאר על פסח שני. וקשה דכי מי ישמע לו לטמא עצמו בידים ולבטל מצות פסח כדי שייטיב בזה לחבירו על פסח שני, וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירו, עכ"ל.

וק"ל על לשונו דהק' וכי מי ישמע לו וכו', והלא הקושיא הרבה יותר, שהרי אם יטמא את עצמו נקרא שלא עשה הפסח במזיד וחייב כרת [אם לא יעשה את השני אפי' בשוגג] וכמ"ש הרמב"ם בפ"ב מהל' ק"פ הל"ד: טמא שהיה יכול ליטוהר בפסח ראשון שלא טבל אלא ישב בטומאתו עד שעבר זמן הקרבן וכו' הרי זה מזיד בראשון, לפיכך אם לא עשה את השני אפי' בשגגה חייב כרת, עכ"ל. וכ"ש זה שטימא את עצמו בידים, ויוצא שמכיא את עצמו לאיסור כרת משום דין לכתחילה של חבירו, ובודאי שאסור לו לעשות זה. [ולישנא דוכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירו אמרינן גבי היכא דעובר על איסור קל כדי שיזכה חבירו לינצל מאיסור חמור, עיין שבת דף ד. ובתוס' שם ד"ה וכי אומרינן].

וליישב דברי רש"י, לולא דמסתפינא הייתי מפרש דר"ל שהנדרה לפסח שני יטמא את חבריו מפרש דר"ל שנדרה לפסח שני יטמא את חבריו שלא מדעתו באופן שלא יהיה לו זמן אח"כ ליטהר עד פסח ראשון. אך צריך בירור אם מותר לעשות זה, ולי נראה דאסור. אמנם לשון רש"י שכתב כגון לטמא את אחד בשרץ, קצת משמע כך, וצע"ג.



רמב"ם פ"א מהל' ק"פ הי"ד: ... ומוציא [הבעלים] את האימורין ונותנן בכלי ומולחן ומקטירן הכהן ע"ג המזבח. הנה ברמב"ם אין הפסק בין תיבות אלו, וע"כ יש להסתפק דשמא מ"ש "הכהן", לא קאי רק על ומקטירן, אלא גם על ומולחן, ושמא גם על ונותנן בכלי.

והנה בזבח תודה (זבחים כ. ד"ה ואפי") כתב בשיטת הרמב"ם, דמליחה כשרה רק כדיעבד בור. ולפי"ז נראה שכוונת הרמב"ם הכא דהכהן מולחן, שהרי כתב דבריו בלשון לכתחילה.

ונתינה בכלי, בפשטות היה נראה לומר דבעי נמי כהונה, וכדאמרינן במנחות יג: דליקוט לבונה בור פסול, דמשום הולכה נגעו בה והולכה בור פסולה. ופרש"י, שע"י שליטה ונתנה לכהן, מיעט בהילוך הכהן. וה"נ כשנותן האימורין בכלי, ממעט בהילוך הכהן, והולכת איברים לכבש פסולה בור (כמ"ש בפ"א מהל' פסה"מ הכ"ב).

אמנם רש"י בפסחים סה: ד"ה להקטירן כתב: ונותנן [הבעלים לאימורי הפסח] במגס עד שיבוא הראוי להקטירן ויקטירם. הרי לנו בפירוש שרש"י סובר שיכול הזר ליתן האימורין בכלי. וע"כ מאי שנא מליקוט לבונה. ושמא הכא מיירי שלא קרבם כלל למזבח, ובליקוט לבונה מיירי שע"י הליקוט ונתנה לכהן, קרבם מעט למזבח. [ודוחק, שלא הוזכר שקרבם מעט, אלא משמע שעצם הליקוט נקרא הולכה פורתא, וצ"ע].

ונראה לבאר דרש"י שם (ד"ה והקטירן) מביא מגמ' יומא כ"ו: דהפשט ונתוח כשר בור. ולא מצינו שצריך להזהר כשמנתח שלא יקרב את האברים מעט למזבח, וע"כ שההכנה להולכת האיברים, אף שהיא בכלל הולכה, כשרה בור, אבל בליקוט לבונה שהעבודה שלפניה עושה הכהן כמ"ש הרמב"ם בפ"ג מהל' מעה"ק הלי"ב שלאחר קמיצת המנחה מלקט את הלבונה, וכיון שאין הכשר זר לפניה על כל אף לליקוט לבונה צריך כהן.



רמב"ם פ"ד מהל' ק"פ ה"א: השוחט את הפסח על בני חבורה, ואמר להם לאחר זמן, אותו הפסח ששחטתי עליכם, שלא לשמו שחטתיו [והפסח פסול שלא לשמו] אם היה נאמן להם, סומכין על דבריו [ומביאין פסח שני]. ואם לאו, שורת הדין שאינו נאמן, והרוצה להחמיר על עצמו, ה"ז משובח, ויביא פסח שני. והשיג עליו הראב"ד: א"א, אין כאן שבח, שאם היה פטור, אינו יכול להביא פסח נדבה על תנאי שלמים [משום דהניתנין בזריקה (שלמים) אל ינתנו בשפיכה (כפסח) ובלחם משנה תירץ, דהדין דהניתנין בזריקה אל ינתנו בשפיכה הוא רק איסור לכתחילה, ומוטב שיבוא לידי איסור לכתחילה ואל יבוא לידי איסור כרת אם לא עשה פסח. ובשפת אמת (על הרמב"ם, מובא בסוף חידושו על מס' פסחים) הוסיף, דאין כאן אף איסור לכתחילה, שלגבי זה סמכין על השוחט, משום דעד אחד נאמן באיסורים. ורק לגבי לחייבו פסח שני אינו נאמן. ולדבריו יש ליישב מה שהק' הלחם משנה על פירושו, דלקמן פ"ו ה"י לגבי מי שהיה ספק טמא בשחיתת פסח ראשון, כתב הרמב"ם דפטור מלעשות השני, ומדוע לא כתב הרמב"ם שאפשר להביא על תנאי, כמ"ש כאן. ונשאר בצ"ע. אמנם לפי מ"ש השפת אמת לא קשיא מידי, דאפשר דלעולם לא אמרינן לכהן לעבור על איסור לכתחילה כדי שינצל זה מספק איסור כרת, וע"כ רק הכא שיש הסברא דעד אחד נאמן באיסורין, יכול להביא על תנאי. אך גבי ספק טמא דליכא האי סברא, אין יכול להביא על תנאי. וחמיהא שהשפת אמת לא הרגיש שלדבריו יש ליישב קושיית הלחם משנה.



רמב"ם פ"ד מהל' ק"פ הל"ב: נטמאו האימורים והבשר קיים, וזרק את הדם והבשר נאכל לערב. יש לדייק מדוע הוצרך לכתוב שנאכל לערב ולא כתב שנאכל סתם, שהרי בשאר מקומות לא הזכיר שנאכל לערב [וכגון בדין הקודם לזה: נטמאו מקצת האיברים, שורף את הטמאים ואוכל את הטהורים. ולא הזכיר שאוכלם לערב].

ונראה, דהכא, כיון שנטמאו האימורין, הרי אינו יכול להקטירן. והא איתא בפסחים נט: שהקטרת האימורין מתירין הבשר באכילה. אמנם שם איתא דהיכא דנטמאו האימורים, מותר לאכול הבשר אף

שא"א להקטירן. והטעם נראה, משום דבכה"ג שא"א להקטיר האימורים, עצם מצות אכילת קדשים מתרת הבשר. ולפי"ז זהו דוקא כשיש מצוה באכילת הקדשים, אבל בפסח שמצות אכילתו הוא רק בערב, א"כ כשנטמאו האימורים שהם מתירין הבשר, אז ער הערב אין מי שיתיר הבשר. וע"כ מדגיש פה הרמב"ם שהיתר אכילת הבשר בא רק בערב.



רמב"ם פ"ה מהל' ק"פ ה"א: מי שהיה טמא בשעת שחיטת הפסח וכו' או שהיה בדרך רחוקה וכו' הרי זה מביא פסח בארבעה עשר לחדש השני בין הערבים, עכ"ל. יש לחקור מה הדין אם גם בפסח שני היה בדרך רחוקה, מי אמרינן דכיון דמשום שלא יכל לעשות את הראשון נדחה לשני, לא יהא שני חמור מן הראשון. או דילמא, דבראשון שיש לו תקנה, נדחה לשני, אך בשני שאם לא עכשיו אימתי, צריך לבוא ולעשות, דוכי כל מי שדר בדרך רחוקה [לר"ע מן המודיעים (חמשה עשר מיל מירושלים) ולחוץ ולר"א אפי' מאסקופת העזרה ולחוץ, פסחים צג:] יפטר לעולם מקרבן פסח, ותמוה לומר שמצות קרבן פסח נתנה רק לתושבי ירושלים ושכניה.

ובספר שערי הלכה ומנהג (מהאדמו"ר מלובביץ וצ"ל, סי' ריב) הוכיח דגם בפסח שני פטור מי שהוא בדרך רחוקה, מהא דלא איתמר שמחולק מפסח ראשון גבי מה בין פסח ראשון לשני (מתני' פסחים צה. ורמב"ם סוף הל' ק"פ), ולא אשתמיט בשום מקום לומר דתני ושייר דרך רחוקה (וציין שם לתוס' שם ד"ה מה בין שהביא כמה דברים דתנא ושייר ולא הביא דרך רחוקה).

[ובמקום אחר העיר דלא נכתב דין זה בש"ס ובראשונים. ונראה דלהם היה זה פשיטא וע"כ לא הוצרכו לכתבו, אלא דאנחנו לא נדע אם היה להם פשיטא לחיוב או לפטור].

ומה שיש להעיר שהרמב"ם פסק (פ"ה ה"ח) שנשים בפסח ראשון חובה ובפסח שני רשות, ומ"מ לא הביא זה בחילוקים בין פסח ראשון לשני, הרי שלא הביא כל החילוקים. וכן הא דלא הביא זה במתני', כבר כתבו התוס' שם דתנא ושייר. ואף שתוס' הביאו רק ב' דברים שתנא ושייר ולא הביאו חילוק זה, י"ל דעוד הרבה חילוקים לא הביאו, שהרמב"ם כתב כמה חילוקים דלא תנן במתניתין.

ומאידך נראה להביא ראייה דחייב בפסח שני אף מי שהוא בדרך רחוקה מהא דתנן (ר"ה יח.) על ששה חדשים השלוחים יוצאים וכו' [להודיע לגולה אימתי קדשו ב"ד את החודש], וכשהיה ביהמ"ק קיים יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן [לטמא ושהיה בדרך רחוקה בראשון, רש"י] ואי נימא דמי שהוא בדרך רחוקה פטור מפסח שני, א"כ מדוע היו השלוחים צריכים לצאת להודיע לרחוקים, והרי הם פטורים. ואף שיש לדחות שיצאו להודיע למי שרוצה לבוא ולקיים המצוה אף שאינו מחויב [שהרי בשבת מ"מ לא היו הולכין כמ"ש רש"י שם ד"ה מפני הפסח], אך זה דוחק לומר שהיו השלוחים יוצאים למקומות רחוקים [כמ"ש רש"י היו יוצאים לגולה] רק כדי לזכות למי רוצה לחייב את עצמו במצוה שאינו מחויב בה. אלא מסתבר דבפסח שני חייב אף מי שהוא בדרך רחוקה.



רמב"ם פ"ו מהל' ק"פ ה"ד: מחוסרי כפרה שחל יום הבאת קרבנותיהם ב"ד, שוחטין עליהן ומקריבין קרבנותיהן בין קודם שחיטת הפסח בין אחר שחיטתו, ואוכלין פסחיהן לערב, עכ"ל. מלשונו משמע שמיד לערב מותרין לאכול פסחיהן. ותימה, דהא איכא למיחש שמא עדיין לא אכלו הכהנים בשר קרבנותיהן, שבוה תלויה כפרתן, כדאיתא בפ' תמיד נשחט (נט:): וכמה דכהנים לא אכלי בשר, בעלים לא מתכפרי. וכתב עלה רש"י: ועדיין מחוסר כפורים הוא, והיאך יאכל בקדשים. ועיין במקדש דוד (סי' י"ז סק"ז) וז"ל: וזה דמוחרת לערב אפשר דקים לן דלא מתעצלי הכהנים באכילתן עד הערב. אמנם המקדש דוד מדבר בכל ימות השנה, אך בערב פסח שהכהנים טרודים בעשיית הפסח צל"ד אם אפשר לומר כן. ועכ"פ קשה שלא נזכר מזה ברמב"ם שיהו הכהנים צריכים להשגיח לאכול קודם לערב. ואף דאמרינן חזקה על הכהנים שמקריבין קרבנותיהן עד הערב, מ"מ אכילה לוקח זמן יותר מהקרבה. ועוד, דאכילה הרי אפשר גם לערב, וא"כ הרי אין הכהנים צריכים למהר לאכלו מבעוד יום, וליכא לגבי האכילה החזקה שאוכלין עד הערב, ואי משום דיודעין שמיד בערב יאכלו הבעלים את פסחם, הוא גופא תמוה מדוע באמת לא נתנו זמן מעט לאחר הערב שרק אז יהיו מותרין לאכול בקדשים.



רמב"ם פ"ז מהל' ק"פ ה"ט: היו כלי שרת טמאין בשרץ וכו', אע"פ שמטמאין את הבשר, לא יעשוהו אלא הטהורים, ויאכל אע"פ שהוא טמא. מוטב שיאכל בטומאת בשר שהוא בלאו, ולא יאכלוהו טמאי הגוף שהם בכרת, עכ"ל. יש לחקור אם פסח זה דינו כפסח הבא בטומאה הואיל והבשר טמא. או דילמא, שכיון שהגוף טהור, שהרי טמאי הגוף אין מקריבין, דינו כבא בטהרה. ונפקא מינה, לפמ"ש הרמב"ם לעיל הל' ה שאין עושיין פסח שני אלא אם בא הראשון בטהרה, אבל אם נעשה הראשון בטומאה, אין שם פסח שני, עכ"ל. ולפ"ז, אם דינו כפסח הבא בטהרה, יכולים טמאי הגוף וכן מי שהיה בדרך רחוקה או שאר אונס לעשות פסח שני. אבל אם דינו כפסח שנעשה בטומאה, אינם יכולים לעשות פסח שני. וזה מצוה לברר.



רמב"ם פ"י מהל' ק"פ ה"ד: השובר אחר השובר בעצם אחד, לוקה, עכ"ל. יש לחקור אם זהו רק אם שבר במקום אחר בעצם, או שמא דאם בראשונה שבר מעט [שיעור שבירה כפסח כדי חגירת הצפורן. חולין יו:] ובשניה הוסיף על שבירתו באותו מקום, שמא בכה"ג נמי חייב.



רמב"ם פ"י מהל' ק"פ ה"א: ואין מחתכין אותו, אלא צולין אותו שלם, ואם חתכו חתיכות חתיכות כשר, והוא שלא יחסר אבר, עכ"ל. מלשון זה משמע לכאורה, שאם חיסר אבר יפסל הקרבן. וקשה לומר כן שיפסל משום שחיסר אבר בצלייתו, ובפרט שפסול זה לא נזכר בגמ', ודרך הרמב"ם כשהוא מחדש דין שלא נזכר בגמ' לומר "ונראה לי". וע"כ נראה שאכן הקרבן לא יפסל בזה, אלא שחיסר המצוה לצלותו כשהוא שלם, [ולהלן נבאר בעה"ת לפ"ז לשון הרמב"ם].

ועוד ראיה לזה, מדלעיל פ"ד ה"ב שכתב הרמב"ם, שאם נטמאו מקצת האיברים, שורף את הטמאים ואוכל את הטהורים. ובכסף משנה הביא המקור לזה מתוספתא פ"ו: נטמאו חלבים והבשר קיים, אם יש כזית לכל אחד ואחד, יזרוק [הדם], ואם לאו, לא יזרוק. ומשמע לרבינו דבנטמא קצת הבשר עסקינן. מדרקתני אם יש כזית לכל אחד ואחד, ורוחק. עכ"ל [צ"ב מהו הרוחק]. וחזינן מהתוספתא דאיירי קודם צליה, מדרקתני אם יש וכו' יזרוק, ומ"מ פסק הרמב"ם שאוכל את הטהורים, אלמא דלא נפסל הקרבן בכך. וביאור דברי הרמב"ם כך הם: ואם חתכו חתיכות חתיכות כשר, אלא שאין זה מהודר [בלקוטי הלכות ריש פ' כיצד צולין בעין משפט אות ו' כתב שלהרמב"ם הוא להידור מצוה בעלמא]. והוא שלא יחסר אבר, שאז חיסר המצוה של שלם.

ואל תחמה על הלשון שמשמע שרק אם לא חיסר אבר כשר, אך אם חיסר, פסול. דמצינו דוגמתו לעיל פ"ב ה"ב: יחיד ששחט את הפסח לעצמו כשר, והוא שיהיה ראוי לאכול את כולו. וכתב בפשיטות בזבח תורה (לקוטי הלכות פסחים כב:) דאף אם אינו ראוי לאכול את כולו, כשר. והיינו משום דהא דלכתחילה אין לשחוט אותו על היחיד [כדמשמע לשון הרמב"ם דרק בדיעבד כשר] אין זה חובה לכתחילה מדינא, אלא רק זירוז, וכמו שסיים הרמב"ם: ומשתדלין שלא ישחט לכתחילה על היחיד [כך דייק הכסף משנה שם בשם ר"א בן הרמב"ם]. וע"ז אומר הרמב"ם והוא שיהא ראוי לאכול את כולו. דאל"ה אין זה רק זירוז, אלא לכתחילה מדינא [כ"מ ביאורו בזבח תורה הנ"ל]. וה"נ בענינינו הכי פירושו: אין מחתכין אותו וכו', ואם חתכו כשר. וזהו רק להידור מצוה והוא שלא יחסר אבר, שאז אינו רק חסרון של הידור מצוה, אלא חסרון של מצות שלם לכתחילה.

כתבתי כ"ז משום דבמועדים וזמנים ח"ג סוף סי' רל"ו הביין בפשיטות בשיטת הרמב"ם דהקרבן נפסל בזה. וכנראה שנעלם ממנו התוספתא הנ"ל, כנלענ"ד.

### שמואל הכהן רוזובסקי

ראש ישיבת הכהנים ירושלים העתיקה תוכב"א

## בענין אך ביום הראשון תשכיתו

פסחים ד' ב' א"י, תנן התם, ר"מ אומר וכו', ר"י אומר וכו', דכו"ע מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור, מנא לן, אמר אב"י וכו', וכתוב (שמות י"ב ט"ו). אך ביום הראשון תשכיתו שאור מבתים וכו', ואימא לרבות ליל חמשה עשר וכו', [ה' א']. ואימא לרבות ליל י"ד, לביעור ביום כתיב, וכו' אך חלק

ועייש בתוס' ד' ב' בד"ה ואימא. דבי רבי ישמעאל תנא, מצינו י"ד שנקרא ראשון שנאמר (שמות י"ב י"ח) בראשון בארבעה עשר יום לחדש, [ובשפ"א שם בד"ה בגמ' דר"י תנא וכו' וז"ל, דיום י"ד קראו הפסוק ראשון, דהאי ראשון קאי על י"ד, אבל התרגום מפרש בניסן וכו', וי"ל וכו', וי"ל עוד וכו'. עכ"ל. יעו"ש].

רב נחמן בר יצחק אמר, ראשון דמעיקרא משמע, דאמר קרא (איוב ט"ו י"ג) הראשון אדם חולד אלא מעתה וכו', הני שלשה ראשון וכו', רבא אמר מהכא לא תשחט על חמץ דם זבחי (שמות ל"ד) לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים וכו' עיי"ש ברש"י ותוס', תניא נמי הכי וכו', דברי רבי ישמעאל, רע"א וכו', ר"י אומר וכו', ע"כ.

ובתוס' שם בד"ה דברי ר' ישמעאל וז"ל, תימה לר"י, דתנא דבי רבי ישמעאל נפקא ליה מקרא אחרנא, ובכמה דוכתין פריך מר' ישמעאל אתנא דבי רבי ישמעאל עכ"ל.

ובהג' הגרי"ב שם על דברי התוס' וז"ל, והנראה ליישב לפי פרש"י בחומש בפ' בא וכו', ושפיר י"ל, דר' ישמעאל הוכרח ללמוד אך ביום הראשון הוא מערוי"ט מלא תשחט, ומה שחסר זה גלה זה, ודו"ק, עכ"ל. וע"ע מש"כ בזה בפנ"י בסוגיין, ומש"כ בחי' חת"ס ליישב מה דקאמר תניא נמי הכי ולא תנאי יעו"ש. [וצב"ק דהא דברי רש"י מהמכילתא ושם אי' לדעת רבי ישמעאל דיליף מקרא דהראשון אדם חולד דראשון מעיקרא משמע עיי"ש].

אמנם עדיין צ"ב איך מתפרש תיבת בראשון על י"ד, דהא סו"ס הא פסח בט"ו הוי, והוא נקרא יום הראשון, ונראה בהקדם ביאור כמה שנתקשו התוס' ברכות ח' ב' בד"ה כאילו מתענה תשיעי ועשירי וכו' וז"ל, והקשה רבינו שמואל ב"ר אהרן מינבי"ל מאי קשה ליה, והא כתיב בראשון, בארבעה יום לחדש בערב תאכלו מצות, ואותו ערב ר"ל ערב של ט"ו, הכא נמי מאי ערב וכו', עכ"ל. עיי"ש מה שתי', ומש"כ בזה באמרי אמת גם צ"ב מה דמסיים שם בהקרא עד יום האחד ועשרים בערב, דתיבת בערב נראה מיותר ע"י מש"כ במכילתא אות ס"ו, ובמלבי"ם בזה.

ונראה לומר עפ"מ ש"כ בספר המקנה קידושין ל"ז ב', בדברי התוס' ד"ה ממחרת וכו' וז"ל, כבר כתבנו בחרושי תורה כמה הוכחות, דקודם מתן תורה הלילה הלך אחר היום, כדכתיב (בראשית ח' כ"ב) ויום ולילה לא ישבותו, וכו', עכ"ל. וע"ע מש"כ בזה בהג' בן אריה שבת פ"ו א' [ועיי"ן באורחות חיים פ' ה' מש"כ בהא דתפילות אבות תקנום, ואברהם תיקן תפילת שחרית, ואף דלפי סדר היום ערבית בראש, ולמש"כ דקודם מתן תורה הלילה הלך אחר היום, דשחרית תפילה ראשונה, וא"ש מה שתיקן אברהם אבינו תפילת שחרית].

ומתיישב שפיר מה שנתקשו בתוס' ממאי דכתיב בראשון בארבעה עשר תאכלו מצות, ואף דבערב קאי על ליל ט"ו, והוא משום דבמצרים דהי' אז קודם מתן תורה, דהלילה הלך אחר היום שעבר, אי"כ צריך להם בלשון כזה בארבעה עשר בערב דלילה זו עדיין נקרא י"ד, וא"ש מה שהוצרך לסיים בקרא עד יום האחד ועשרים "בערב" דאל"כ הי' משתמע לאכול עד בוקר של כ"ב דהא הלילה שייך ליום שעבר, וכתבה התורה בערב, דלא הוצרך לאכול מצה רק עד הערב. אף דאז נגמר יום כ"א בבוקר.

וע"ע רש"י (סו"פ שלח ט"ו מ"א) מה שצריך בציצית ח' חוטי"ן, ואף דאמרו שירה בשביעי של פסח, ולמש"כ א"ש דיום כ"א הוי יום ח' ויש כאן המתנה של שמונה ימים, [ואף דבקרא שבעת ימים כתיב, י"ל דמעל"ע יש רק שבעה, דיום הראשון חסר היום, ויום השביעי חסר הלילה. ודו"ק. וע"ע שמות משפטים כ"א כ"א אם יום או יומים יעמוד, ובפרש"י, ודו"ק.

ולהמתבאר היה יום הראשון של פסח כ"ד, אלא דלא התחיל מתחילתו של יום דהיינו בוקרו אלא מערב, ויום י"ד נקרא באמת יום ראשון של פסח, ושפיר קאמר ר' ישמעאל דאך ביום הראשון תשבתו קאי על יום י"ד שהוא ראשון של פסח, וכמו דכתיב בראשון בארבעה ודו"ק [וע"ע בט"ז ס"י תל"ב סו"ס"ק ב'. מש"כ בביאור דברי הרא"ש לענין שהחיינו, על בדיקת חמץ, וצ"ע לפי"ד].

והנה בפסוק ט"ו שם, אך ביום הראשון תשבתו - הראשון מלא ו' כתיב ומיום הראשון עד יום השביעי ראשון חסר ו' ושביעי חסר י' כתיב, וכן בפסוק י' שם בראשון בארבעה עשר וכו' בראשון חסר ו' כתיב, ולפמשנ"ת מדוייק היטב והוא דבפסוק ט"ו דקאי על יום הראשון של פסח דביום מצווה על תשבתו וגם

בלילה שאחריו, [ע"י בפרי יצחק ח"א סי' י"ז, ובמשנת יעב"ץ או"ח סי' ט' בזה]. וא"כ כל יום הראשון ככלל, ושפיר כתיב מלא ו' אבל מצות אכילת מצה של יום הראשון הוא בלילה, ושל יום השביעי הוא רק ביום - ומכיון שחסר היום מיום הראשון, והלילה מיום השביעי, לכן כתב חסר ו' וחסר י', ודו"ק.

[ובמה שנתקשו התוס' שם ד' ב' בר"ה ואימא ע"י מהרש"ל שם, וי"ל עוד לפי"ד דלגבי ליל י"ד שפיר משני ביום כתיב משום שהיום מתחיל מהבוקר ודו"ק וע"ע בצל"ח בסוגיין].

## ביאור בתפילת חנה

ברכות ל"א א', אמר רב המנונא, כמה הלכתא גברוחא איכא למשמע מהני קראי דחנה, וחנה היא מדברת על לבה. (שמואל א' א' י"ג). מכאן וכו', ובע"כ שם ונתת לאמתך זרע אנשים. (שם א' א' י"א) מאי זרע אנשים, רב אמר, וכו', שמואל אמר, וכו', ורבי יוחנן אמר, וכו', ורבנן אמרי, זרע אנשים, זרע שמובלע בין אנשים, כי אתא רב דימי אמר, לא ארוך וכו', ולא חכם וכו', ע"כ.

ובפרש"י שם וז"ל, שמובלע בין אנשים: רבי דימי מפרש לה, לא ארוך וכו', ולא חכם יותר מדאי, שלא יהיה תימה בעיני הבריות, ומתוך שנדברין בו שולטת בו עין הרע עכ"ל [ועי"ש בהגריעב"ץ מש"כ בזה, ובח"א שם וכ"ג מפסוק כ' שם וכ"ה בחי' הגר"א בר"ה עג ובקובץ צוהר חלק ו' עמוד ת"ד, וצ"ע וע"ע בגליוני הש"ס שם].

שם, ותאמר בי אדוני וגו', אני האשה הנצבת עמך בזה. (שם א' א' כ"ו) אמר ריב"ל, מכאן וכו', (ושם א' א' כ'). ויהי לתקופות הימים וגו' ותקרא את שמו שמואל, כי מה' שאלתיו: ובפרש"י שם וז"ל, שמואל על שם אל ועל שם המעשה הוא נקרא, כי ממנו שאלתיו, עכ"ל. וע"ע ברד"ק שם. ונראה לכאורה דכל הני קראי, הוא למשמע הלכתא גברוחא, גם הא דקראת שמו שמואל ונראה בזה, ובהקדם מש"כ באוה"ח (דברים א' י') על הפסוק ה' אלקיכם הרבה אתכם, וז"ל, קשה, הרי לא מצינו שנתרכו ממה שהיו במצרים, וכו', ורבותינו ז"ל בספרי, הגדיל אתכם, וכו', ואולי שנתכוין עוד, עפ"י מה שאמרו בזה (ח"ג ריא): שע"י הזכרת ריבוי טובה יפעיל השלטת כח במסטיין להרע, ואמרו שם (רי"ג) שבכל מקום שמזכיר שם עליון, אין כח בכוחות הרע לשלוט בו, ולפי שאמר משה לא אוכל לבדי וגו', הרי הוא מפליג בריבויים, יש בזה חשש האמור, לזה הזכיר שמו יתברך עליהם, ואמר ה' וגו' הרבה אותם, שבזה אין מקום למריע כאמור שם, ולפי"ז תתפרש תיבת הרבה כפשטיה, עכ"ל.

ובביאור הדברים נראה עפ"מ ש"כ בספר זרע קודש פר' ויצא (עמוד כ"ח טור א') וז"ל, באה"ד שם, וצריך לקשר כל דבר בשורשו, למשל ששמעתי בילדותי סגולה מפי האומרים, שמי שרוצה שלא ליתן עין הרע לתינוק, יסתכל למעלה, ולדעתי אפשר אמר זאת איזה צדיק בחכמתו, כי עין הרע בא מזה כאשר אדם רואה איזה דבר נאה, או איזה גדולה בממון, או בכנים, או בגבורה, או בכל מעלה, והוא מתמיה מאוד על מעלתו של זה, אע"פ שמתמיה באהבה זה לזה, אעפ"כ גורם רעה בזה שהוא מתמיה, שהוא מפריד הדבר משורשו.

כי אילו הרואה חכם ודבוק בהשי"ת, לא היה מתמיה כלל, כי מה שייך לתמוה על מדת תפירתו של הקב"ה, [כביכול]. כי זה שהוא רואה הוא לתפירת ה', או דמיון לחכמתו יתברך, מה שהאציל בצלמו ודמותו, רק צריך לישא למרום עיניו ובה מקשר הדברים לשורשו, וזה עין טובה ולא עין הרע, וכו', עכ"ל.

וכ"ה ער"ז בספר קדושת לוי, פרשת פקודי בר"ה א"י וז"ל באה"ד, והנה שורש עין רעה כמו בלעם, דבכל מקום שנתן עיניו היתה מארה באותו הדבר, מחמת דהרשע הסתכל באותו הדבר, הפריד אותו משורש העליון של מקור החיים, וכו', אבל לא הסתכל בכח השי"ת אשר יש בחוכו, אבל גבי זרע ישראל כתיב וכו', מחמת שהאיש הישראלי בכל דבר אשר רואה ומסתכל או רואה בכח הבורא אשר נמצא בו, וכיון שמדביק הדבר ההוא לשורשו, וכו' ממשיך ברכה ושפע ממקור העליון, על הדבר ההוא וכו', עכ"ל. יעו"ש.

ויל"פ ג"כ ער"ז, מש"כ בזהוה שהובא באוה"ח שבכל מקום שמזכיר שם עליון, אין כח בכוחות הרע לשלוט, דע"י הזכרת שם הי"ת מדביק הדבר לשורשו, שלא יוכל כח הרע לשלוט, וכמו"כ ער"ז לאחר

שחששה חנה משום עין הרע, אז קראת שמו שמואל על שם אל, וכמש"פ רש"י שם, וגם - כי מה' שאלתיו: פי' ודבוק בהשי"ת וע"י הזכרת שמו עליו, ושוב לא תשלוט בו עין הרע, וגם זה נלמד מקראי דחנה, וכמשנ"ת וע"י פרש"י שמואל א א' כ"ג, ממדרש אגדת שמואל, דמשמע קצת דקריאת שם שמואל, מחמת הבת קול, ע"ש, וי"ל. [וע"ע בראשית ט"ל ג', ובפרש"י שם, ויל"פ ג"כ ער"ז, ודוק].

### הרב יעקב אשר פלדמן

רו"כ מטה אהרן שע"י ישיבת שומרי אמונים - ירושלים

ומח"ס מכת"ם ליעקב

## בענין לחם שנילוש במיץ משוחזר

שלום וישע רב א"כ מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י, אחדש"ת כראוי וכיאות.

הנני להעיר בדברי הרה"ג ר' פינחס דיק שליט"א שהודפסו בקובץ באו"י בגליון פ"ז עמוד פ"ג בנוגע לפסקו של זקניו זצ"ל בספר מנחת יצחק ח"ט סי' י"ז לענין ברכת במ"מ על לחם שנעשה ממי פירות משוחזר, וראיתי שהכותב שליט"א העמיק והרחיב הרבה בנושא ולא הניח בזה דבר קטן וגדול, ואבוא בקוצר אמרים בנוגע למה שמתקשה בהכנת דברי זקניו זצ"ל, כדי לברר סברתו ז"ל, וכן סברת שאר גדולי ישראל שפסקו שמי פירות משוחזר אינו בדין מי פירות לענין פהב"כ לברך עליו מזונות.

ולפני שנבוא לנידון לחם מזונות אשיב בעדו לבאר כוונת זקניו זצ"ל שהרב הכותב מתקשה בדבריו מש"כ בחלק ח' סי' י"ד בנוגע לברכת בפה"ג על מיץ ענבים משוחזר, שלאחר שמבאר שדינו כיון חי דמהני על זה מזיגה כתב דמ"מ אין לומר דע"י מזיגת המים שנתמעט ע"י הבישול חוזר לקדמותו דשאני חלק המים שבטבע היין ממים ממש, וכב' כתב דעירובי סברות כתוב כאן דאם מהני מזיגה מה הנפ"מ אם הוא מים הטבעיים או מים ממש, וגם התקשה במש"כ המנח"י דעל כן פסקו הבי"ד שיש להוסיף רכו שיעור גדול אחוים יותר מערך הנ"ל, דמה כוונתו בזה עכ"ד.

ואחר העיון בדברי זקניו זצ"ל נראה, דאף שכוונת דבריו סתומין קצת כמו שהעיר הכותב, מ"מ נראה דכוונתו הוא כלהלן ואין כאן עירובי סברות, והיינו דמקודם מאריך שם לבאר הדין של מזיגה בזמנינו ביין רגיל, ומביא שיטות הפוסקים בזה, ומסקנתו דאולינן בתר שיעור מזיגה הרגיל באותו מקום, ובזה מסביר הא שנהגו ביין צימוקים לעשותו באופן דהצימוקים הם רק חלק אחד משה וכו' והיינו משום דכן הוא אופן המזיגה וכמו"ש בערוה"ש, ומביא שכן הוא מנהג הסוחרים בזמנינו לערב מים וצוקער בינם (אך לא כ"כ הרבה כמו ביין צימוקים), ואח"כ כתב דאם ביין ממש מהני מזיגה היכא דהמנהג כן, א"כ מכ"ש באותו הרכו שיהני בו מזיגה, מאחר שכן הוא אופן עשייתו וכתב ואולינן בזה בתר שיעור מזיגה "ביין כזה" והיינו דמחשבין הרכו כאילו היה יין רגיל דג"כ מהני מזיגה עד לשיעור שרגילין למוזג יין באותו מקום, אבל למעשה לא היקל כי אם כמו שמוזגין ביין רגיל, וכנראה דאף שברכו כזה המנהג למוזגו עד לשיעור המים שנתמעטו וכגון אם עמד על רבע המנהג למוזגו 75 אחוז מים להשלים החסרון, מ"מ לא רצה לסמוך על זה כיון דביין רגיל אין דרך הסוחרים למוזג בכ"כ מים, ולמשל במיץ ענבים טבעי יכול להיות שהסוחרים מוסיפין עד 40 אחוז מים (לכל היותר) על כן בוודאי הרכו הוה לא גרע מיניה וג"כ אפשר להוסיף עליו כ-40 אחוז מים, אבל לא רצה להקל כ"כ למוזגו כ-75 אחוז מים אע"פ שכן הוא המנהג "ברכו" כיון דעכ"פ אין זה המנהג "ביין" לא רצה להקל יותר מהרגיל ביין באלו היינות שמוזגין אותן, (ומה שמאריך לבאר דדינו כיון חי דמהני עליו מזיגה רצונו בזה דלא תאמר דמאחר דאינו ראוי לשתייה פקע מיניה השם יין ולא מהני על זה שום מזיגה להתזיר לו השם יין, כמו שרצה לומר בזה פוסק אחד שליט"א על זה מאריך לבאר דעכ"פ לא גרע מיין חי דאע"פ דכמות שהוא אינו מברך עליו בפה"ג מ"מ מהני מזיגה אח"כ שיתזור לו השם יין א"כ ה"ה בזה מהני מזיגה, אבל בענין השיעור מזיגה לא עדיף עכ"פ מיין רגיל) אלא דאח"כ מוסיף המנח"י סברא דהיה אפשר להקל להוסיף עליו כ-75 אחוז מים ומשום שזהו השיעור של המים שנתמעט והמים שמוסיף רק משלים החסרון ואין צריכין להגיע כלל להסברא של מזיגה, ועל סברא זה כתב המנח"י דאין לסמוך מטעם דשאני חלק המים שבטבע היין ממים ממש כמו שאיתא בפוסקים, ועל כן פסקו הבי"ד שיש להוסיף רכו שיעור גדול אחוים יותר מערך הנ"ל, וכוונתו שיעור רכו יותר מכפי הערך שנתמעט ע"י המים, דכפי הערך שנתמעט ע"י המים היה די ב-25 אחוז רכו והשאר מים, כיון ש-75 אחוז מים נתמעט ע"י הבישול, אבל הבי"ד לא רצו להקל כ"כ

והקילו רק כשיעור מזיגה הרגיל ביין רגיל דהוא הרבה פחות וכנ"ל ובערך כזה התירו לעשות הרכו, כן נ"ל כוונת דבריו ז"ל.

ועל פי הסברינו הנ"ל דברי המנח"י נסתלקה תמיהת הכותב שליט"א בהא דמחמיר המנח"י לגבי מי פירות משוחזר שאין להחשיבו כמי פירות לענין ברכת במ"מ, דכב' הרב הכותב מתקשה בזה דכיון שמסכים המנח"י דשייך מזיגה כשיעור שרגילין למזוג רכו כזה, וברכו מי פירות אלו הרי שיעור המים שמוסיפין עליו הוא השיעור שרגילין למזוגו א"כ למה לא יחשב מי פירות כמו ביין כה"ג דחשיב יין, אמנם באמת המנח"י לעולם לא היקל למזוג בכ"כ מים ככמות שמחסרים ממנו ע"י הבישול, דאע"פ דכן הוא המנהג ברכו מ"מ כיון דבסתם יין אין זה השיעור מזיגה לא היקל יותר מסתם יין, ועל הסברא שכיון שמוסיפין עליו כשיעור המים שנתמעט נאמר שהמים שמוסיפין רק משלים החסרון, לא רצה לסמוך וכנ"ל, וכיון שכך ש"מ במי פירות דבאמת אין שם בכלל מנהג של מזיגה (בדרך כלל חוץ מהיכא שעשו ממנו רכו) בוודאי לא רצה לסמוך על הסברא של מזיגה, ועל הסברא שמשלים רק מה שנתמעט לא רצה לסמוך, על כן סבירא ליה דמי פירות משוחזר אין דינו כמי פירות.

והנה כל זה לפי שיטת המנח"י דלא מהני מזיגה במיץ ענבים משוחזר כשיעור המים שנתמעט, אמנם באמת נראה דאפי' אם היינו אומרים דמהני מזיגה במיץ ענבים משוחזר עד לשיעור המים שנתמעט ע"י הבישול (כיון דכן הוא המנהג עכ"פ ברכו כזה להוסיף בו כ"כ מים), נראה דג"כ אין ללמוד מזה למי פירות משוחזר, והיינו משום די"ל דרק ביין דמצינו בו להדיא ענין של מזיגה, דעיקר יין בימי הש"ס נעשה ע"י מזיגה, וכן מצינו ג"כ ביינות שלנו דכל שמוזגין אותן כשיעור שנוהגין למזוגן מהני כמבואר בשו"ע ובפוסקים וכמו שהביא המנח"י וכנ"ל, ולא רק שהמים שמוסיפין אינן מבטלין היין אלא שחל על הכל דין יין בעצם שמשלים לשיעור רביעית לגבי קידוש וכיו"ב, ע"כ י"ל דהרכו הזה עכ"פ לא גרע מיין עצמו, וע"כ אם מוזגו כשיעור שרגילין למזוג רכו כזו (דהיינו כשיעור המים שנתמעט) חל על הכל דין יין, אבל לענין מי פירות דלעולם לא מצינו בזה ענין של מזיגה מהיכי תיתי נאמר דמהני מזיגה לענין שיחול על הכל השם של מי פירות, הרי כל הענין של מזיגה לא מצינו כלל במי פירות, ובוודאי דאין לחדש סברא מעצמנו שיהני מזיגה כיון דכל הענין של מזיגה (שיתהפך המים להיות כמו הדבר שמוזגין) הוא חידוש שמצינו ביין ואין לך בו אלא חידוש, ואולי דרק ביין מחמת חשיבותו כמו שרואין שקבעו לו ברכה לעצמו ופוטרו כל המשקין וכו' יש ג"כ ענין שהוא גורר המשקה שמוזגין אותו להיות כמותו, אבל בסתם משקין אין לנו ראיה כלל לכל המושג של מזיגה, וכן הוא במנחת שלמה סי' ד' עיי"ש בסוף דבריו ד"ה המורם דמזיגה מצינו רק ביין ואפי' במיץ ענבים לא שייך מזיגה, ועיי"ש בתוך דבריו דאם מוסיף מים על אבקת חלב כשיעור שנתמעט ע"י האידוי ומבשלו עם כשר בוודאי אינו לוקה אם אין בהאבקה עצמו שיעור כזית, אלא דלענין שיעור ששים צריכין לשער כנגד כולו דשיעור ששים הוא מחמת נתינת טעם ולמעשה הוא נותן טעם כמו חלב רגיל אבל בוודאי במציאות לא נהפך לחלב עיי"ש, ועכ"פ היינו כדברינו דהענין של מזיגה שייך רק ביין.

הן אמת דבמי פירות משוחזר אם נבוא לרון על ברכתו צריכין לברך כברכת המי פירות דהן העיקר, וכגון למשל לפי הרשב"א דמי פירות כשרובן עומדין לסחיטה מברכין בפה"ע יברכו על הכל בפה"ע אע"פ שהמים הוא הרוב, דהמים שמוסיפין עליהן טפלין עליהן, אבל מאן ימר דיחול על המים שמוסיפין הדין מי פירות שישתנה מהותו למי פירות, ובשלמא אם הרוב מי פירות יש כלל בכל התורה כולה דהלך אחרי רובא והרוב מהפך המיעוט להיות כמותו, אבל היכא דהרוב הוא המים למה נאמר דמי פירות מהפכין אותו להיות כמותו, ומש"כ הט"ז בסי' ר"ב סק"ט דבמים לא אזלינן בחר רובא ג"כ כוונתו רק לענין ברכה וכנ"ל אבל לא כתב שם דגשתנה מהות המים לדין הפירות וזה פשוט, וכל זה ביארתי בקובץ קול התורה חוברת מ"ו עמוד רי"ב ד"ה שוב התכוונתי עיי"ש.

ואע"פ דכלל הוא בכל החורה דטעם כעיקר, ולכמה ראשונים נהפך ההיתר להיות איסור ולוקה על כל כזית, וא"כ מבואר הוא דכל שטעמו נרגש נהפך הרבר להיות כמותו ממש, וא"כ ה"ה בזה דטעם הרכו נרגש הרבה בהמים שהוסיפו עליו נהפך כל הרכו להיות כמי פירות ממש, פשוט דאין לומר כן, דא"כ יש לשאול שאלה גדולה הרי שיטת המחבר הוא דכל שעירב בהעיסה קצת מי פירות מברכין עליו במ"מ אם טעם המי פירות נרגש בהעיסה, והרמ"א חולק ולפי הבנת האחרונים דעת הרמ"א דצריך להיות דוקא רוב מי פירות, היינו יותר מי פירות ממים, ואל"כ לא מהני אע"פ דטעם המי פירות נרגש הרבה בהמים, ומעשה יש לשאול כיון דטעם כעיקר וטעם המי פירות נרגש בהמים הרי ממילא נהפך כל המים להיות

כמי פירות והרי הוא כרובו מי פירות וא"כ למה חולק הרמ"א על המחבר, ובע"כ דזה גופא משמיענו הרמ"א דלא מהני "טעם" מי פירות אע"פ דטעם כעיקר, אלא צריך להיות מי פירות בעצם, וכל שאין רוב העיסה ממי פירות בעצם לא נהפך העיסה להיות ברכוהו כמ"מ, וא"כ מובן דה"ה בזה אפי' נאמר דמחמת טעם כעיקר יש "דין" שהמין פירות משוחזר נהפך כולו להיות מי פירות, אבל סוף כל סוף אינו מי פירות בעצם כי אם טעם מי פירות, ולפי הרמ"א זה לא מהני אלא צריך להיות מי פירות בעצם, וזה ברור.

ובלא"ה, לגופו של דבר לענין אם מהני טעם כעיקר בתערובות של היתר בהיתר שיתהפך מין אחד להיות כמין הנותן טעם, להיות כמותו ממש, ג"כ אינו ברור כלל, דעיינן בשו"ע או"ח הנ"ג במשנ"ב סק"ד לענין מצה שעושים מקמח ה' מיני דגן עם קמח דוחן או קטניות ויש בה טעם דגן, דיש בזה מח' הראשונים אם אזלינן בטר טעמא ויוצא מצות מצה, דיש הסוברים דמהני אם יש כזית בכא"פ של החטים, ויש הסוברים דרק אם יש רוב חטים אמרינן דשאר המינים מצטרפים (ודוקא בחטים ואורז יש סברא מיוחדת דהחטים גורר האורז להיות כמותו), ואפי' לפי הסוברים דכזית בכא"פ מהני (דלדבריהם היה אפשר לצדד דה"ה ברכו אם יש חלק שמינית של רכו - דהוא כזית בכא"פ עי' משנ"ב ר"ח סק"מ"ג - נשתנה מהות המים להיות כרכו, דלא גרע מקטניות וכדו' שמשנתנה מהותם להיות כחטים דהרי מצטרפין לשיעור כזית מצה) ג"כ יש מח' אם צריך לאכול בפועל כשיעור פרס או אם אפי' אוכל כזית מכל התערובות מהני כמבואר במחצה"ש על המג"א שם סק"ד עיי"ש, דלפי הסוברים דצריך לאכול שיעור פרס מבואר דלא נשתנה מהות הקטניות להיות כה' מיני דגן אפי' אם טעמו נרגש וע"כ אינו יוצא עד שיאכל כזית מן הה' מיני דגן, ואפי' לפי הסוברים דכזית בכא"פ מהני שיתהפך עצם הקטניות כדין החטים ג"כ אין ברור אם שייך אותו השיעור בתערובות שתי משקין דהשיעור צירוף לגבי משקה הוא בכדי שתיית רביעית דהוא הרבה פחות מבכדי אכילת פרס וצ"ב א"כ איך משערין בזה - עכ"פ אפילו אם לעניננו היה מהני "טעם" מי פירות שיתהפך המים להיות כמותו, ג"כ אינו ברור כלל באיזה שיעור צריכין למוזגו שיתהפך המים להיות מי פירות - אבל בלא"ה כבר נתבאר דלעניננו לא מהני טעם כדמוכח משיטת הרמ"א עצמו דחולק על המחבר וס"ל דלא מהני דטעם המי פירות נרגש הרבה בהעיסה אלא צריך להיות רוב מי פירות בפועל, והמין פירות משוחזר אינו אלא טעם מי פירות ולא מי פירות בפועל, אם לא שנאמר דמחמת הדין של "מויגה" עדיף מטעם בעלמא ונעשה מי פירות ממש, וכבר נתבאר דאין לנו שום מקור שיש מושג של "מויגה" במי פירות, ומיין אין ראייה דמחמת חשיבותו, וכן משום שביין נהגו כן (לא רק ברכו אלא גם בסתם יין), יש שם סברא מיוחדת של מויגה.

ועוד והוא העיקר, הרי המדובר הוא בלחם מזונות שעושים מרכו מי פירות האלו, וטעם המי פירות כמעט שאינו נרגש כלל בתוך העיסה, ובאמת מצד הסברא שחז"ל הקילו בפהב"כ אע"פ דמה"ת דינו כפת, שלא לברך עליו שלש ברכות, כיון דאין רגילין לקבוע עליו, היה הסברא מחייב דלחם מזונות כאלו דנעשו לקבוע עליהם וכתחליף ללחם רגיל היה צריכין לברך המוציא ושלש ברכות, וכל הסברא להקל לברך עליהם במ"מ ומעין שלש הוא משום שכיון שחז"ל הוציאו לחם שנעשה ממי פירות מכלל פת כמו שפסק המחבר באו"ח (סי' קס"ח סעי' ז') ע"כ אע"פ שנעשה לקבוע עליו לא נשתנה דינו וכמו שביארנו דבר זה בארוכה בקול התורה שם ובקובץ מ"ז, וכיון שכן פשוט דאין לנו כח להקל אלא באותו פת שנעשה ממי פירות שעל זה כיוונו חז"ל, ובשלמא אם היה הנידון בפת שנעשה רק לקינוח ואין קובעין עליו היה מקום להקל ואפי' אם אינו בכלל אחד משלשי הסוגי פהב"כ שהוזכר במחבר שם, דמסתבר דאלו השלשה סוגי פת שהוציאו אינן מגוזה"כ אלא הוא סברא דנעשה רק לקינוח יש להקל בו ממילא י"ל דה"ה דכל סוג פת שעומד רק לקינוח וכמו שביאר בספר מקור הברכה סי' י"ד עיי"ש שמביא מח' הפוסקים בזה (די"א דאין משגיחין בכל זמן וזמן אלא דעל מיני לחם שתיקנו ותיקנו ועל מיני לחם שלא תיקנו לא תיקנו עיי"ש), אבל היכא דנעשה לקבוע עליו באמת אין שום סברא להקל אלא דכיון שזהו המציאות שהוזכר במחבר ורמ"א והפוסקים שהקילו בו נשאר כן הדין אפי' נעשה במציאות לקבוע עליו וכנ"ל, וא"כ פשוט דבזה אמרינן דכל המשנה ידו על התחתונה, וכל שאינו ממש כהמציאות שמזה דיברו חז"ל אין לו שום סברא להקל דלא שייך לא "הסברא" וגם לא "המציאות", וכיון שכן הרי זה ברור דכשחז"ל הוציאו פת הנעשה ממי פירות מכלל פת לא דיברו ממי פירות כאלו שנעשו מרכו שהוסיפו עליו מים, דהמציאות הזו לא היה כלל בימיהם דעד לפני כשלושים שנה לא עשו בשום מקום מי פירות כאלו, והם דיברו מסחיטת מי פירות נקיים או ממי בישול פירות כמו שהאריך בזה כב' והביא כל השיטות בזה, וגם אני ציינתי לזה קצת בקובץ קול התורה חוברת מ"ז עמוד שי"ז אות ג' עיי"ש, אבל עכ"פ זה ברור כלי שום ספק דלא דיברו ממי פירות כאלו, וכיון שכן לא מהני בזה שום פלפולים וסברות לומר

"דמסתבר" דאין לחלק, דכיון "דהסברא" של פהב"כ לא שייך דנעשה לקביעות ממש, א"כ אין להקל א"כ הוא בדיוק כהמציאות שחז"ל דיברו מזה, וכיון שסוף כל סוף אין זה המציאות שחז"ל דיברו מזה, שהם דיברו ממי פירות נקיים ומי פירות אלו הם שמונים אחוז מים ורק עשרים אחוז מי פירות, אין שום מקום להקל, ונראה דזהו טענה חזקה שאין עליה תשובה.

ושמעתי מאיש נאמן שגילה לו אחד מן האופים שרגיל לאפות במאפייה שלו לחם מזונות עם מי פירות משוחזר, שבתקופה האחרונה הוא מכניס בתוך העיסה רק הרכו, ומ"מ מוכרו בחורת לחם מזונות שברכתו במ"מ, וטענת האופה הוא שהרי כפי שפסקו לו הרבנים היה צריך להכניס לתוך הקמח יותר מי פירות ממים (לחוש לשיטת הרמ"א שצריך להיות רוב מי פירות), וע"כ היה מכניס למשל 60 אחוז מי פירות ו-40 אחוז מים, והמי פירות שהיה מכניס היה משוחזר שהיה כשמונים אחוז מים ועשרים אחוז רכו, ולפי החשבון נמצא שחלק המים שבתוך המיץ היה 48 אחוז מכל התערובות (דהיינו מן המים והמי פירות משוחזר גם יחד) וחלק הרכו היה רק 12 אחוז מכלל התערובות, והחליט האופה דא"כ למה לו לקנות המי פירות כשהוא כבר משוחזר הרי יכול לקנות חלק הרכו לבד ויכניס כשיעור של 12 אחוז רכו לתוך 88 אחוז מים, ואח"כ יכניס הכל לתוך הקמח, וכן הוא עושה, ובאמת טענת האופה הוא צודקת, דממ"נ הרי בין כך אין בכל התערובות יותר מ 12 אחוז רכו וא"כ מה הנפ"מ אם קודם מערבין הרכו עם 48 אחוז מים ואח"כ מערבין אותו עם עוד 40 אחוז מים, או אם מערבין אות תיכף לתוך 88 אחוז מים, הרי דבר זה נראה כחוכא ואטלולא לומר דאם מערבין אותו בשני שלבים, דהיינו קודם עם 48 אחוז מים ואח"כ עם עוד 40 אחוז מים אז ברכת הפת הוא במ"מ, ואם מערבין אותו בשלב אחד אז ברכת הפת הוא המוציא, דבר זה אינו עולה על הדעת כלל שישתנה עפי"ז ברכת הפת כיון שסוף כל סוף המרכיבין הן אותן מרכיבין והשיעור הוא אותו שיעור והטעם הוא אותו הטעם, והחילוק הוא רק אם הוכנס הרכו בכל המים בבת אחת, או אם הוכנס קודם בחלק אחד מן המים ואח"כ בחלק השני, וראיתי בזה איך שדברי חכמים כדרכונות והבנתי הישרות בפסקו של זקניני זצ"ל, דכמדומני שאפי' כב' הכותב שליט"א יודה דבציור כהאי צריכין לברך המוציא כיון שסוף כל סוף הכניס רק שיעור מועט של 12 אחוז רכו בתוך כל התערובות (ואפי' לפי שיטת המחבר דכמעט שאין טעמו נרגש) ולפי"ד יוצא הדין מזור מאד וכנ"ל דבכה"ג יהא ברכתו המוציא והיכא דנעשה בשני שלבים יהא ברכתו במ"מ, משא"כ לפי סברת זקניני זצ"ל באמת אין נפ"מ דאה"נ הן בהציור שנעשה בשני שלבים והן בהציור שנעשה בשלב אחד לעולם ברכתו המוציא כיון דסוף כל סוף בשני הציורים יש רק חלק קטן של 12 אחוז רכו ודבר זה לא מהני לשנות ברכת הפת להיות במ"מ ואפי' אם היה טעם הרכו נרגש הרבה בתוך העיסה לפי פסק הרמ"א שצריך להיות דוקא רוב מי פירות, מכ"ש שבאמת כמעט שאין הטעם נרגש כלל בתוך התערובות וכנ"ל.

ובאמת בדברים כאלו שהרבה תלוי בשיקול הדעת אין לנו אלא פסק גדולי ישראל שיש להם הדעת תורה להכריע ההלכה בדברים כאלו, ובנידון הנ"ל פסקו פוסקי הדור הרי הם זקניני זצ"ל בעל המנתת יצחק (ח"ט סי' י"ז), ולהבל"ח הגאון בעל שבט הלוי שליט"א (ח"ט סי' מ"ד), שאין להשתמש במיץ פירות משוחזר, וכן נראה דעת הגרשז"א זצ"ל במנחת שלמה סי' ד' אף שאינו דן שם להריא לענין ברכת במ"מ אבל כתב שם דלא מהני מציגה אלא ביין כמו שהבאנו לעיל, והראיה שהביא הגאון בעל חשב האפור שליט"א (הובא ע"י בנו הגר"י פדווא שליט"א בקובץ באו"י הנ"ל עמ' נ"ה) דחו אותה בשבט הלוי ובמנחת שלמה שם, ומכיון שגם כל הנידון של לחם מזונות לברך עליו במ"מ הוא קולא כיון שנעשה לקביעות וגם אין הטעם נרגש בו כלל (דמטעמים אלו יש הרבה מתמירין אע"פ דברברינו בקול התורה למדנו זכות על המקילים הוא רק בגדר לימוד זכות) הבו דלא להוסיף עלה להוסיף קולא על גבי קולא להשתמש גם במי פירות משוחזר כנלע"ד.

פנחס ווייס - מאנמשעסמער

## המוציא לאחרים ברכת בורא פרי הגפן

בשו"ע או"ח סי' רע"ג סעיף ד' יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם דלדידהו הוי מקום סעודה ואע"ג דבברכת היין אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם כיון דהאי כפה"ג הוא חובה לקידוש בקידוש היום דמי ויכול להוציאם אע"פ שאינו נהנה. הגה - ואפילו בקידוש של יום בשחרית

בשבת מותר לעשות כן. (המשך המחבר) והוא שאינם יודעים ואם עדיין לא קידש לעצמו יזהר שלא יטעום עמהם שאסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודתו.

והט"ז הביא מהלבוש דגם במקדש על היין לאינו בקי בליל שבת יכול לעשות להם גם המוציא אחר זה כיון דהסעודה היא חובה לקידוש דהא צריך להיות במקום סעודה. והק' הט"ז וק"ל דהא כל ג' סעודות בשבת הם חוב ויברך להם המוציא וע"כ נ"ל דלא קראו חוב בזה אלא בקידוש עצמו שעיקרו נתקנה שלא בשביל הנאה אלא מצוה עליו כשאר מצות וכן ברכת שופר שהתקיעה עצמה מצוה ואין שם הנאה כלל ע"כ מוציא אחרים משא"כ ברכת המוציא בסעודת שבת אף שהם חוב מ"מ אין החוב עליו משום מצוה אלא כדי שיהנה מסעודת שבת וכו'.

ורע"א כתב אם אינו נהנה עמהם, אף דהמחבר כתב לעיל סי' רע"א סי"ד דראוי לחוש לדברי הגאונים דצריך דהמקדש ישתה צ"ל דהכא במקדש רק להוציא אחרים מקרי הם המקדשים. ולכאורה מוכח כן מהא דאמרינן לאפוקי אורחים דגנו ואכלי בבי כנישתא והא המקדש אינו יכול לשנות דהוא לא יצא ידי קידוש שלא במקום סעודה וכו'.

ובסי' רע"א סעיף ט"ו קידש וקודם שיטעום הפסיק בדיבור חוזר ומברך בפה"ג ואינו צריך לחזור ולקדש וה"ה אם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו יביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג ואינו צריך לחזור ולקדש.

ובמג"א כתב הלבוש ק' ל"ל כוס אחר הא קי"ל דשתיה לא מעכבא כדאיתא בפ' בכל מערבין עכ"ל ושגג בזה שראה זה הל' בבי' ססי' זה בשם התוס' ובאמת כוונת התוס' דשתיית המסוכים לא מעכבא דדי אם טעם אחר מהם כדאמרינן פ' בכל מערבין ליתביה לינוקא וכו' וכ"כ בש"ג בהדיא שאם לא טעם אחר מהם לא יצא וכו' ועיי"ש.

ובמה שכתב המחבר שרק מברך בפה"ג וא"צ לחזור ולקדש, כתב הגר"א דבפה"ג אינו מעכב הקידוש כנ"ל בס"ד (דאם היה שותה יין מבעו"י והגיע זמן לקדש א"צ לברך עוד פעם בפה"ג אלא רק ברכת הקידוש) וכ"ש בסדר להקדים ועוד דקידוש ד"ת בלא יין.

ובסי' תרכ"א סעיף ג' מברכין על המילה בלא כוס (ביוה"כ) וברמ"א וי"א דמברכין בכוס ונותנין לתינוק הנימול וכן נוהגין. ובמג"א ונותנין לתינוק כיון דטעימת כוס אינו אלא משום גנאי שלא יאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו לכן די כשנותנין לתינוק קטן כזה (ראב"ן פ"ג דעירובין) ובתשו' הר"ן סי' נ"ב כתב בשם הרשב"א דהוי ברכה לבטלה כיון שנותן לתינוק קטן כזה ובלבוש כתוב כיון שכתוב במנהגים ונותנים לתינוקות אין למחות ביד הנוהגים היתר עכ"ל.

והנה בודאי אינו מוציא התינוק ידי פה"ג וגם מאכילין התינוק בלי ברכה וא"כ הברכה הוי רק ברכת המצוה ונתינת היין לתינוק הוא רק שלא יהיה גנאי לכוס של ברכה. וכשמוציא האיניו בקי ידי קידוש ואין המברך שותה הכוס רק מי שיצא על ידיו, אפילו הוא גדול י"ל ג"כ ששתייתו הוא שלא יהיה גנאי להכוס ומ"מ יש לו ברכת הנהנין דסוף סוף הוא שותה מחמת הברכה אע"פ שכוונת המברך היתה משום מצות קידוש ולא להוציאו ידי ברכת פה"ג. ולפ"ז באם נשפך הכוס ולהמברך היה דעת על שאר יין, אינו מועיל דעתו בזה כי אינו מוציא ידי ברכת פה"ג בדרך ישירה כמו שמוציא אחרים בברכת הנהנין דנאמר דהוי כאילו מי שיצא בך הברכה וכוונתו ליין אחר יועיל, ובודאי דעת המוציא ליין אחר אינו מועיל כי כל תפקידו הוא רק למצות קידוש על כוס זה ולא על הנאת יין בכלל.

ומעשים בכל יום כשמברכים שבע ברכות תחת החופה ומעבירים הכוס מזה לזה, בדרך כלל נשפך קצת מהכוס, וכשיגיע לברכה אחרונה, העומדים שם רוצים למלאותו. ולמי שברך ברכת פה"ג שהיא ברכה ראשונה לא שייך דעת ליין החדש הזה וכ"ש שלא שייך דעתם של החתן והכלה לזה כהנ"ל. וא"ת יתבטל היין החדש ברוב, ז"א כי זהו דבר שי"ל מתירין, שמישהו אחר יכול לברך ולהוציאם. ועוד דאין כאן ששים ונמצא שטועמים טעם יין החדש בלי ברכה. ועוד שיתכן שהיין החדש עומד למעלה ולא מתערב בהשאר והחתן והכלה שותין זה קודם (אפילו אם נאמר יש בילה ביין דזהו רק כשמערבו ממש). וא"ת כשמי שיוצא בהברכה שותה קצת מהיין, נגרר שאר היין אחר זה וא"כ יכול לשנות עוד יין אח"כ וא"כ גם בתערובות של היין הראשון והתוספת נאמר דנחשב כשותה עיקר הכוס ואגבה שותה התוספת בדרך גרידה והכל באין כאחת י"ל דבשעת שתיה ראשונה הוא ישתה יין התוספת בלי ברכה וגרידה שייך רק כשותה היין העיקרי בתחילה דזה מתיר שתייתו בשאר היין אבל בבאין כאחת לא שייך לומר כן.

ולשיטות שהבאנו לעיל, להלבוש שכריעבד שתיה אינה מעכבת כודאי מובן מה שכתבנו דכל כוונתו היא רק למצוה ולא לברכת הנהנין. ואפילו לשיטות ששתיית הכוס מעכבת, מ"מ עיקר הדין הוא רק לשחות יין בשעת הקידוש והוי רק כתנאי להקידוש ואין בהשתיה ענין מצד עצמו.

ולענין מה ששאלנו בתינוק דלמה לי ברכה, י"ל ששתיית יין בשעת קידוש מראה חשיבות של הקידוש כמו דאמר- שאין אומרים שירה אלא על היין וכשנותנין לתינוק ג"כ מראה חשיבות זה. ורוקא כשמכרכים על היין כי ע"י הברכה נראה שהיין שייך לקידוש ומחשיב אותו ואילו כשנותנין לתינוק שלא שייך אצלו ברכה. וזהו ענין מה ששתיית אחרים מועיל, כי עיקר ענין כוס של יין בשעת קידוש להראות חשיבות של הקידוש ונחשבה ע"י יין.

ישראל דוב קפלן

ראש כולל, כולל בית וגן

## אמנה ופרפר

כתיב: ויקצוף נעמן... הלא טוב אמנה ופרפר נהרות דמשק מכל מימי ישראל הלא ארחץ בהם וטהרתי, [מלכים ב-ה].

נראה לבאר טענת נעמן. דהנה איתא במס' פרה [פ"ח מ"י] מי קרמיון ומי פוגה פסולים מפני שהם "מי ביצים". מי הירדן ומי ירמוך פסולים מפני שהם "מי תערוכת" ואלו הן מי תערוכת אחד כשר ואחד פסול שנתערבו, ופי' הרע"ב והר"ש ורש"י: "מי ביצים" כלומר מים שהחומר וטיט מעורב בהן ורחמנא אמר מים חיים אל כלי והכא איכא חציצה בין מים לכלים.

ופ' בתפא"י: דאע"פ שטיט הנירוק אינו חוצץ, היינו "דסוף" המים להכנס בין הטיט לכלי וכולו טבול במים, אבל הכא בעינן שבשעת העראת המים והטיט לכלי, המים יגיעו ראשונה ע"ג הכלי. "מי תערוכת": שמים פסולים מתערבים בהם פיהר"ש שחרדלית של מי גשמים מעורב בהם.

והנה כתב בעל הטורים [ויקרא י"ד-ה] על מים חיים כמו שמצינו בנעמן שנתרפא מצרעתו "במים חיים" ולכן זב צריך טבילה במים חיים משא"כ בשאר טמאים שאין צריכים להתרפאות ע"י מים חיים, עכ"ל.

והנה בס' מלאכת שלמה [שם] הביא וז"ל: מי קרמיון פי' בערוך לשון שני "קרמיון" נהר הוא "בדרוך דמשק" והוא "אמנה", "פוגה" הוא "פרפר". ע"ש.

אשר לפי"ז י"ל דנעמן סבור היה שכונת הנביא בטבילתו במי הירדן משום שיש בהם "מים חיים", ומים חיים מרפאין צרעת, וע"ז א"ל הלא "במי הירדן" יש תערוכת" מי גשמים" ואלו "באמנה ופרפר" כולו מים חיים, וגופו עולה וטובל כולו במים חיים [דהכא ליכא ענין מים מקדמין] ולכך שפיר לטבול במי אמנה ופרפר מאשר בירדן, ולא ידע "שאין כאן כח טבעי" אלא "דברי נבואה".

משה מנחם הכהן שפירא

ר"מ "ראשית-חכמה" י-ם מח"ס "מנחת משה"

## בענין תוספת שבת

איתא ביומא פ"א: ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש יכול יתחיל ויתענה בתשעה ת"ל בערב אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה הא כיצד מתחיל ומתענה מבעור יום מכאן שמוסיפין מחול על הקודש ואין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין ת"ל מערב עד ערב ואין לי אלא יוה"כ שבתות מנין ת"ל תשבתו אין לי אלא שבתות ימים טובים מנין ת"ל שתבכם ע"כ ופסק השו"ע סרס"א ה"ב וז"ל י"א שצריך להוסיף מחול על הקודש וזמן תוספת זה הוא מתחילת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות וכו' יעו"ש ופסק השו"ע בלשון י"א כיון שלדעת הרמב"ם אין תוספת זו נוהגת בשבת כמו שכתב הב"י שם וז"ל והרמב"ם בפרק ה' לא הזכיר דין תוספת זה וכתב הרב המגיד בפרק א' מהלכות שבת עשור דטעמא משום דלית ליה תוספת דבר תורה אלא לעיניו יום כיפורים לבר דסבירא ליה

דהלכה כמאן דדריש לקראי לרשא אחרינא עכ"ל ומשמע לי דרבר תורה שכתב לאו דוקא דמדרבנן נמי לית ליה תוספת דאם לא כן לא היה לו להשמיטו וכו' יעו"ש וכתבו בהגההע"ר שבטור הוצאת מכוון ירושלים שם אות ט' שזה אינו מוכרח שדין התוספת בכל מה שאמרו שם בתקיעות שתוקעין בערב שבת וכו' יעו"ש. וכן כתב הביאור הלכה שם ד"ה י"א יעו"ש. אלא שהמחבר"ר שם אות ג' ואות ה' ובנהר שלום סת"ר סק"א ובשרד"ח כללים מערכת ת' אות נ"ד ס"ל שלרמב"ם אפילו מדרבנן אין דין תוספת יעו"ש.

והנה הקשה הב"י שם על הטור וז"ל ורבינו שהשמיט דין התוספת נראה דסבירא ליה כהרמב"ם דלית ליה תוספת לשבת ותימא אמאי שבק סברת הרא"ש דאית ליה תוספת לשבת ועוד שהרי כתב בסת"ר"ח לגבי יה"כ שצריך להוסיף מחול על הקודש בין באיסור אכילה בין בעשית מלאכה וזה כדברי הרא"ש דאילו לדברי הרמב"ם אין צריך להוסיף מחול על הקודש אלא באיסור אכילה בלבד אבל לא באיסור מלאכה וכו' עכ"ל והנה כתב הב"י בשם הרא"ש שם וז"ל והרא"ש כתב כיומא ובפרק תפילת השחר ותוספת זה לא נתברר שיעורו אלא מיהו לאו תוספת כל דהו קאמר כדמשמע ביום טוב פרק המביא ובפרק שואל דלאו כותוספת כל דהו אמרינן אלא שלא נתברר שיעורו וכו' יעו"ש, ויתכן שהיה קשה לטור, שאם לדעת הרא"ש תוספת שבת נוהגת מן התורה היה קשה ממתניתין במה מדליקין דתנן ספק חשיכה אין מדליקין ואם בעי לתוספת שיעורא כדעת הרא"ש למה לי אין מדליקין לכן ס"ל שאין נוהג תוספת שבת מן התורה אפילו לדעת הרא"ש (אלא שהתוס' תירצו ברי"ה ט. ד"ה ורבי עקיבא שכיון שבתוספת משהו סגי נקט המשנה לשון ספק חשיכה וכן כתב הב"י שם שסבירא ליה שבתוספת משהו סגי יעו"ש וכן תירץ בספר אדרת אליהו יעו"ש).

ולא מסתבר לומר כן בדעת הטור דהנה כתב הנהר שלום שם סק"ב וז"ל אין מדליקין את הנרות לכאורה ק' דמהיכא תיסק אדעתין ליכנס עצמו בס' סקילה לקיים מצות חכמים ונ' דהיינו טעמא דהגמ"ר דפ"י אין מדליקין אפי' ע"י גוי וכ"פ הרע"ב בשם רבותיו וכו' יעו"ש ולכן גם לטור היה לו לתרץ את קושייתו על הרא"ש כמו שתירץ הנהר שלום ולכן עוד צריך עיון.

ועוד כתב הטור בסעצ"ג וז"ל אחד עירובי חצרות ושיתופי מבואות מערבין אותן בין השמשות ואפילו אם כבר קיבל עליו תוספת שבת וכו' יעו"ש וקשה שכתב הב"י בסרס"א שלרבינו הטור אין תוספת שבת והנה מפרש שכן וצ"ע. ואין לומר שס"ל שתוספת שבת רשות דאם כן היה כותב בלשון "ואפילו אם קבל עליו שבת" ולא בלשון תוספות דמורה דיש דין תוספת שבת ואפשר שהטור סמך על מה שכתב בהלכות יוה"כ, ולא כתב בהלכות שבת. ועוד עיין בבעל הטורים בראשית ב' פס' ב' שכתב וז"ל ולא כתיב ביום השביעי ויהי ערב ויהי בוקר לפי שמוסיפין מחול על הקודש עכ"ל והנה מפורש שיש תוספת שבת מן התורה.

וכתב הר"ן בר"פ המביא והביאו מרן בסת"ר"ח וז"ל ולי נראה כיון שאותה (תורה) תוספת צריך להוסיף מחול על הקודש איזה זמן חוץ מן הזמן שהוא נזהר בו מן הספק דאם לא כן לא היה צריך להזהיר על התוספת וזה ע"ד מי שסוכר דספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא הוי ע"כ ונראה מפורש וברור דכוונתו לומר דלדעת הסוברים דספיקא דאורייתא לחומרא הוי מדרבנן דכל ספק דרחמנא שרי אין לנו הכרח לומר דהוי קודם בין השמשות דאימור דהוי בבין השמשות ממש וכן פירש בכוונתו הרב הפ"ח יעו"ש וכתב הספר אדרת אליהו למרן אליהו ישראל וצ"ל בהלכות יה"כ וז"ל אך זו היא שקשה טובא לע"ד דבדברי הר"ן ז"ל הללו דבאמת כיון דהעושה מלאכה בין השמשות בין בשבת בין ביום הכפורים חייב אשם תלוי בפשיטא דבין השמשות אסור בעשיית מלאכה מן התורה ואסור לאכול כיה"כ בין שמשות וא"כ מוכרח דגם לדעת הרמב"ם וסיעתו דס"ל דספק דאורייתא לחומרא הוי מדרבנן מוכרח לומר דתוס' יום הכיפורים דאסיר מדאורייתא היינו קודם בין השמשות דבין השמשות גופיה לא איצטרך דבלא"ה אסור מן התורה בין בשבת בין כיה"כ כיון שחייב אשם תלוי וכדקאמר איהו גופיה לדעת הסוברים דספיקא דאורייתא לחומרא הוי מן התורה וכמובן עכ"ל.

ועוד כתב הרב אליהו ישראל וצ"ל שם וז"ל שוב ראיתי להר"ן ז"ל בספ"ק דקדושין דס"ל בדעת הרמב"ם דכל ספק דרחמנא שרי היינו אפילו בחתיכה משני חתיכות וזהו שהקשה עליו לדרייה אשם תלוי למה יע"ש הכא נמי אול לשיטתיה אך קשה לפי האמת אינו כן דהר"ם מודה בדבר שזדונו כרת דספקו אסור דא"ל אשם תלוי למה וכמ"ש מרן ז"ל להדיא בכ"מ שמצא גירסא אחרת בדברי הרמב"ם יעו"ש באופן דלדעת מרן ז"ל בכ"מ בהלכות טומאת מת גם הרמב"ם ז"ל מודה בתוספת יה"כ דהוי קודם בין השמשות משום דבין השמשות גופיה הוי מדאורייתא אפילו בשבת ודוק.

ועוד כתב הרב אדרת אליהו שם אין להעמיד היום בחזקתו ולומר שבה"ש יומא כיון שזה חזקה העשויה להשתנות יעו"ש. ועוד נלע"ד דאין בספיקא בדינא מעמידים על חזקה דמעיקרא כיון שאין החזקה יכולה לברר את הדין וספיקא דבה"ש ספיקא דדינא.

והנה כתב הספר אמת קנה סי"ז בהגהות וז"ל וערוך השולחן סרס"א סק"ב כתב וז"ל אמנם לדינא נ"ל דאין נ"מ דהא זהו פשוט שמוכרח להפסיק ממלאכה קודם השקיעה מעט דלצמצם אין כת כיר בשר ודם כמאמר המדרש שהבאנו ואחר השקיעה מתחיל בין השמשות שהוא ספק סקילה והעושה מלאכה בין השמשות בע"ש ובמו"ש בזמן אחד ממנ"פ מחייב חטאת [שכת ל"ה:]; וכן פסק הרמב"ם בפ"ה ע"ש וא"כ כיון שפסיק ממלאכה קודם השקיעה הרי יש כאן תוספת ג"כ שהרי אין שיעור להתוספת ע"כ והדברים תמוהים שהרי אם נימא כרוב הראשונים ז"ל שדין תוספת הוא מה"ת מצות עשה א"כ כיון שא"א לצמצם הרי יש להוסיף קצת על התוספת ואם אין תוספת מן התורה צריך להוסיף קצת רק על השקיעה עצמה ולא על התוספת וכו' יעו"ש. וכונת הגאון לומר שאחרי שהקדים מטעם שלא יכול לצמצם גם על זה צריך עוד להוסיף מטעם תוספת דכיון שמה שהקדים פעמים נגמרה מלאכתו בדיוק כשה"ח ולפעמים האלו בעי תוספות. ודבריו צ"ע שהנה כיון שאי אפשר לצמצם גם על הטעות אינו יכול לצמצם וכדי שלא יגמור מלאכתו לאחר שקיעת החמה, שאולי הפעם יגמור ממש בשקיעת החמה וכיון שלא יכול לצמצם יטעה ויגמור לאחר שקיעת החמה בעי להסתלק מן מלאכות באופן שתמיד יגמור קצת לפני שקיעת החמה לכן קיימת בפועל תוספת שבת.

ויתכן, שכונת הספר הנ"ל היא לומר שאפילו שלא יכול לצמצם על הטעות בכ"ז לא צריך עוד להוסיף מטעם שאינו יכול לצמצם כיון דמדינא יש ס"ס דאם תאמר שאיחר יתכן שבאמת בפעם הזאת הזדרו והפסיק לפני שקיעת החמה וכיון שבאופן מקרה יתכן שבאמת יפסיק בדיוק בבין השמשות לכן מדין תוספת צריך עוד להוסיף.

אלא שבתוך הזמן שהוא מסופק אם יגמור מלאכתו אחרי שקיעת החמה, זמן זה הוא זמן תוספת שבת, כיון שאם תאמר שיגמור אחרי שקיעת החמה דילמא בה"ש יומא ולכן מותר לו להפסיק מלאכתו מן הדין בתוך הזמן שמסופק ולכן בזמן הזה שייך תוספת שבת וכיון שהוא לא יודע לצמצם חייב להפסיק בתוך הזמן המסופק כי אין ביכולתו להפסיק בדיוק בשקיעת החמה ולכן קיימת תוספת שבת מטעם שאינו יכול לצמצם ולא מטעם תוספת שבת.

ומה שכתב עוד הספר אמת קנה שהביא ראייה מן הר"ן לדבריו יעו"ש אחר המחילה אין כונתו של הר"ן למה שהוא הבין אלא לספק של בה"ש כמו שפירש הפר"ח שם וכן פירש הספר אדרת אליהו יעו"ש וברור שבספק של הרב המחבר יש ספק יום ספק בה"ש ואם תמצא לומר בה"ש אולי כבה"ש הוא יום ולכן לא שייך ספיקו של הר"ן לפני שקיעת החמה ועוד שהר"ן כתב ששייך תוספת בספק היינו לרמב"ם שלדעתו ס"ל שספיקא דאורייתא מותר מן התורה יעו"ש.

והנה לפי מה שכתב הערוך השולחן שאין בכח האדם לצמצם למה צריך פסוק בתורה לתוספת יה"כ וניחא לדעת הרא"ש שס"ל שלתוספת אית ליה שיעורא אלא לשאר ראשונים מאי איכא למימר ולע"ד אפשר שדין תוספת שבת בעי קבלה בפועל ולא סגי בסילוק האיסור ועוד אפשר שהתורה גופא הזהירה להפריש מן האיסור לפני שעת האיסור כיון שאין אדם יכול לצמצם.

ובאמת מי אמר שמתעם שאינו יודע לצמצם צריך להפסיק קצת קודם שקיעת החמה דהנה כיון שלא יכול לצמצם כאשר לדעתו שקיעת החמה יתכן שזה לפני שקיעת החמה ואם לא דילמא בין השמשות יום ולכן מדינא לא צריך לחשוש על טעם שאינו יכול לצמצם ולכן בעי תוספת כדי לקיים דין תוספת שבת.

והנה לגבי גדר של מצות תוספת כתבו התוס' בכתובות מ"ז. ד"ה דמסר לה וכו' שהוא גדר של סילוק מן המלאכות האסורות בשבת ולכן עדיין אפשר לעשות כל מילי דשבות אבל הריטב"א בתענית י"ב ד"ה ורבינו הגדול וכו' וז"ל אלא ביוה"כ שיש לו תוספת מחול על הקודש ואחר שהגיע זמן התוספת שהיא מתחילת השקיעה עד סוף השקיעה בכל שקיבל שבת או יוה"כ בתוך זמן תוספת שלו שאמרה תורה ועשאו קודש לכל עניני ושוב א"א לעשותו חול ובלבד שקבל אותו בדברים של קדושת היום כגון זמן ביוה"כ או קידוש בשבתות ויו"ט וכו' יעו"ש. ומשמע שהיא קבלת היום ממש וכאילו בשבת עצמו ולכן אסור במילי דשבות אבל אם נאמר כמו שכתב הקהילות יעקב שבת סימן א' שלדעת השו"ע יש גם תוספת שבת דרבנן ולכן אם קיבל בפועל תוספת שבת צ"ע האם יכול להתכוון רק לתוספת איסור מלאכות כיון שמחויב דרבנן חל עליו כל התוספת ואסור גם במילי דשבות ואם לא התפלל מנחה אסור אח"כ להתפלל

וצ"ע דמשמע ממה שכתב הקה"י שהשו"ע פסק כדעת התוס' ואם קיבל עליו תוספת שבת מותר במילתא דשבות ועיי"ש ולכן מותר גם בתפילת מנחה והחילוק שתוספת דרבנן שייכת רק בציבור, ז"א שאם הציבור קיבל תוספת כבר קיבל בפועל הכל. מה שאין כן אם היחיד קיבל תוספת שעוד אפשר במילי דשבות.

### הצעיר חיים יאודה ישראל

ראש כולל "שמחת התורה"

מחבר ספר "אברך בחיי".

## בענין בישול ביו"ט סמוך לצאת החג

למערכת קובץ בית אהרן וישראל. אחר דרך מבוא השלום!

לאחרונה נתפרסם משא ומתן בנושא שהעלה הרה"ג ר' שלום בר"א סגל שליט"א אם מותר לבשל ביו"ט לצורך תוספת יו"ט, הנה באמת מצאנו לב' מגדולי זמנינו שסבירא להו דמותר לבשל מיו"ט לתוס' יו"ט, והם הגרי"י פ"ישר שליט"א בשו"ת אבן ישראל ח"ז סי' כ"ד והגר"נ גשטטנר בתשובתו שנדפסה בקובץ צפונות ה' עמ' מ"ב עיי"ש (ויתכן שמאז כבר נדפסה באחד מחלקי שו"ת להורות נתן), אך עכ"ז מה אעשה ואני בעניי נלע"ד דלמעשה אין לעשות עובדא להקל, ועדיין אני על משמרת אעמוד בהראיה מסוגיא דהואיל, ומה שכתב הרב הג"ל לדחות, הנה יעוין בתוס' פסחים דף מ"ו: ד"ה רבה וכו' אי נמי ברודה סמוך לשקיעת החמה שאפי' יבואו אורחים אין שהות ביום לאוכלו ע"ש, וקשה הרי תיפוק ליה דשרי לעצמו אן לאורחים בזמן התוס', אלא ע"כ דלא מועיל. אך יש לדחות די"ל דהתוס' אולי לשיטתייהו בכתובות דף מ"ז א' בד"ה דמסר, דבתוס' יו"ט ליכא שמחת יו"ט ע"ש, ואף דהגר"נ גשטטנר דחה דאין קשר בין העדר שמחת יו"ט לאוכל נפש והביא ראיה מליל יו"ט ע"ש, אך לגבי תוס' יו"ט י"ל דכיון דאין בו שמחת יו"ט, זה מורה על גריעותא דאינו חלק מיו"ט גם לגבי הבישול מיו"ט לתוס' יו"ט. ושורר בפסקי תשובות (רבינוביץ) ח"ה סי' תקכ"ז סעיף 6 שכתב להשיג על האבן ישראל הג"ל מכח דברי הרב בש"ע, ודברתי גם עם גיסי הג"ר אלטר אליהו רובינשטיין שליט"א רב דרמת שלמה בירושלים עיה"ק, ואמר לי שלאחרונה דיבר בזה בשיעור באריכות והעלה ג"כ לאיסור, סוף דבר דעתי דעת עני דלמעשה אין להקל בזה ולעשות חדשות, כנלע"ד הגם שלא נכנסתי לעומק הענין.

ביקרא דאורייתא

יחיאל בונים

פעיהק"צ נתניה

## הערות בשולי שלשה מאמרים

לחברי המערכת הקובץ באו"י שלומכם יסגי, אערוך לפניכם שיחי, בינו נא הגיגי!

אחרי דרך מבוא השלום, אבוא בזה להעיר על שלשה מאמרים שנתפרסמו בקובצכם הנכבד, בגליון פז (שבט-אדר תש"ס), וזה החלי;

(א) במש"כ הרב צבי שיינברג שליט"א נשיאת כפים באחד (בעמ' עו) בירור ארוך בנדון, הנה בבעה"ט פ' לך-לך (יבג), דרש מש"כ "ואברכה מברכך" בגימטריא "כהנים המברכים בניך" (כצ"ל עפ"י כתה"י, ובחומשים הוסיפו וגרעו כדי לכוון הגימטריא עפ"י הנוסח שבדפוסים) על כן "מברכך" לשון רבים ו"מקללך" לשון יחיד ע"כ. והעיר הרב צבי ברגמן שליט"א (ראה במהדורתנו הערה 18) שיש לדייק מרמו רבינו דברכת כהנים מה"ת בשנים. וכ"כ בס' "אמת ליעקב" לגר"י קמניצקי זצ"ל והוסיף כי עפ"י אפ"ל כי ההפרש של ב' (524-526) שבגימטריא הוא לרמוז על ברכת כהנים בשנים ("כהנים המברכים בניך" - 5242). אך כבר כתב הרוקח כפי' עה"ת כי במקום שהדרש הנרמו בגימטריא ידוע, אין לדקדק גם על הפרש של ב'.

ואולם, אם כנים הדברים, הרי רבינו בעה"ט סותר בפרפראותיו למש"כ בטור אונ"ת רס"י קכת ד"להם" על אהרן ובניו קאי ופי' "אמור להם" היינו לכל אחד מהם. ובאגרת ברכה (לצאת, המהר" החדשה של

בעה"ט בשנת תשל"א) כתב הגרי"נ שטרן זצ"ל, כי אין סתירה, דכמו שפי' הטור בפסקיו את הפסוק "אמור להם" לכל אחד מהם, כן יתפרש מש"כ ברמיוותיו, כהנים המברכים בניך", כלומר כל אחד מהכהנים.

(ב) בעמ' עז דן הרב אהרן שטיינברג שליט"א במעשה שהיה, באחד שמסר ארנקו לבלן, והלה בטעות החזירו לאחר, ובעל הארנק טוען שהיה לו בארנק סכום מעות, האם חייב הבלן לשלם לו, כפי מה שהוא טוען וכו'.

והנה, בסעיף ב' העלה שיש כאן ספק בעיקר החיוב, דהא "אין הבלן יודע כלל מה היה מונח בתוכו ואיזה סכום מעות היה מונח שם, ואפשר דבאמת לא היה מונח שם מעות כלל וכו' ועפ"ז ליכא כאן שום חיוב לשלם וכו' ונראה דאף חיוב לצאת יד"ש ליכא בכה"ג, ומטעם דהא לא הו"ל להבלן למידע מה היה מונח בתוך הארנק" וכו' עכ"ל.

וכ"ז דברי תימה הם, דהא תלמוד ערוך הוא בגמ' ב"ק סבא, ההוא גברא דבטש בכספתא [ארגז שמניחין בו כספים. רש"י] דחבריה, וכו' אי דקא טעין זוזי, הכא נמי וכו' [שכן דרך בני אדם להניח כספם בארגז המיוחד לכך]. ע"כ. וכ"ה בשו"ע חו"מ סי' שפח, א. ועתה שואלים אנו, וכי ארנק אינו מיועד להניח בו מעות, שנאמר שלא הו"ל לבלן למידע שיש בתוכו מעות? ! (אך יש לדון במעות ובשטרין כסף, האם דינם כ"אין גופו ממון", עיין בס' פתחי חשן, הל' פקדון ושאלה, פרק א' הערה ז).

ג) ואחרון - אחרון, למאמרו של הרב יוחנן בריזל שליט"א (העוסק בנושא שבד"כ אין ידי ת"ח ממשמשין בו) בעניין הטעויות בציטוט המקראות "על פי שנים עדים" (דברים יז, ו) - "על פי שני עדים" (שם יט, טו), ובסעיף ג' דן הרהמ"ח בהבדל שבין "שנים" ל"שני", והביא בשם ספר הכרמל [מלוקט מספרי המלבי"ם על עניני לשון] שכשכא הכתוב להורות לדרשה ששתיים דומים זה לזה, או הוא כלשון נסמכת שתי-שני, וכשאינו בא להוראה זו, אלא כל דבר כנפרד, או הוא כלשון שתיים או שנים וכו' וסיים: "אך לענייננו שמקום אחד כתוב "על פי שנים עדים" ובמקו"א "על פי שני עדים" לא ראיתי שהתייחס ואיני יודע מה מקום לדרשה ומה יש לתרץ כאן עכ"ל.

וכאן מתבקשות הערות מספר. ראשית, מה שהביא הרהמ"ח לחמו מיד שניה, הלא הוא מפורש במלבי"ם, באילת השחר סי' סז. [וכבר הקדימו בזה כרכנו בחיי פ' תרומה כה, יח בכארו את שינוי הכתובים "שנים כרובים" (שם) ו"שני כרובים" (שם פסוק כב), ויעש שני כרובים זהב (שם לו, ז), מש"כ "שנים" כי חלוקים הם בענינם, זה זכר וזה נקבה, ואילו שני הפסוקים הנ"ל, שתאמר בהם "שני", בא לרמוז על השווייתם בזה ובאחדות. ועד"ז יתפרש מה שהביא הרמב"ן בפ' נח (ז, ט) בשם אחרים (רד"ק) כי מש"כ "שנים שנים באו אל נח" היינו זוגות, אבל היו זכר ונקבה ולכן נאמר "שנים" ולא "שני"].

ואילו ראה הרהמ"ח את שיחו של המלבי"ם גופא, היה מגלה שהוא אכן התייחס לשינויי הפסוקים בענייני עדות.

בפ' תזריע אות יז ייסד המלבי"ם כלל נוסף, שמספר שכבר נודע לפני כן (אם מעצמו ואם מיתר דרכי ההודעה מענין הקודם) בא המספר בסמיכות (שני-שתי) ואילו כאשר הוא בא כפעם הראשונה, נאמר בשם העצם "שנים", ועיי"ש ביאורו עפ"י זה בעשרים פסוקים שבחנ"ך. ובפ' אחרי אות יז הוסיף כי כלל זה נשמר גם במספר "שנים", לאמור; תחלה, כאשר עוד לא נודע המספר, כתיב "על פי שנים עדים וגו' יקום דבר" (!) [כ"ה במלבי"ם, וצ"ל "יומת המת"], ואילו לאחר מכן, שכבר נודע המספר, נאמר "על-פי שני עדים וגו' יקום דבר" עיי"ש. וע"ע בספר "רעת סופר" לרבי עקיבא סופר ז"ל בפ' שופטים עה"פ על פי שני עדים וגו' ביאורו בשינויי הפסוקים וז"ל: על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר (י"ט ט"ו), ולעיל כתיב (י"ז ר') על פי שנים עדים. ראיתי ב"העמק דבר" שדקדק ועמד על שינוי הלשון. ואמרתי עפ"י מה שכתב הרמב"ן בפר' נח בשם יש מפרשים דמה דכתיב (בראשית ז' ט') שנים שנים באו אל נח אל התיבה דפירוש שנים היינו זוגות, וכן כתוב בכחיי על הא דכתיב (שמות כ"ה י"ח) שנים כרובים שנים לשון זוגות, דהא כרובים היו זכר ונקיבה, והנה כדיני נפשות הדין אם שנים ראו שהרג, זה מחלון זה, וזה מחלון אחר, צריכין שיראו זה את זה, וכן צריכין לבוא בבת אחת לבית דין, מה שאין כן כדיני ממונות כשרין להעיד אפילו לא ראו זה את זה, וכן אם אחד מעיד לפני בית דין היום והשני למחר גם כן מצטרפין לעדות. היוצא לנו מזה שבדיני נפשות צריך להיות הן הראיה, והן קבלת העדות לפני בית

דין, שניהם ביחד, לכן גבי עדות נפשות כתיב על פי שנים עדים, שצריכין להיות כווג יחד לא יתפרדו, מה שאין כן לקמן גבי דיני ממונות דהדין שאפילו אם כל אחד העיד בפני עצמו כשרים, לכן כתיב שם על פי שני עדים שאם כי צריך שני עדים אולם אין צורך שיעידו ביחד, וא"ש ב"ה.

החותם לכבוד התורה ולומדיה

יעקב קאפל רייניץ

## תגובת הכותב בענין שומר שמעה

ראיתי מש"כ להוכיח מהש"ס דב"ק ס"ב ע"א, דהיכא דהשליך למים ארגו שרגילים להניח שם כספים, דחייב המזיק לשלם, והתובע נאמן בטענתו לחוד ולומר כו"כ מעות היה מונח שם, ומוזה תמה ע"מ שכתבתי דא"א לחייב את הבלן, מטעם דאין התובע יודע אם היה מונח שם מעות, ואין התובע נאמן בטענתו לחוד לחייב את הבלן.

ואני תמה על תמיהתו מש"כ להוכיח מהך סוגיא, דיעוין בראשונים שם, שכתבו להדיא דאף בטוען התובע דהיה מונח בכספתא זוזי, דפשיטא דחייב לשלם, מ"מ אין התובע נאמן בטענתו אם לא ע"י שבועת הנוטלין, ומטעם דאיכא תקנת נגזל במזיק, ועיקר האיבעיא בש"ס הוא בטוען שהיה מונח שם מרגניתא, אי עשו תקנת נגזל בכה"ג כיון דאין דרך להניח מרגניתא בכספתא, יעוין בחי' הרשב"א שם ובש"ר.

ואף לדעת התוס' שם דס"ל דהאיבעיא בש"ס שם הוא אף בגוונא דאיכא עדים שהיה שם מרגניתא, והספק הוא אם אפשר לחייבו כיון דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה, עיי"ש, מ"מ הא פשיטא דאף בטוען דווי היה שם, דוודאי חייב לשלם, מ"מ או דמיירי דאיכא עדים ע"ז או דנאמן לישבע וליטול מטעם תקנת נגזל, ובלא עדים ובלא שכועה פשוט דא"א לחייבו דאין התובע נאמן בטענתו לחוד, ומטעם דהוי ספק בחיוב.

וכ"ה להדיא בשו"ע סי' שפ"ח ס"א [שכב' ציין לעיין שם] בלקח כיס של חבירו והשליכו למים או לא, דאין התובע נאמן בטענתו לחוד אם לא ע"י שבועת הנוטלין עיי"ש, ואף דכיס רגילין להניח שם מעות. וכ"ז פשוט הוא ואינה צריכה לפנים כלל.

ומש"כ שם לידון אם אפשר לחייבו רק מחמת חיוב שמירה, ואיה"נ דמצינו מחלו' בפוסקים אי עשו תקנת נגזל בפקדון וכבר ביארתי ד"ו בארוכה שם בהמאמר. וה' הטוב יאיר עינינו בתורתו אכ"ר.

אהרן שטיינברג

## מכירת חמץ ע"י זכיה לאלו ששוכחים למכור חמצם

החיים ברכה ורוב שלום, כבוד הרבנים חו"ר מערכת בית אהרן וישראל הע"י.

הננו בזה ע"ד מכירת חמץ של אחר ע"י זכיה והיינו שיוכלו הרבנים להכליל חמצם של כל אלו שישכחו למכור חמצם לעכו"ם בשטר מכירת חמץ אשר בעונ"ה דבר מצוי הוא מאוד,

א. הנה ע"י שו"ת פנים מאירות (ח"ב סוס"י נ"ה) הובא בפת"ת (יו"ד סי' ש"ך) וע"ע שם, וכן בשו"ת חת"ס (אה"ע ח"א סי' י"א) שהעלו בפשיטות דמהני מדין זכיה יעו"ש וכן העלה בשד"ח (מערכת חו"מ סי' ט' או' ב') להלכה ועיי"ש מה שהביא מקובץ יגדיל תורה (סי' א') דנהגו רבני המחוז להכליל בשטר המכירה חמצם של כל אלו שנשכחו מהם למוכרם וכ"כ שתיקן בעיר אחד למכור חמצם של כל אלו המחזירים אחר הכפרים ולא יחזרו לביתם ביום י"ד שחרית יעו"ש.

ב. אמנם יש לדון לכאן לפמש"כ הקצוה"ח (רמ"ח סק"ח) לחלוק ע"ד התרוה"ד (סי' קפ"ח) דל"מ הפרשת המשרתת שלא מדעת בעלים יעו"ש מה שהביא מד' התוס' והרשב"א נדרים ומקובל בב"י כוונתו דזכין "מאדם" לא אמרינן ורק זכין "לאדם" מהני וכדברים הללו ממש כי במרכת המשנה (פי"ו גירושין ה"י) וע"י בבאר יצחק (סי' א' ענף ג') ובמעדני ארץ (שביעית קו' לאפרושי מאיסורא סי' א') מש"כ הסברא בזה וע"י שי' הגרש"ר (כ"מ סי' ט"ז) שכ' בע"א יעו"ש.

ג. ונר' בס"ד כמה צרדי קולא האחד מה שהעלו רוב האחרונים דלא כד' הקצוה"ח וגם זכין "מאדם" מהני והם התרוה"ד (סי' קפ"ח) והרמ"א דהעלה כד' התרוה"ד להלכה (יו"ד סי' שכ"ח) ועי' דו"ח לרעק"א (כ"מ כב.) שהעלה כד' התרוה"ד מסוגיא ערוכה בכ"מ יעו"ש. וע"ע בבאר יצחק (סי' א' ענף ג') מה שהאריך להוכיח דלא כהקצוה"ח וע"ע בכרית אברהם (אה"ע סי' ק"א סק"ט) שהעלה בענין אחר ביי ד' הרשב"א והתוס' וע"ע עוי"ט (סי' ק"א) ובחזו"א (אה"ע סי' מ"ט וע"ע בורעם לקוט"ס סי' ו') ובאמרי בינה (הל' תרומות דין ו') ובשו"ת אחיעזר (ח"א סי' כ"ח) שהעלו דלא כד' הקצוה"ח ועי' בשו"ת חת"ס שם שכ' דפשוט הוא והאורך בזה שלא לצורך וע"ע במעדני ארץ שם.

ד. אמנם ביותר נר' בזה כמה צרדים להקל גם לד' הקצוה"ח האחד דעי' בחזו"א (זרעים ליקוט"ס סי' ו') שהביא קו' הברי"א מהך דיוחנן חקוקא (פסחים י"ג). יעו"ש וכ' דככה"ג דמוכרו תמורת ממון גם הקצוה"ח יורה יעו"ש, - וסמוכין לזה מד' הקצוה"ח (קצ"ה סק"ג) יעו"ש.

ה. זאת ועוד דהנה הרמב"ם (פ"א תרומות) דהתורם שלא ברשות ובא כה"כ וא"ל כלך אצל יפות אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה יעו"ש ותמהו הנו"כ דהרי קיי"ל כאב"י דישל"מ ל"ה יאוש ולפי"ז מבוי בכ"מ כ"ב. דל"מ הפרשה שלא מדעת כלל, ועי' בב"י (יו"ד סי' של"א) דהעלה דמסוגיית הגמ' קידושין (נ"ב). מבוי דמהני הפרשה של"מ ומכח זה נדחית הגמ' בכ"מ ומה דמ"מ צ"ב דקיי"ל כאב"י דישל"מ ל"ה יאוש י"ל דשאני ניהותא דמצוה יעו"ש וכן העלה הט"ו שם ובקצוה"ח (סי' רס"ב סק"א) האריך להוכיח מסוגיא דעירובין כד' הב"י והעלה להלכה כדבריו.

יעו"ש שהעלה דלפי"ז מי ששכח לבטל חמצו ונזכר לאחר שש דמותר לאחה"פ מדין ישל"מ דמהני במקום מצוה, אלא שכ' שם דליכא לסמוך אלא לסניף היתר ובב"י כוונתו י"ל כמש"כ הנתיה"מ (שם סק"ד) וע"ע בעונג יו"ט (סי' ל"א) דפליגי ע"ד הקצוה"ח דהרי גם בלא ביטולו החמץ אינו ברשותו ואלא דהתורה עשאו כאילו הוא ברשותו כיון דלא ביטלו בפה או בלב וא"כ מה יועיל מה דניח"ל אח"כ יעו"ש, ולפי"ז בניד"ד שפיר יהני כיון דמכרו חמצו קודם שעה ששית ואלא דמה"ת דניח"ל ע"ז שפיר מהני מה דניח"ל אחר שש למפרע מדין ישל"מ במקום מצוה, [וע"ע בשו"ת עמודי אור סי' ס"ח].

ואגב גררא דלכאו' סותר הקצוה"ח משנתו דנקט להלכה דלא כתרומה"ד דל"מ הפרשת חלה דמשרתת ומה שנא מהפרשת תרומה דהעלה להלכה כד' הב"י דמקום ניהותא דמצוה מהני ומ"ש הפרשת חלה מהפרשת תרומה ושור' באמרי בינה (הל' תרומות דין ו') שהביא ד' הקצוה"ח דפליג ע"ד התרוה"ד וכ' דלפי מה שהעלה הב"י כד' הרמב"ם דשאני ניהותא דמצוה שפיר יכולה המשרתת לתרום יעו"ש וד' הקצוה"ח צע"ג ומצוה ליישבו.

ו. ואף גם זאת דנר' דבעיקר ד' הקצוה"ח דזכין "מאדם" ל"א יש לדון דהנה במש"כ רש"י (כ"מ י"א): דאף דהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים ל"ק היכי דשוויה שליח מהני הק' התוס' דהרי גם זכ"י מטעם שליחות היא יעו"ש ובקצוה"ח (סי' ק"ה סק"א) שכ' דהתוס' לטעמייהו דזכ"י מטעם שליחות ל"ש לחלק בין זכ"י לשליחות הרי דאם מטעם שליחות ל"ש לחלק בין זכ"י לשליחות כלל וא"כ מ"ש לומר דזכין "מאדם" ל"א הרי הוה כשויה שליח ממש דפשוט דמהני ככה"ג, ובאמת דיעו"ש בנוודע בשערים (סי' ט') ובראשי בשמים (סי' ט"ז) שכ' דלהכי דייק התרוה"ד דקיי"ל דזכ"י מטעם שליחות דכיון שכן ל"ש לחלק ובכל גווני שייך זכיה כיון דהוה כשליחות ממש.

ויש להוכיח כן מהסוגיא דב"מ (שם) דמקשי' לאב"י ממתני' דכיצד התורם של"מ וכו' והרי בעידנא דקא תרם לא הוה ידע וצ"ב דמה ענין ישל"מ לזה הרי גם אם ישל"מ הוה יאוש אינו אלא דנחשב היכי דגילה דעתו אח"כ כאילו נתרצה כבר מעיקרא אמנם עדיין האיך יהני מעשיו בשביל הבעלים כלל ועי' בדו"ח להרעק"א דמהני מדין זכ"י יעו"ש מה דבעי' עוד לפי"ז לדין דישל"מ אמנם דאם כן צ"ב דהרי סוגיא ערוכה דגם זכין מאדם נמי מהני ועכצ"ל לד' הקצוה"ח דס"ד דיועיל שליחות גם בלא מינוי מפורש ומדין ישל"מ וכ"מ בשי' הגרש"ר (סי' י"ד) הרי להדיא דעכ"פ היכי דמהני מדין שליחות אף דליכא מינוי מפורש רק מדין אנו סהדי מהני גם "מאדם".

וצ"ל לד' הקצוה"ח דלא ס"ל כשי' התוס' כלל דיעו"ש שהק' ע"ד התוס' דהאיך מהני זכיה מדין שליחות כלל והרי קיי"ל כאב"י דישל"מ ל"ה יאוש יעו"ש שהעלה לד' רש"י והראשונים דזכ"י אינו מדין שליחות אלא מדין יד וגזיה"כ הוא יעו"ש וא"כ י"ל דלפי מה שהסיק כד' רש"י וראשונים דגזיה"כ הוא העלה דינו דחלוק זכ"י "לאדם" מזכ"י "מאדם".

ולפי"ז שפיר דבניד"ד דמכירת חמץ דכבר העלה הקצוה"ח דבניחותא דמצוה קיי"ל דיאוש של"מ הוה יאוש וא"כ תו י"ל דזכיה מטעם שליחות ותו ל"ש לחלק כלל בין זכי' "לאדם" ובין זכיה "מאדם" וכמשנ"ת ודו"ק [ועי' עונג יו"ט סי' ק"י בהגה"ה מש"כ ליישב קו' הקצוה"ח ע"ד התוס'].

ח. ואלא דנר' דיתחלקו הטעמים דאם מהני מדין זכי' לא בעי' הריצוי דאח"כ כלל ואף למש"כ המ"מ (פ"ד זכי' ה"ב) בשם הרמב"ן דבעי' הריצוי דאח"כ דמהני למפרע הרי הכא הוה זכות גמור שכבר העלו הרכה מאחרונים דמהני אפי' בע"כ עי' מחנ"א (זכי' סי' ו') ובאמרי בינה (דיני תרו"מ סי' כ') וע"ע רי"ט אלגזי (בכורות פ"א או"ז ד"ה אמר ר"ה) ובד"ה דיני קידושין (סי' כ'). [וע"ע תוס' כתובות יא. ובנקודת הכסף יו"ד סי' ש"ה] וע"ע קצוה"ח (סי' קצ"ה סק"ב) אמנם אם מהני מדין ניחותא דמצוה בעי' הריצוי דאח"כ ומהני למפרע.

ולפי"ז ילה"ק לשי' הרדב"ז (ח"א סי' ק"מ) הובא במ"א (סי' תמ"ח סק"ה) הטעם דל"מ ליתן חמצו לעכו"ם במתנה עמ"ל [עי' מחנ"א מאכ"א ובמרחשת ח"ג סי' ז'] דכל זמן שהתנאי תלוי היה כפיקדון ואם נתקיים התנאי אעפ"י שנמצא שלמפרע היה החמץ של העכו"ם מ"מ קודם קיום התנאי כבר עבר עליו הישראל כבי' ולא יועיל קיום התנאי לבטל הלאו שכבר עבר יעו"ש וא"כ ה"נ בניד"ד דבעי' לגילוי דעתו שיועיל אלמפרע לא יהני כנ"ל ועי' בשו"ת הר צבי (ח"ב או"ח סי' ל"ט) שהביא ד' הגאון מטשיבין זצ"ל שעמד בזה יעו"ש בדבריהם כי נעמו.

ולולי דבריהם היה נר' בזה דעי' מחהש"ק שם שכ' דהמג"א הסתפק בכוונת הרדב"ז אי מטעם הואיל ועי' דחה המ"א דהואיל אינו אלא כשהוא בידו יעו"ש או מטעם דכל שלא נתקיים התנאי הוה ספק איסור ואין הלמפרע יכול לתקנו ועי' דחה ממשכון יעו"ש.

וא"כ בניד"ד תקשי רק שיעבור מדין הואיל והיינו הואיל דבידו שלא להתרצות, ונר' לומר סברא בזה דל"ש הואיל אלא במידי דתליא בעשי' והיינו דבידו לעשותו אם לאו כגון הואיל ובידו לפדותו וכדו' אמנם במידי דתליא בדעתו וברצונו נר' דל"ש הואיל כלל דהוה מילתא דתליא במציאות דממנ"פ אם לא יתרצה הרי לא יהני ואם יתרצה בע"כ יהני ומה שייך בזה בידו כלל וממילא ל"ש בזה הואיל ושפיר דמהני למפרע ודו"ק.

וזאת תורת העולה לדינא דרבר מפורש הוא בכמה פוסקים דאפשר למכור חמצו של חבירו שלא מדעתו מדין זכי' ודעת רוב הפוסקים דלא כהקצוה"ח ומרכבה"מ וגם זכין מאדם מהני וגם לד' הקצוה"ח י"ל ג' צרדי היתר א' כד' החזו"א דהיכא דמקבל תמורתו כסף גם הקצוה"ח יודה. ב' מדין ניחותא דמצוה וכד' הרמב"ם. ג' מדין זכי' מטעם שליחות דבכה"ג גם הקצוה"ח יודה דמהני, ועי' במשנ"ב (סי' תל"ד סקט"ו) בשם הפמ"ג בפתיחה הכוללת להלכות פסח וע"ע בפמ"ג (שם משב"ז או' ז') במה דמכו' דמהני לשווי' שליח לביטול חמץ דמדין זכי' ל"מ אמנם מדבריו משמע דאי"ז אלא סברא מיוחדת בביטול יעו"ש.

ג. העירוני דלכאו' אין המכירה מצוה חיובית כלל דאינו מקיים בזה מצות השבתה ואינו אלא ה"ת שלא יעבור בבי' וב"י ונר' דהוה כמו תרומה וחלה שהעלו האחרונים דאינו מצוה חיובית כלל עי' רעק"א (יו"ד סי' א' בט"ז סק"ח דלא כהטו"ז שם) ומה שציין לד' המ"א (או"ח רי"ס ח') ועי' מנ"ח (מ' רפ"ד ב') ובחמר"ש (יו"ד סי' ל"ו) שהוכיחו מרשיי גיטין (מ"ז): כנ"ל ועי' בחת"ס שם, וע"ע בס' ברכת אברהם (להר"א בהרמב"ם סי' י"ד) שכ"כ בד' הרמב"ם ועכ"ז נקט הב"י בדעתו דבתרומה שייכא ניחותא דמצוה ומוכח דגם בכה"ג מהני והסברא בזה פשוט ואכמ"ל.

בברכה שתזכו להמשיך בעבודתכם הקודש הרבצת התורה והפצת המעיינות ביתר שאת וביתר עז להגדיל תורה ולהאדירה.

**משה יצחק מעמפלער**

פעיה"ק י-ם ת"ו

## דעת הגר"א והראנ"ח בענין מצות תוספת שבת

בקובץ בית אהרן וישראל תשרי חשוון תשנ"ט כתבתי כירור בדעת הגר"א בענין תוספת שבת, דכתב בסי' רס"א סי"ב [בסוף הקטע] בזה"ל אבל ודאי מצוה להוסיף וזהו התקיעות שהיו עכ"ל הגר"א.

אחרי שהבאתי שם ג' ביאורים לדבריו הנ"ל כתבתי דנראה להציע בביאור דברי הגר"א, דדבריו בתחילת הקטע אינם כדבריו שבסוף הקטע, דרישא דדבריו שהאריך דאין דין תוספת שבת היינו בביאור דעת הב"י שכתב בדעת הרמב"ם דאין דין תוספת שבת, כו', ואחרי שהגר"א מאריך לבאר מקור דעה זו, חולק ומסיים: אבל ודאי מצוה להוסיף וזהו התקיעות שהיו, כוונתו לחלוק על דעת הב"י שכתב בדעת הרמב"ם דס"ל דאין מצוה להוסיף בשבת, וע"ז חולק הגר"א, ודאי להרמב"ם מצוה מן "התורה" איכא בהוספה בשבת וכדחזינן מדין ו' תקיעות (שבת דף ל"ה:; רמב"ם פ"ה הל' שבת הי"ט).

וסיימתי את דברי שם שכל זה כתבתי בדרך אפשר, אך בלשון הגר"א זה מגומגם קצת מפני שסיים "וכן עיקר" משמע דנקט כדעת הרמב"ם לפי הב"י ע"ש.

אך כעת חוזרני בי, וזאת על פי המשך דברי הגר"א (שם) ד"ה שאין השמש. וזה לשונו: דקודם לכן אי אפשר [כוונתו דלפני שקיעת השמש אין לאסור משום תוספת שבת] כמש"ש י"ז ב' במתני', וכל זה דחוק לשיטת (ו)יש אומרים הנ"ל שצריך תוספת, אבל מתני' מכרעא כהרמב"ם ותוס' דאין צריך וכמו שכתבנו לעיל עכ"ל הגר"א.

בכדי לבאר דברי הגר"א נביא את דברי הרמב"ן בתוה"א דף רנ"א וז"ל ומסקנא משתקע החמה היו בין השמשות עד צאת הכוכבים, ואם כן התוספת הזה קודם שקיעת החמה הוא, וזה דבר גדול של תימה שתהא חמה זורחת כנגדו וחייב בעינוי ואסור במלאכה, ותנן נמי (שבת י"ז: ו) [כולן בית הלל מתירין עם השמש, והתם (שבת דף ל"ה:)] אמרינן אתון דלא קים לנו כשיעורא דרבנן אדאיכא שמשא אריש דיקלא איתלו שרגא, הא למאן דקים ליה אע"פ שנסתלקה מראש הדקלים כל זמן שלא שקעה מותרין באכילה כו', וראיתי לרבינו תם בספר הישר שלו (סימן רכ"א) פירוש נכון בסוגיא ההיא בפרק במה מדליקין כו' ע"ש ברמב"ן.

וז"ל הר"ן על הרי"ף סוף פ"ב דשבת וכתב הרמב"ן ז"ל שזה הזמן הנוכח בכל התלמוד לתוספת שמוסיפין מחול על הקודש שאי אפשר לומר שהיא בעוד שהשמש זורחת על הארץ דהא תנן ו) [כולן ב"ה מתירין עם השמש כו' עכ"ל הר"ן ומביאו הב"י כסי' רס"א].

ועפ"ז נבאר את כוונת הגר"א דתחלה כתב דיכולים להדר ולהוסיף דוקא משקיעה א' ולא לפני שקיעה א', כראיית הרמב"ן ממתני' בשבת דף י"ז: ב"ה מתירין עם השמש, דאין יכולים להוסיף לפני שקיעה ראשונה, וראיה זו הביא הר"ן בשם הרמב"ן ומביאם הב"י, [אבל את הראיה השניה, וכן מה שכתב הרמב"ן "מסתברא" דאי אפשר להוסיף לפני שקיעה א' כנ"ל, לא הובא בר"ן ובב"י].

אך דעתו של הגר"א היא שראיית הרמב"ן ממתני' דשבת דף י"ז: היא דחוקה, דכל אריכות הרמב"ן הנ"ל, דמקדים דאיכא מצוה מן התורה להוסיף בשבת ויו"ט ויום כיפור לפנייה ולאחריה, ומצותה לפנייה דוקא לפני בין השמשות, וע"ז כתב הרמב"ן דהוי דבר גדול של תימה שתהא חמה זורחת כנגדו ויהא חייב בעינוי, ולפי שי' רבנו תם בזמן ביה"ש, דאיכא ב' שקיעות, ובין שתי השקיעות אפשר לקיים מצות תוספת ואתי שפיר, אבל לדעת הגר"א מהלך זה הוא דחוק, דהגר"א סובר דאין בכך דבר גדול של תימה שתהא חמה זורחת כנגדו ויהא חייב בעינוי.

ועוד טעם שהגר"א מיאן מלפרש כרמב"ן, כי לשון המשנה ו) [כולן ב"ה מתירין עם השמש, פירש הגר"א כפשוטו, שהכוונה עד הרגע האחרון של היום, ולא כביאור הרמב"ן הסובר שבית הלל מתירין במלאכה רק עד שקיעה א', ומשקיעה א' עד שקיעה ב' דין תו"ש אף שעד שקיעה ב' הוי ודאי יום, דלרמב"ן, בית הלל מיירי בזמן שאפשר להדר ולהוסיף על השבת דהיינו משקיעה א' ולא בזמן שחייבים להוסיף שהוא זמן מועט לפני השקיעה השניה, אבל לגר"א פירוש כוונת בית הלל עם השמש דהיינו עד בין השמשות משקיעה א' דהגר"א חולק בב' דברים עם הרמב"ן הן בזמן ביה"ש והן אם איכא דין מצות תוספת בשבת.

וממשיך הגר"א ומדגיש דמתני' מכרעא, וכוונתו למשנה בשבת דף י"ז:; דמשנה זו כהרמב"ם דאין צריך כלל תוספת, ולא ס"ל לגר"א בדעת הרמב"ם כהרמב"ן הסובר שיש דין מצות תוספת שבת מן התורה, והרמב"ם כלל את המצוה הזאת בזה שהביא את הדין של ו' תקיעות, אך לדעת הגר"א ס"ל לרמב"ם דליכא דין מצות תוספת שבת כלל מה"ת.

ולסיכום לשון המשנה דב"ה מתירין עם השמש מתפרש בין לרמב"ן ובין לגר"א על שקיעה א', אלא דלרמב"ן זהו עד לשיעור שממנו ואילך אפשר להדר ולהוסיף תוספת לשבת, ולגר"א בית הלל מתירין עד

לשיעור בין השמשות, ואז חייבים לפרוש מעיקר הדין, כיון דלגר"א אין שיעור ההידור ולא שיעור החיוב במצות תוספת, דליכא דין מצות תוספת כלל בשבת מה"ת.

וכן מצאתי בביאור הגר"א כיו"ד ה' מילה סי' רס"ב סוף ס"ק [ט'] שכותב בזה הלשון: ולפי מה שכתבתי מתחיל בין השמשות תיכף בשקיעת החמה [הכוונה - שקיעה ראשונה] וזהו בין השמשות כו', וכן אז מתחיל שבת, וז"ש (במתני' דשבת י"ז ב') ב"ה מתירין עם השמש, ותוספת שבת "לית לך" כמ"ש תוס' בפ"ק דר"ה ט' א' ד"ה ור"ע כו' (ע"כ).

וא"כ רואים בגר"א מפורש דס"ל דליכא מצות תוספת בשבת, ולא רצה להדחק ולפרש מתני' דשבת י"ז: כפי הרמב"ן המובא בר"ן ובכ"י.

אולם אף שחזרתי בי בביאור דעת הגר"א, אך את דברי שבקובץ הנ"ל נלע"ד להציע בדעת הראנ"ח המובא בכנסת הגדולה (סי' רס"א) וז"ל [כתב הב"י] ומשמע לי [ד] [ש] דברני תורה שכתב [הכוונה - להרב המגיד בדעת הרמב"ם, דהיינו שלרמב"ם אין מן התורה מצוה של תוספת שבת], לאו דוקא, דמדרבנן [נמי] לית ליה תוספ(ו)ת, [הכוונה, דהב"י מוכיח דלרמב"ם גם מדרבנן אין מצות תוספת שבת], דאם [לא] כן לא היה לו [להרמב"ם] להשמיטו [בהל' שבת ויו"ט] וכו', [עד כאן דברי הב"י], נראה בעיני חז"ל אינו מכריח, שדין התוספ(ו)ת בכלל מה שאמרו שם (שבת דף ל"ה:) בתקיעות שתוקעין בערב שבת, דמשמע בהריא דשוכת קודם חשיכה, והיינו קודם חשיכה משום התוספ(ו)ת כו' - מצאתי כתוב בכתבי ידו של הראנ"ח ז"ל. עכ"ל הכנסת הגדולה.

אפשר לומר, דהראנ"ח ס"ל בדעת הרמב"ם דס"ל לרמב"ם דיש מצוה "מן התורה" להוסיף לשבת, ומביאו הרמב"ם בפ"ה ה' שבת בהביאו הו' תקיעות.

אידי דביארתי דברי הגר"א אסיים בעוד פרט קטן:

הביה"ל (סי' רס"א ס"ב) שואל האיך כותב הגר"א דמסקנת התוס' בר"ה (דף ט.) דליכא מצות תוספת הא איכא שם ב' תירוצים ולתירוץ א' אית להו תו"ש ולענ"ד כיון דלגר"א היה התירוץ הראשון של התוס' שתירצו ז"ל ושמא משום דסגי בתוספת "משהו" נקיט הכי, - קשה, - דהא איכא שי' הרא"ש שיש ראייה מחז"ל (ביצה דף ל. שבת דף קמ"ח:) דאיכא שיעור מן התורה למצות תוספת, אולם המעיין בתירוץ התוס' מרגיש בדיוק הלשון של התוספות ששינה לשונו בתירוץ השני מהתירוץ הראשון דבתירוץ השני כתב לשון וראית אבל תירוץ א' כותב תוס' בלשון "שמא", והגר"א במקום התירוץ שתוספות נסתפק בו העדיף להביא רק התירוץ השני שזהו תירוץ ודאי ודו"ק.

## שלום בר"א סגל

מח"ס מצות תוספת שבת

## בענין כיבוד אבי אביו

אל מערכת בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

הננו להוסיף כאן מה שראיתי בקובץ גליון א' - פה תשרי חשון תש"ס מה שכתב הרב א. ע. עהרניץ ליישב הרמ"א בדין כיבוד אבי אביו ובספר חוט המשולש בשערים על התורה [הנדמ"ח ע"י ח. א. רייניץ] בשער הקטן פרשת ויגש מתוך ע"פ גמרא כחובות ק"ג ע"א כבד את אביך וזו אשת אביך את אמך וזו בעל אמך וי"ו רואת אחיך לרבות הגדול.

ומסיק הגמ' הני מילי מחיים חייב לכבד אשת אביו אבל לאחר מיתה לא ע"ש.

והנה באמת עיקר הסברא הא דפטור באשת אביו לאחר מיתה כיון דחייב רק משום כבוד אביו ונהי דבאביו עצמו מחויב לכבדו אף לאחר מיתה מ"מ באשת אביו אינו חייב לכבדה כשכבד מת אביו.

והנה ממילא הא דחייב לכבד בעל אמו עיקר הכיבוד משום כבוד אמו [וממילא כשהיא אומרת השקני מים ובעל אמו אומר השקני מים בוודאי היא קודמת].

ולפ"ז בוודאי גם באבי אביו דחייב לכבדו היא רק משום כבוד אביו, ולפ"ז מיושב הסתירה דבאביו

קיים מחויב לכבד אבי אביו משום כבוד אביו וכשכבד מת אביו אין מחויב לכבד אבי אביו.

ומבואר הגמ' דמכות דהתם מיירי באב שהרג את בנו שפיר קאמר דבן בנו נעשה גואל הדם דכבר מת אביו ואין מחויב לכבד אבי אביו ועיין שם עוד בשער אשר לפרשה הגיל עוד מה שמישב קושיית הרמ"א.  
יצר החכמה

ביקרא דאורייתא  
פנחס וידער  
כולל צאנו ירושלים

## הערות והארות בעניני פסח

א. כתב הגאון האדר"ת זצ"ל בספרו עטרות אדר"ר, ריש פרשת ויקרא. "ועיין בריש פרקי דר"א שבשעה שהיה רבי אליעזר דורש היו פניו מאירים ולא היה ניכר בין יום ללילה ועפ"ז אמרתי בילדותי ממש, שהיינו טעמא מה שמצינו בהגדה של פסח שבאו תלמידיהם ואמרו להם הגיע זמן ק"ש של שחרית שהמסובים שם במסיבתו של ר"א לא ידעו באמת כיון שגם בלילה היה מאיר להם כביום" עכ"ד, וראיתי להגאון רי"ח סופר שליט"א שמביא את דברות האדר"ת. אולם מעיר שהרמב"ן בשער הגמול אומר שר"א שהיה פניו מאירים היינו כשהיה עוסק ודורש בסתרי תורה ומעשה מרכבה. ושוב מביא מהגדת הרשב"א שמביא שאכן עסקו בליל פסח במעשה מרכבה, ואני שומע ומוסיף, שכן כתב ג"כ רבי צדוק מלובלין בקונטרס עמלה של תורה (הנדפס בסוף פרי צדיק ויקרא) וז"ל: "וממה שלא נמצא מסיפוריהם דבר במדרשות ובמכילתא וכדומה בדברי חז"ל, נראה דלפי שלא היו תלמידיהם עמהם נראה דהיו עוסקים בסודות ונסתרות שאין לגלות לתלמידים, וע"כ לא נתגלו דבריהם לנו", ושפתי האדר"ת ברור מללו.

ב. במ"א סי' תכ"ט בענין דרשת שבת הגדול כתב "והעיקר להורות לעם ה' דרכי ה' ללמד המעשה אשר יעשו" ובשו"ע הרב העתיק את דברי המ"א והוסיף "ולא כמו שנוהגין עכשיו".

וידוע שכל דבריו במידה ובמשקל.

ונראה לומר שסמך עצמו על דברי המ"א בסי' ר"צ בענין הדרשה בשבת "וצ"ל שהדרשה חאה להורות לעם את חקי האלקים ואת תורתיו ולהכניס יראת שמים בלבבם ולא כמו שנוהגין עכשיו".

[ובהגהות הפני מנחם על ספר תפארת השבת הביא המ"א וכתב "ואולי י"ל רמז לא להתנהג כמו עד עכשיו אלא להכניס בלבם יר"ש" ויש להעיר שכן הביא בספר בישישים חכמה (עמוד רל) בשם ר"י מוארקא על לשון שו"ע הרב הנ"ל].

ומצאתי כיו"ב בעבודת ישראל לפסח "מצה שהכסיפו פניו הוא חמץ, וכ' המג"א "אכל העולם אין נזהרים בזה". נראה ע"ד הרמז שמרמז שיש אנשים שאומרים דברי חידודין לחבריהם ומלבינים פניהם ברבים ואזיל סומקא ואתי חיורא, וזהו שהכסיפו פניו זהו כודאי חמץ גמור, ר"ל עצת היצה"ר, וכזה אין העולם נזהרים כי אומרים מצחק אני, ובודאי מי שרוצה להיות ירא שמים יהיה נזהר מזה החמץ ולבערו מכל וכל", עכד"ק.

ג. עיין במשנה ברורה סי' רי"ט בהא דארבעה צריכים להודות ואחד מהם חבוש בבית אסורים, וכתב המשנה ברורה בביאור הלכה "וגדולה מזו מצאתי לאחד שכתב שחבוש מברך דוקא כשהיה ככול בכבלי ברזל ואף שלדינא לא נראה כן דכפי הנראה נמשך אחר לשון המקרא דכתיב אסירי עני וברזל" וכי נראים הדברים שהכונה הוא לשו"ע הרב, שכותב בסדר ברכות הנהנין שלו: "ומי שהיה חבוש בבית האסורים אם היה מעונה בכלי ברזל".

ד. בריש הלכות פסח בסימן תכ"ט ברמ"א "ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח" וכמ"ב "הוא מנהג קדום מזמן הגמרא והובא דבר זה בירושלמי פ"ק דב"ב".

ובשער הציון אות ז' כ' "וכבר תמה בספר ב"ד חלק או"ח סי' לו על לשון הרמ"א שכתב ומנהג הלא מדינא דגמרא דירושלמי הוא וכי עיי"ש.

ונראה דאפשר לומר ע"פ הירושלמי ב"מ (כו:): "המנהג מבטל את ההלכה" וא"כ יתכן שהרי כל המקור מעות לחיטין הוא מהירושלמי כנ"ל, ולשיטת הירושלמי מנהג מבטל את ההלכה, ואם החליטו הציבור להפסיק את המנהג, המנהג מבטל, ע"כ אמר הרמ"א ומנהג וכי.

ועיין בחו"מ סי' רפ"א סעיף ד' "ואפילו במקום שנהגו שאין הבכור נוטל פי שנים אין לילך אחר המנהג הואיל והוא נגד דין תורה, מוכח מכאן שאם נתינת פי שנים לבכור היה מנהג משנים קדמוניות ומנהג אנשי העיר, היו יכולים לבטל זאת, לולא זאת שהוא דין מפורש בתורה, והרי מעות חיטים אין לו זכר בתורה ורק מנהג שמוזכר בחז"ל שכך קבלו לנהוג, ושפיר החובה הוא רק אם ממשיכים לנהוג כך. [ועיי' בזמירות תפארת השבת לחיים בגי' מנהג, וע"ז העולם אומרים מנהג ברעכט אדין, ובהערות הפני"מ שם הביא ע"ז הירושלמי מנהג מבטל הלכה].

וירושלמי פסחים (כו.) "מכיון שנהגו בהן אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש" אינו ענין לכאן דשם לא בדררא דממונא אירי, כירושלמי ב"מ הנ"ל, אלא במידי דאיסור עיי"ש.

ושו"ר תשובה באורך בתרומת הרשן סי' שמ"ב שכל הנהגות ומיסי העיר המבוארים בב"ב (והרי שם הירו' מביא דין קמחא דפסחא) תלוי במנהג עיי"ש, וכמובן לא באתי אלא להעיר ולא לקבוע מסמרות. ה. בגמרא שבת (ק"ז:) ת"ר הציל פת נקיה אין מציל פת הדראה, פת הדראה מציל פת נקיה.

ובתוס' שם "אומר ר"י כשאפו ביי"ט של פסח מצות מסולת נקיה שיש לו די לצורך יו"ט אין אופיין אחריהן פת של הדראה אלא מתחילה יעשה של הדראה ואחרי כן יעשה הנקיה".

ובשפ"א שם, "ומ"ש התוס' דכשאופיין ביו"ט של פסח וכו' יעשה מתחילה של הדראה ואח"כ יעשה הנקיה תמוה דהיכי שרי להערים ולאפות שלא לצורך יו"ט וגם אמאי נקטו דוקא יו"ט של פסח, לכן י"ל דמיירי שכבר היה לו עיסות מגולגלות, וביו"ט של פסח אם לא יאפה יבוא לידי חימוץ ויאסר בהנאה לכן מותר לו מקודם לאפות של הדראה ואח"כ יאפה הנקיה משום פסידא, אבל אם כבר אפה הנקיה אסור לו לאפות אח"כ של הדראה, אבל בשאר יו"ט דליכא פסידא לעולם אסור ובהגהת הגהמ"ב הוסיף אכן בפסקי תוס' לא הביאו יו"ט ש"פ משמע דבכל יו"ט שרי.

ואני עני נ"ל להעיר מגמ' ערוכה בכיצה (כב:) "תנו רבנן ב"ש אומרים אין אופיין פת עבה בפסח וב"ה מתירין וכמה פת עבה וכו'".

מאי אירא פסח אפילו בשאר ימים טובים נמי, אין הכי נמי ותנא ביו"ט דפסח קאי.

הרי חזינן לגבי פת עבה דענין טירחא הוא נוקט התנא פסח והגמ' מסבירה דה"ה כל יו"ט רק תנא ביו"ט דפסח קאי והנה כאן בפת הדראה הוא ג"כ ענין שלא לטרוח ביו"ט כרוגמת פת עבה ובשו"ע סימן תק"ו שמדובר לגבי ענין טירחא בפת ביו"ט מובא שני הדינים הללו בחדא מחתא בזה אחר זה, ושניהם ענין אחד, וא"כ כמו שהתנא נקט פסח והגמ' מסבירה שה"ה כל יו"ט. ה"נ נוקט ר"י פסח, אולם הכונה כל יו"ט, אשר בלא"ה יוצא מפסקי תוס' דה"ה כל יו"ט, וכפשיטות ההלכה בסימן תק"ו ס"ז, ומה שנקטו באמת פסח ואז דרשו בענין זה כלשון הגמ' תנא ביו"ט דפסח קאי, אפשר דבהיות דפסח הוא זמן חרותנו בו מודגש ביחוד הענין שלא לטרוח טירחא שלא לצורך ואז היו דורשים ע"ז.

ויש להוסיף נוסף, דכל הענין שלא לטרוח טירחא יתירה ביו"ט שלכן גזרו שלא לקצור ולטחון וכו' ביו"ט מביאים תוס' ביצה (ג.) מהירושלמי דכתיב אך אשר יאכל לכל נפש וסמך ליה ושמתם את המצות אותם המלאכות שהם משימור והילך הם מותרות דהיינו מלישה ואילך אבל שאר מלאכות דמקודם לכך אסורין, וכמוסבר בראשונים דזה ענין שלא יטרח טירחא יתירה ביו"ט (עיי' ברא"ש ביצה פ"ג אות ה).

וחזינן דגם התורה רמזה ענין זה שלא לטרוח טירחא יתירה ביו"ט של פסח בדוקא, [וכל יו"ט זה ג"כ זכר ליציאת מצרים כמ"ש בקידוש, אולם המקור הוא פסח, ולכן בכל יו"ט יש קפידא על טירחא, וחידוש יש בארחות צדיקים סוף שער השמחה.

"גם צריך לשמוח בשבתות וימים טובים ופורים כי כולם לזכר יציאת מצרים ולזכר הניסים שהפליא עם בחירו", ועיין להגרי"ח סופר שליט"א בקו' חוקי רצונך ח"ב עמוד ל"ה דעמד ע"ז מה שינד פורים לזכר ליצי"מ, ולשון הארחות צדיקים כולם משמע דקאי גם על פורים עיי"ש דברין].

ו. בהגדה ש"פ מעשה ברבי אליעזר וכו' שהיו מסובין בבני ברק ובתניא רבתי כתב, "בבני ברק שם מקום", ויל"ע מה כונתו ומה קמ"ל ונראה דבפי' ההגדה לאברבנאל כתב בבני ברק "כלים מכריקים ביופים כי כל דבר בנין ומעשה יקרא בן", [ויש בלשון חז"ל סנהדרין (צח.) סוסא ברקא עיי"ש] וא"כ מובן כונת התניא רבני לאפוקי מזה, (ועיין יהושע, יט, מה, בין הערות שם בני-ברק) וחשכתי דאפשר

לפי אברבנאל ליישב את הקו' הנודעה של המהרי"ץ חיות בסנהדרין (לב): איך היסב ר"א בכני ברק הרי ר"א דר בלוד כגמ' שם אחר ר"א ללוד, ור"א אומר בסוכה משבת אני את העצלנין שאינם יוצאין מבתיהם ברגל עיי"ש ולהנ"ל א"ש, אולם עיין שם בהמשך שכותב "ואולי היו בכית רבי אלעזר בן עזריה נשיא ועשיר", אולם זה יש ליישב בקל דאפשר דר"א בן עזריה דר בלוד, ולע"ע לא מצאתי ראייה לסתור, ומענין לענין עיין להרב ראובן מרגליות בספרו יסוד המשנה ועריכתה דאומר דראב"ע מעולם ל"ה נשיא אלא כלשון הגמ' ברכות "רית מתיבתא", דלא יתכן דהיה נשיא שהרי מעלין בקודש ולא מורידין לגבי ר"ג עיי"ש אולם עיין בסנהדרין (יא): תוד"ה בחר דעברוהו וכתבו להדיא והיה לו (לר"ג) חבר ראב"ע שהיה נשיא עמו וכו' (ושו"ר בספרו מרגליות הים ע"מ סנהדרין שהרגיש עצמו בזה אולם בהמשך התעלם מזה עיי"ש).

ומלשון האברבנאל הנ"ל שכותב נשיא מוכח ג"כ כתוס' שהיה נשיא ואחד העיר לי ג"כ מלשון רש"י פסחים (יח). בו ביום "ביום שמינו את ראב"ע לנשיאות" ומש"כ שהיה עשיר, הוא מגמ' שבת (נד): "תריסר אלפי עגלי הוה מעשר ראב"ע מעדריה כל שתא ושתא" עיי"ש.

ז. וכשאני לעצמי הייתי אומר בקו' המהרי"ץ חיות המוכח לעיל, דבר חדש, לפי האברבנאל דאין בני ברק שם מקום, אלא שם כלים.

דהנה גרסינן במשנה (מע"ש, פ"ה, מ"ט): "מעשה כרכן גמליאל והוקנים שהיו באין בספינה, אמר רבן גמליאל עשור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו, עשור אחר שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף שיזכה בו לעניים ומקומו מושכר לו, אמר רבי יהושע עשור שאני עתיד למוד נתון לאלעזר בן עזריה ומקומו מושכר לו ונתקבלו זה מזה שכו. והן הם חלק מרבותנו שישבו וסיפרו ביצ"מ כל הלילה.

וא"כ יתכן והיה כליל הסדר בספינה, ובודאי נסעו לצורכי ציבור לבטל גזירות וכדומה, כמו שמצאנו הרבה במדרש שנסעו לרומי וכוה לא שייך משבת אני את העצלנין, כי היו מוכרחים ליסע, וא"ש, [ראה ב"ר (יג,ט) מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע שהיו מפרישין לים הגדול ונכנסה ספינתן לים למקום שאין המים מהלכין וכו' כיון שעלו לרומי אמר להם אדרינוס שחיק עצמות וכו'.

ואון מצאתי לי בירושלמי פסחים (פ"ב ה"ז) "אמר רבי עקיבא אני הייתי עם רבי אליעזר ועם רבי יהושע בספינה ולשתי מצתן במשקין". וכל הדין של מצה במשקין האם יוצאים בה, כליל הסדר קאי, עיי"ש א"כ מפורש שהיו על אם הדרך בספינה כליל הסדר ורבי אליעזר עמהם, וא"ש הקושיא.

**שלמה אלברט**

ירושלים

## בענין מראית עין

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלום רב

הנה בקשר למש"כ בגליון הקודם בענין איסור מראית עין והבאנו דלשיטת רש"י יש ב' סוגי מראית עין א. חשד ומשום והייתם נקיים מה' ומישראל, ב' חשש יותר חמור דיאמרו מותר ויעשה כמוהו וכיארנו דיש מקומות שיש רק חשד ויש מקומות שיש גם החשש הגדול שהרואה יבוא לעשות כמוהו וכתבתי שם דבכריתות גבי דם דגים שכנסו בכלי שכתב רש"י שיאמרו מותר לאכול דם משום שדם דגים ודם בהמה דומים ואתי לאחלוסי, שם אפשר לומר החשש הגדול של איסור מראית העין דהרואה יאמר דמותר לאכול דם דהא דם דגים ודם בהמה דומים הם ואתי לאחלוסי בין דם לדם.

וידידי הרה"ג ר' צבי אלימלך וולפסון שליט"א הוסיף עוד יותר דברים דגים שכינס בכלי וכו' יתכן שא"א לומר הטעם דחשדא משום דאי אתי לאחלוסי ויאמרו מותר ויבא הרואה לעשות כמוהו א"כ מסתבר שהרואה לא יחשוד בו כלל רק שיחשוב שההוא עשה בהיתר גמור ושם לא רק שאפשר לומר החשש שיאמרו מותר רק שאפי' א"א לומר החשש דחשד.

**שמואל רב בלוי**

עיה"ק ירושלים תובב"א

## בענין "כרם ביבנה"

אגרת התקצב

בשלהי ברכות (סג:) ת"ר כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה כו', ופירש"י על שם שהיו יושבים שורות שורות ככרם זה הנטוע שורות שורות. עכ"ל.

והנה לשון זו ("כרם ביבנה") גשנית בש"ס תשע פעמים (ברכות סג: שבת לג: וקלח: יבמות מב: ועה. כתובות מט. ב"ב קלא: עדיות פ"ב מ"ד זבחים ננ.), ובכל מקום חוזר רש"י על הפירוש הנ"ל (גם בשבת ויבמות שנשנה פעמיים), ומקור הפירוש הוא מירושלמי בתענית (פ"ד ה"א) יעו"ש. וצ"ב מדוע רש"י הוצרך להדגיש בכל מקום את פירוש המלה "כרם".

וגם עצם הדבר טעון ביאור אמאי טבעו חכמים מטבע לשון חדשה זו (ולא מצאנו כרם דאושא או כרם דציפורי וכדו'), וגם מה שישבו כך צ"ב וכי לא יכלו לישיב באופן אחר ואם מעשה שהיה כך היה שמצאו הכסאות ביבנה מסודרים שורות שורות מאי נפ"מ לן בזה ומדוע הוצרכו חז"ל למסור ידיעה זאת לדורות ועוד ליצור מטבע לשון מיוחד כנ"ל?

אמנם נראה דבר גדול השמיעונו חז"ל כאן, וגם רש"י מדגיש זאת כל פעם מכיון שיש דברים בגו, דהנה המקום הראשון שגלתה הסנהדרין מירושלים לאחר החורבן היה יבנה כדאיתא ברה"ש (לא.) וגיטין (נו:), יעו"ש. והנה בסנהדרין יש דין ישיבה בחצי עיגול כ"גורן" כדאיתא בסנהדרין (לו:) והטעם הוא כדי שיראו זה את זה, ונלמד בגמ' שם (לו.) מהפסוק שררך (זו סנהדרין שהיא יושבת בטיבורו של עולם) אגן הסהר (שהיא דומה לסהר), ובאמת מצאנו גם בזה מטבע לשון מיוחד - "גורן", ע"י חולין (ה.), ומשמע שזהו מצב המיוחד ל"סנהדרין".

ונראה דמה"ט כשבאו ליבנה ישבו ברקא בשורות ולא בעיגול כדי להדגיש שאין להם יותר דין סנהדרין, והיו צריכים שם להדגיש זאת מכיון שהיה השלב שבו יצאו מירושלים ולא היתה יותר לשכת הגזית. [וע"י תוד"ה אלא (ע"ז ח:)] שגם כשגלו לחנויות עדיין היה להם דין סנהדרין כשחזרו ללשכת הגזית. וע"ע תוד"ה מיום (כתובות ל.).] ובסנהדרין היו יושבים לפנייהם שלש שורות של ת"ח שראויים לסמוך כדאיתא בסנהדרין (לו.), ולכן ביבנה ישבו כך להורות שהם ראויים להסמך אבל אינם נחשבים סנהדרין, ועד כדי כך שטבעו מטבע לשון מיוחד לזה. וזהו כפתור ופרח.

ובדרך רמו יש להוסיף, דכרם הוא המקום שהענבים גדלים, וגורן הוא תכלית התבואה ולשם מביאים הפירות לתקנם. וכן הוא בנמשל דביבנה היו בכתינה של ישיבה שליבנו שם יסודות ההלכות והתורה שבע"פ, ונקרא כרם (שהוא המקור לפירות), וסנהדרין הוא מקום התכלית שבו יוצאת הוראה לכל ישראל (ורק שם ישנו לדין זקן ממרא שמראה על תוקף ההוראה), ונקרא גורן (שהוא מקום הפירות המתקנים והתבואה. וידיעת ההלכה נמשלה בתבואה בהרבה מקומות, ע"י ברכות סד. ב"ב קמה: סנהדרין מב. והוריות יד.).

[ובדין השלש שורות נחלקו הראשונים. רש"י בסנהדרין (לו:) בסוה"ע כתב שגם הם יושבים כעגולה, אמנם הרמב"ם (בפ"א מסנהדרין ה"ז) אינו מזכיר בזה "עגולה", וכ"כ להדיא היר רמ"ה במשנה בסנהדרין (לו:) דיושבים בשורה ישרה. ונראה דחלוי בטעמו של דבר, דלטעם הרמב"ם (שם ה"ג) כדי שיהו הנשיא ואכ"ד רואים את כולם, אין צריך שהשורות גם יהיו בעיגול. משא"כ לפי מש"כ רש"י בחולין (ה.) ד"ה שיהו רואין זה את זה) כדי שישמעו איש את חבירו ויתווכחו וע"ז עד שתצא הוראה כהלכה, יש מקום לומר דגם השורות דהתלמידים ככלל זה. ואכ"מ. ועכ"פ ביבנה ודאי שהיו יושבים בשורות ישרות - דומיא ד"כרם"].

[ויש לעיין במש"כ הרמב"ם (פ"א מסנהדרין ה"ג) שגם בכל סנהדרי קטנה היה דין עיגול, דהרי הפסוק מיירי ברקא בסנהדרין היושבת בטיבורו של עולם? ואולי כוונתו רק לשני הסנהדרי קטנה שהיו בהר הבית אבל הלשון לא משמע כן. וגם מרש"י בתחילת המשנה בסנהדרין (לו:) ד"ה סנהדרין - אף של כ"ג, משמע כרמב"ם. (אמנם י"ל שרש"י בזה לטעמו בחולין כנו"ל). וע"י במרגליות הים סנהדרין (לו: אות כא) ששאר בתי הדינים נלמדים מסברא. (ונראה שיהיה נפ"מ לפמש"כ לעיל בשיטת הרמב"ם דאם אין שם אב כ"ד אזי בסנהדרי קטנה לא יצטרכו לישיב בעגולה משא"כ בסנהדרי גדולה אכתי יש דין "סהר" ובכל ענין יצטרכו לישיב בעגולה. וע"ע). וע"י בסני מבין בסנהדרין (לו:) ואכ"מ].

בכבוד רב  
יואב רוזנבל

## בענין ערבות דנחל קישון

בקובץ גליון פ"ז עמ' קל"ה הביא הכותב תשובת המהרש"ם וצ"ל בח"ב סי' קנ"ח במלוה שלא רצה להלוות לשר אחר מחשש שלא ירצה אח"כ להתגרות בו ולתובעו, עד שהעמיד ערב בשבילו, ופסק דאעפ"י שלא כתב בלשון קבלנות מ"מ נעשה ערב קבלן כיון דידעינן כוונתו שיהיה קבלן שלא יצטרך לתבוע קודם את השר, והביא ראיה לזה מדברי המהרש"א בפסחים דף קי"ח דהים אמר להקב"ה כלום יש עבד שתובע לרבו והשיב לו נחל קישון יהיה ערב, וכתב המהרש"א: הגם שתובעין את הלוח תחילה בסתם ערב מ"מ הכא כיון שאין עבד תובע את רבו נעשה הערב מסתם ערב קבלן ע"כ.

והכותב שם רצה לרחות ראיית המהרש"ם עפ"י דברי העיון יעקב בערכין דף ט"ו שביאר באופן אחר את דברי הגמ' שהים טען להקב"ה כלום יש עבד שתובע את רבו דהכוונה היתה שאין זה כבוד כלפי שמיא שיהיה עבד לוח לאיש מלוה, ולפי"ז אי"צ לומר שנעשה הערב כערב קבלן, עיי"ש בדבריו.

הנה מלבד מה שאף אם נמצא פירוש אחר בגמ' אך עכ"פ מהמהרש"א איכא ראיה לפסק זה, אמנם המעיין בדברי העיון יעקב יראה כי אדרבה בדבריו מבואר יותר יסוד פסק זה, ודבריו בנויים על דברי המהרש"א שמצינו שם, וז"ל: כלום יש עבד שתובע את רבו, צ"ל מטעם שהוא גנאי לרב שיהא חייב לעבד נמצא כאילו הוא עבדו של עבד שלו כי עבד לוח לאיש מלוה, אבל כשהעמיד ערב הערב יכול לתבוע אותו כיון שלא הלוח לו רק שנעשה ערב עבורו ולא מיקרי עבורו וק"ל ועיין במהרש"א ועי"ל שהוא מוכרח לתבוע כשתבעו הים, עכ"ל העיון יעקב.

הרי כתב להדיא דהועילה ערבותו של נחל קישון שלא יצטרך הים לתבוע את רבו אלא יתבע את הערב והוא יתבע את רבו, ואילו היה ערב סתם אכתי לא יוכל לתבוע את הערב עד שיתבע את רבו תחילה ומה הועיל בתקנתו, וע"כ מוכח יסוד הנ"ל דכל שמוכח מהמעשה שהעמדת הערב היה לחסוך את חביעת המלוה אעפ"י שאמר בלשון ערב סתם נעשה ערב קבלן ויכול לתבוע את הערב תחילה, (ויותר מזה דעי' בחו"מ סי' פ"ג דמבורר דגם בהלואה שיש עליה ערב יש הדין דעבד לוח לאיש מלוה, וצ"ל דבנחל קישון הוי כהתנה בפירוש שלא יהא דינו אלא עם הערב אף שלא אמר כן בפירוש).

אולם בגוף תשובת המהרש"ם שם ישנה תמיהה עצומה, דהנה השואל שם רצה לסייע לדין זה מהא דסי' קכ"ט סעיף י' ובסמ"ע סקל"א וש"ך סקכ"ו והמהרש"ם דוחהו דאין משם ראיה דהתם שאני שהלוח הוא גבר אלם שאינו יכול לתובעו כלל אבל הכא יכול לתבוע מהשר אלא שעיי"ז ישנאהו וירע לו כמסחרו והיה אפשר לומר דאינו נעשה ערב קבלן, ולכן הוצרך להביא ראיה מהמהרש"א שם, דרק משום שאין הדרך שעבד יתבע מרבו נעשה ערב קבלן וה"ה כשחושש משנאת השר, עכ"ל.

ודברים אלו תמוהים מאוד שהרי שם בסי' קכ"ט איתא להיפך וממקום שבא השואל לסייע ישנה קושיא על דין זה, דהנה בשו"ע שם איתא דאם הלוח הוא גברא אלמא דלא ציית דינא או יתבע את הערב ויגבה ממנו ואח"כ יחזור הערב על הלוח ויוציא ממנו, והביאו הסמ"ע והש"ך דברי רבינו ירוחם דכל זה הוא כשלא ידע המלוה מתחילה שהוא גברא אלמא אבל אם ידע בשעת הלואה שיקשה עליו להוציא ממנו אינו יכול לתבוע מהערב תחילה (והרשב"א חולק ופסקו כרבינו ירוחם), וביאר הסמ"ע דכיון שידע מתחילה שהוא גבר אלם לא היה לו לקבלו בסתם ערב אלא בערב קבלן, וכיון שקבלו בסתם ערב אמרינן אדעתא דהכי הלוחו ע"כ. (ואולי רצה להביא מסיום דברי הש"ך שם כשם הב"ח דאם הלוח הוא קרוב לשררה ויש לחוש לחורבה לכו"ע יתבע מהערב, אך לא משמע כן בדבריו וגם למה ציין להסמ"ע שלא הזכיר מזה).

וליישב הקושיא מדברי רבינו ירוחם צ"ל דהתם לא אמר כלום אלא שהעמיד ערב בסתם, לכן אמרינן כיון שידע שהלוח הוא אלם ולא עשהו קבלן אדעתא דהכי הלוחו, אבל כאן אמר לו שאינו רוצה להלוות לו מחשש שלא יוכל לתובעו ולא נתיישבה דעתו עד שהעמיד ערב, בזה יש אודמנא ברורה שהעמדת הערב היתה ודאי לתקן חששו והיינו שיהיה ערב קבלן שיוכל לתבוע תחילה את הערב, ועי"ז ראייתו ברורה מדברי המהרש"א והעיון יעקב הנ"ל, ודו"ק.

## בענין נשיאות כפים בכהן אחד

עוד בגליון הנ"ל עמ' ע"ג כתב דבזמנינו י"ל דגם בכהן יחיד הוי חיובא מן התורה לעלות לדעת הטור וגם עובר על מצות עשה, דכיון דבכהן אחד לכו"ע מקרינ תיבת "יברכך" והוי כרמזו לו לעלות וא"כ נמצא שאמרו לו לעלות והוא מחויב כבר מן התורה ועבר על מ"ע לדעת הטור עכת"ד.

הנה דבר זה אינו במציאות שהרי כל זמן שהכהן היחיד לא עלה לדוכן ולא בירך את הברכה אין החזן קורא "יברכך" אלא אומר כל הפסוק ברציפות יברכך ה' וישמרך, וכמובן שזה אינו רמז לכהן לעלות אלא להיפך הוא כהכרזה שאין כאן כהן, ופשוט.

## בענין פסיק רישא בפתיחת מקרר

עוד בגליון הנ"ל עמ' ק"ה דן בשאלה אם גרימת הפעלת המנוע ע"י פתיחת דלת המקרר חשוב פסיק רישא דניחא ליה או דלא ניחא ליה, דאינו רוצה שיכנס החום למקרר, אך לעומת זה אחרי שכבר נכנס חום רוצה הוא שיופעל המנוע כדי שלא יתקלקלו המאכלים, עיי"ש מה שהאריך בחקירה זו.

ונראה די"ל בפשוט דהוי פסיק רישא דלא ניחא ליה, שהרי גם אם לא יפתח את הדלת ולא יכנס חום הרי שהמנוע ממילא יופעל לאחר זמן וכל גרימת פתיחת הדלת הוא רק "הקדמת" ההפעלה, וזה לא ניחא ליה כלל, כלומר לא איפכת ליה שיוקדם ההפעלה, דדי לו שיופעל אחר קצת זמן שלא יתקלקלו המאכלים.

אנו תחכמת

## יוחנן הכהן שבדרון

גבעת-זאב

## בענין ליווי חתן בשבת לפני התפילה

לכבי מערכת הקובץ הנפלא, כרכא דכולי ביה, בית אהרן וישראל, שלום וברכה מאלקי המערכה. הלום ראיתי בקובץ פ"ז שהעיר ע"ד המנהג בשבת אויפדוף לילך לבית החתן כדי ללוותו לביהמ"ד, ותמה השואל איך באים לכרך מו"ט ולומר "גוט-שבת" כיון דמשכים לפתחו ומבוא' באו"ח פ"ט דאסור להשכים לפתחו של חברו כדי לשאול לשלומו, וכן תמה איך מותר ללוות החתן בשירה וברחובות העיר כיון דאין להתעסק לפני התפילה בכבוד האדם לפני כיבוד המקום, עכת"ד.

והנה מלבד מה שנאמר הנח להם לישראל דאם אין נביאים הן - בני נביאים הן, (פסחים דס"ז) וכל מנהגם יסודתם בהררי קודש, הנה יש בס"ד להסביר ע"פ הלכה דמותר לכתחילה.

דהנה המקור למנהג זה הוא מטעם גמילות-חסדים וכמבואר בפרקי דרבי אליעזר סוף פרק יז, שראה שלמה המלך שמידת גמ"ח גדולה לפני הקב"ה, לפיכך כשבנה ביהמ"ק בנה שני שערים אחד לחתנים אחד לאבלים וכו' ולמנודין, הנכנס בשער חתנים היו יודעין שהוא חתן והי' אומרים לו השוכן בבית הזה ישמחך בבנים ובכנות וכו' משחרב ביהמ"ק התקינו שיהי' חתנים ואבלים הולכים לבתיהכ"ג ובתימ"ד ואנשי המקום רואין את החתן ושמחין עמו וכו', (וכעיי"ז הובא גם במס' מדות פ"ב מ"ב והוזכר שם רק לגבי אבלים ומנודין, ואכ"מ) וד' פרדר"א אלו הובאו גם בטור יור"ד ס"ס שצ"ג.

ולגבי אבלות בשבת מצינו בשו"ע אבהע"ז שם בסעיף ג' דסתמא קנקיט כמו שהביא ברא"ש שהובא גם בטור הנ"ל דהמנהג שאבל בא בשבת לביהכנ"ס, רק במנהג איך ללוות את האבל מצאנו כמה מנהגים דהרא"ש הביא דאחר התפילה יוצא האבל תחילה ויושב לפני ביהכנ"ס וכל הקהל הולכין אחריו, ואילו כבאה"ג הביא מנהג אחר שמלוין לפני תפילת ערבית וכ' שם דיש כל מיני מנהגים בזה.

וכי"ז לגבי אבלות (אע"פ דנאמר במס' שבת די"ב בקושי התירו לנחם בשבת) אבל לגבי חתן לא מצאנו בראשונים איזה מנהג איך ללוות החתן האם לפני התפילה או אחר התפילה, וגם לא נזכר המנהג ללוות החתן זולת מה שמצאנו אסמכתא בדברי פרקי דר"א הנ"ל. (והן אמת שבטור יור"ד סי' סב הביא דיש מקומות שנוהגים שהקהל הולכים עם החתן מביהכנ"ס לביתו ביום שבת שחרית אחרי התפילה ומברכים שם שבע ברכות ויראה שאינו מנהג טוב וכו') ומזה כן קצת משמע דליוו אחר התפילה אולם מה ששלל שאינו מנהג טוב זהו לגבי ברכת ז"ב, ועדיין לא מבואר מזה דלא ליוו גם לפני התפילה, ושוב

ראיתי בפרישה שם שמוזה נשתרכב המנהג דרוקדין במחול לחתן אחר התפילה בחצר ביהכנ"ס, וע"ע מנהגי אר"י לר' יעקב גליס בעניני קידושין סעיף מ"א ובהערות שם, ואכמ"ל, וע"ע בשע"ת (שו"ע אור"ח רפז) שהביא ממחזיק ברכה שהביא מ"דעת חכמה" וז"ל "ומה טוב מנהג ירושלים תוכב"א אם בקרת תהיה לכבוד חתן או אבי הבן הוא כמו רגע כניסה ויציאה דוקא" נראה שלא התכוון לשלול מנהג דמשמחין חתן וכלה אלא לבקר דוקא משום דיש בו דאגה לצרכיו של החתן ודומיא דחולה לכל אלו עדיפא בחול, וכנרא' ברור מהביה"ל דכל השע"ת בא לשלול בעיקר אם אין עושה כלל בחול וסמך על שבת).

עכ"פ המורס מד' פרקי דר"א דהוא גמ"ח מיוחדת לברך את החתן "השוכן בבית הזה ישמחך בבנים ובבנות", (ואף דכל שאילת שלום הוא נמי גמ"ח, נראה ממאי דקאמר ר' יוסי מעולם לא הקדימני שלו, דהוא ממירת דרך-ארץ).

והשתא נחזי אנן, הנה מתבאר מפורש בד' הפמ"ג בסי' פ"ט דאם משכים לבית פתח חברו לראות שם עסק ואגב זה נותן לו שלום מותר, (והוא יותר מותר ממה שהולך לחצר חברו לראות שם עסק ונכנס אגב לפתח חברו) רק דכביה"ל שם העיר דמד' הב"ח והגר"א משמע דאסור אף בכה"ג, ועכ"פ לומר "צפרא דמרא טב" מותר לכו"ע.

ובנדון דידן, נלענ"ד דאין לך עסק יותר גדול מזה מהקמת בית נאמן בישראל, ובוודאי ראוי לכתחילה לבוא ולהשכים לבית החתן ולברכו בברכת מו"ט, ועדיף גם לברך כעין לישנא שאמרו בביהמ"ק "השוכן בבית הזה ישמחך בבנים ובבנות" וגם השתא שאין ביהמ"ק [והרי נאמר: כל המשמח חתן כאילו הקים א' מחורבות ירושלים] מותר וצריך לברך, ואין זה גריעא ממש"כ המ"ב בשם הפמ"ג דאם אומר הרחום ירחמך או החנוך יחנך שרי מעיקרא, (ורק לומר הנותן שלום הוא ישפות שלום הסתפק הפמ"ג אם מותר) וזהו גם משמעות המו"ט שאומר כשכוונתו שהקב"ה ישמחהו בבנים ובבנות, ובודאי אם יפרש המברך יותר בברכתו עדיף יותר.

ועוד סניף אומר להיתר זה, שהרי מבואר שם בשע"ת ופר"ח דלחפצי שמים מותר [ולכך יש אופנים דמותר לקנות צרכי שבת לפני התפילה] ואם מצאנו ד"לשדך הבנות" אחז"ל דהוי חפצי שמים, ולכך הותר בשבת אע"פ דממצא חפצך למדים דחפצך אסורים אבל חפצי שמים מותרים ומותר לשדך הבנות וכמבוא' בסי' שו, ה"ה לעשות גמ"ח עם חתן הוי חפצי שמים שמותר לפני התפילה.

והשתא אתי נמי שפיר מה שתמה השואל איך מותר ללוות החתן, דהליווי גם הוי מכבוד החתן שהוא כאמור גמ"ח מיוחדת וחפצי שמים, וכנראה מד' המנהגים שהבאתי לעיל לגבי אבלות, ובוודאי ה"ה לגבי שמחת חתו"כ ד"מידה טובה מרובה".

ואחר עיוני בהנ"ל נחווידעתי שיש מנהגים בקהילות ישראל, לבוא לבית החתן ולומר ד"ת, ורק אח"כ יוצאין ללוותו, וכיון שמשכימין לפתח כדי לומר ד"ת ודאי לית לן בה באיסור אמירת שלום, וודאי עדיף טפי דאז פשוט שמותר לומר "גוט שבת" ו"מזל טוב".

וכיון דיש כאן חפצי שמים וגמילות חסדים כנ"ל, נראה להתיר אפילו אינו מלווה את החתן, וכמו שהעיר השואל לגבי מי שהולך להתפלל בביהכנ"ס אחר, כיון דיש בעצם הברכה גמילות חסדים וחפצי שמים.

## בענין ברוב עם הדרת מלך

בגליון פ"ז העיר הרב יהודה לייב בהגרי"מ שטרן ע"ד הרמ"ך שהובא בכס"מ פ"ב מהל' ברכות, דבשנים אין אומרים ברב עם הדרת מלך, ולכך גבי שנים ששוחטים נאמר בשו"ע יור"ד סי"ט ס"ג דיכול א' להוציא חברו, דמשמע מזה שאין חיוב מעיקרא לברך אחד לחברו היכן ששניהם שוחטים.

והוקשה להנ"ל ממאי דנפסק בשו"ע אור"ח קס"ז סי"א היו שנים או רבים א' מברך לכולם, ומשמע משום ברוב עם הדרת מלך, וק' הא לא שייך ברב עם בשנים.

ונראה דלק"מ משום דבשו"ע א"ח סי' קס"ז איירינג לגבי ברכות הנהנין, והרי מקור הדין על הך דצריך ברוב עם הדרת מלך ולכך אחד מברך לכולם הוא מתוספתא דברכות דנאמר שם עשרה היו עושין מצוה אחת, אחד מברך לכולם וכן בברכות דף נג גבי ברכת האור כב"ה דאחד מברך לכולם, וגמירי לן

וממילא שפיר מקשי רבנן על ר"מ דאם נמחלו לו הזדונות דגוף העבירה קשה יותר משגגות, בודאי שנמחלו לו גם השגגות, והדרך הנכון הוא לבקש מקודם על השגגות ואח"כ על הזדונות, ואין להקשות על שיטת רבנן, מאחר שהתורה על השוגג ומחלו לו אפי' שאין התשובה שלימה בזה בודאי שעל הזדונות ימחלו לו, דמה בכך אם על השוגג הוא צריך תשובה יותר גדולה, הא צריך לבקש גם על המזיד, אטו תשובה על השוגג יועיל גם למזיד. בשלמא א"א דעבירות שעשה כמזיד נמחלו לו, אזי נוטה הדעת לומר שגם השגגות נמחלו לו, דבכלל מאתים מנה, ואם על העבירות החמורות נמחלו לו כ"ש על השגגות דנמחלו לו.

ובאמת סברא זו דמאחר שהתורה על השגגות ומחלו לו אפי' שאין התשובה שלימה בזה, בודאי שעל הזדונות ועל המרדים ימחלו לו. נכון וישר הוא (ע"פ דברי רבותינו ז"ל הנ"ל), דהיינו שבודאי ימחלו לו על זדונותיו אם ישוב בתשובה דתשובה על הזדונות הוא יותר שלימה מתשובה על השוגג. אבל אין לומר מכח סברא זו, דאין צריך לבקש שוב על הזדונות, דמחילת הזדונות אינם נכלל בכלל מחילת השגגות ואין תשובת הזדונות נכלל בכלל תשובת השגגות, ולכן שפיר מקשו רבנן על ר"מ.

מרדכי שמעון גראהמאן - לונדון

## הרשב"א במשנתו של המור

בקובץ בית אהרן וישראל גליון ע"ה עמוד קמה (תעג) הארכתי אם היה בידי הטור תשובותיו של הרשב"א, וכתבתי דלא מצינו בכל ספר הטור שיביא תשובות הרשב"א כלל, והביא רק דברי הרשב"א בחידושו או דברי הרשב"א בתשובה שהובאו גם בספרים אחרים וכגון בספר תשובותיו של הרא"ש וכדומה, וכתבתי שם שהוא לפלא קצת שהרי בשו"ת רשב"א עצמו מבואר שהיו תשובותיו פרוסים ע"פ תב, וכן הבאתי שם דהפרישה בהקדמתו של הטור כתב דהטור הביא מדברי הרשב"א בתשובותיו ותמתי ע"ז וכנ"ל.

עתה מצאתי דיון נרחב בספרי הפוסקים ומחלוקתם תלוי אם היה בידי רבינו בעל הטורים ספרי הרשב"א בתשובותיו או לא ועפ"י נחלקו הפוסקים להלכה ועפ"י מקבל ענין זה משנה חשיבות וכדלהלן.

בטור חו"מ סי' שיי"ב סי"ד הביא דברי הרשב"א בחידושו לנדרים (דף ס"ג ע"א ד"ה ועוד נ"ל) באחד ששכר דירה מחבירו ואמר לשנה אחת שאין חודש העיבור בכלל.

אבל הטור ביו"ד סי' ר"כ באחד שאסר על עצמו איזה דבר ואמר לשנה אחת פסק הטור שם דחודש העיבור בכלל וכדברי הרמב"ם דס"ל דחודש העיבור בכלל וא"כ סתם הטור דבריו אהדדי.

ובכ"י בחו"מ סי' שיי"ב תמה על דברי הטור בסי' שיי"ב דהרי הרשב"א עצמו בתשובה ח"ב סי' ק"ל וח"ב סי' רצ"ד כתב דלמעשה יחושש לדברי הראשונים החולקים עליו, ועפ"י תמה למה לא פסק כאן הטור כהרמב"ם כיון דהרשב"א עצמו חזר בו למעשה.

וכתב הכ"י ואין ספק שרבינו והה"מ לא באה לידם תשובת הרשב"א בענין זה שאילו באה לידם היה להם לכתוב שאף הרשב"א לא אמרה אלא להלכה ולא למעשה עכ"ל.

והיינו דס"ל להכ"י כיון דלא היה בידי התשובה ע"כ פסק כן ובאמת לדינא נקטינן כדברי הרשב"א בתשובותיו וכנ"ל.

אבל הדרישה שכתב בהקדמתו לפירושו על הטור שהטור הביא תשובות הרשב"א והיה לו פשוט דבר זה, נראה דעפ"י בא לפרש בדין הנ"ל דהטור ראה התשובות וע"כ חילק כדלהלן דהפרישה הביא דברי הכ"י הנ"ל שכתב שהטור לא ראה וכתב דרוחק הוא, ע"כ יצא ליישב דברי הטור, והיינו דיש חילוק מתי עומד כשאמר שנה אחת דאי עומד באמצע השנה ואמר שנה אחת ודאי חודש העיבור בכלל וכדברי הרשב"א בתשובותיו, והרשב"א בחידושו שאמר דאין חודש העיבור בכלל והטור הביאו להלכה בחו"מ סי' שיב מייירי בעומד בראש השנה ואמר שנה אחת דכזה אמרינן דכוונתו היה רק ליי"ב חודש, מדלא אמר שנה זו והיה כוונתו כל השנה עם העיבור בכלל, אע"כ דנתכוין לומר דכוונתו דרק ליי"ב חודש בכלל, ואין סתירה בדברי הטור כלל, ותלוי מתי עומד [ויעו"ש באריכות בשיטת הרשב"א עצמו מש"כ שם בפרישה אבל עכ"פ כיון דהטור ראה דבריו בתשובותיו ע"כ חילק כנ"ל].

אלא דבכנה"ג חו"מ סי' שי"ב הגב"י אות ל"א הביא דברי האחרונים שדנו בדין זה וכן בסתירת דברי הטור דביו"ד סי' ר"כ פסק כהרמב"ם וכתב הכנה"ג בד"ה ולדידי וז"ל: ולדידי אפשר לומר שכשכתב הטור זה (בחומ"מ) עדיין לא נתגלה אליו תשובת הרשב"א ז"ל דלמעשה יש לחוש ולהחמיר לדברי הרמב"ם ז"ל, אבל כשכתב דיני נדרים ראה תשובות הרשב"א ז"ל דלמעשה חושש לדעת הרמב"ם ז"ל וסתם כדעת הרמב"ם ז"ל, אלא שקשה לזה שהיה לו לומר להגיה כאן כמ"ש בהלכות נדרים וכו' יעו"ש.

ומבואר דס"ל דהטור ראה דברי תשובה זאת אח"כ הרשב"א וע"כ חזר בו בטור יו"ד ונקט כדברי התשובה שחשש לדעת הרמב"ם ז"ל וצ"ע, ומ"מ גם הכנה"ג תמה בעצמו ע"ז וכמבואר שם וצ"ע.

שוב מצאתי כדברי (ולא היה בידי הטור דברי הרשב"א בתשובותיו) והוא בשו"ת מהרשד"ם אע"ז סי' קכה (וציין לזה הכנה"ג הנ"ל) שכתב בד"ה עוד שנית, וז"ל והיה אפ"ל שהטור ז"ל וכל הכותבין סברחו בשמו לא ראו התשובות, דאילו ראו לא כתבו כן לשמו "אלא פירו' במשנה בחכורו אשר נתפרסם" אבל התשובות לא ראו, וכמ"ש מהרי"ק ז"ל שורש צ"ד וז"ל: אבל מה שנמצא כ' בתשובה גאון א' ולא עלה זכרונו על ספר ידוע אפילו ימצא פוסק אחרון שיפסוק בהיפך מהגאון הקודם לו א"ל דילמא לא שמיע ליה לאותו פוסק אחרון דבריו וא"י הוה שמע הוה הדבר ביה, והדברים בני"ד ק"ו שמביאים דבריו אשר בספרו ואינם מביאים דברי אשר בתשובותיו נראה ודאי דהא ראו והא לא ראו וכו' יעו"ש.

ומרהיטת לשונו משמע דהטור לא ראה כלל דברי הרשב"א ונתבאר כמ"ש ולדינא ראה שם מש"כ לדון בענינו אם נקטינן למעשה כהטור או לא, ומ"מ מבואר דלא ראה תשובות הרשב"א וכנ"ל.

### מתתיהו שווארץ

עיה"ק ירושלים תובכ"א

## בדין הפעלת מכונה על השמל ושעון מעורר וכיו"ב בשבת

בגליון האחרון (פ"ז) הארכתי לבאר דעת המתירים לפתוח מקרר בשבת אף שגורם בזה להפעיל המקרר והעירוני אם לפי זה, יהיה מותר להפעיל כל מכונה שאין בה גוף חימום, כמו מאורר, שעון מעורר וכיו"ב. אבל שלוש תשובות בדבר וכדלהלן.

א. פתיחת המקרר, רק "גורם" להפעלת המנוע. והוא רק בגדר "פסיק רישא" [וי"ל דאף לא ניח"ל] והוא רק "מתעסק" בהפעלת המכונה. ומשא"כ הפעלת כל מכונה בכוונה וכיורעים קשה להקל בדברים שלא נתברר ההיתר מפורש בקדמוני וגדולי הפוסקים.

ב. הנה במנחת שלמה סימן ט' עומד על יסוד גדול בגדר בונה. הנה "הערכת שעון" כתב המשנ"ב סי' שלח דיש בזה חשש "בונה" ואיסור תורה [ואף דבשע"ת הביא דהפנים מאירות ועוד מתירים]. ותמוה מאוד למה לגבי כוס של פרקים אם דרכה להיות רפוי מותר לפרקה ולחברה ואין בזה חשש של בונה כיון שדרכה בכך. ולמה בשעון לא נימא דכך דרכה שצריך להעריך השעון. ונראה דאפשר לומר בזה ג' דרכים. ע"פ העולה בדבר, המנח"ש שם.

א) הפמ"ג בסימן שח סק ע"ח כותב: ואפשר דלא דמי [הערכת שעון] למטה רפויה וכדומה שאין זה כלי כלל בלא המשכה והוי כמכה בפטיש עכ"ל ומבואר דס"ל דמטה רפויה אף טרם חיבורה יש על כך צורת ותואר כלי. ומשא"כ שעון כשעומד. [ובאמת שם במנח"ש תמה מאוד על כך דמטה מפורקת אינה כלי כלל].

ב) המנח"ש עצמו מתרץ דמטה רפויה הוא עצמו מפרקה ומחברה שכן דרך השימוש בה בכה"ג בפירוק וחיבור, ומשא"כ שעון שנעצר מהילוכו רק מחמת קלקולו וחולשתו שאינו מסוגל לפעול תמיד בלי הפעלה מחדש ואף שדרכו בכך, מ"מ בודאי יותר היה רוצה שלא יהיה נעמד כלל. ומשא"כ מטה, שכן דרכו מרצונו לפרקה ולחברה ולכן שעון נחשב כמתקנו ומשא"כ במטה וכוס רפוי.

ג) מדברי החזו"א סי' נ' ס"ק ט' משמע דבשעון, הערכתו נעשית ע"י כח אחר שמעריכו וזה נחשב לבונה, ומשא"כ במטה שרק מפרקה ומחברה ואין נותן בה כח אחר.

ונראה שכל ג' דברים אלו, של הערכת שעון לא שייך במקרר רק בכל הפעלת מכונה, דאילו מקרר כיון שעומד להתחיל בפעולתו מאיליה בזמן הרצוי, רק בזה שפותחה גורם לזירוז הפעלתה. אבל אם לא היה

פותחו ולא היה נכנס בה חוס, לא היה צריך להתחיל הפעלתו בזמן מוקדם. והיה פועל בשעה הרצויה. וא"כ בזה שמפעילו, אינו נחשב כמתקן דבר מקולקל, שהמקרה אינו נחשב כדבר מקולקל בשעה ששובת, כיון שעומד הכן לפעולתו כשיבוא זמן הראוי לכך ומה ששובת עתה כן הוא דרך פעולתו, ומעתה אין סברת הפמ"ג דבזה שמפעילו חשוב כמתקן דבר שאינו ראוי כלל [כמו שכתב על הערכת שעון] שהרי הוא עתה דבר ראוי עומד בשימוש להחזקת המאכלים. ויפעל בשעה הרצויה אלא שמקדימו, וכן סברת הגרשו"א אין בזה דאין הפסקת פעולתו נובעת מתוך קלקול כמו שעון שנעמד אלא כך הוא עבודתו ופעולתו הרצויה, רק עתה מקדימו ואילו לא היה פותחו היה עובר שעה אח"כ. וכן אין הסברא של החזו"א שנותן בה כח אחר, כיון שהמכונה של המקרה מוכנת ומותקנת באופן שעומדת להפעיל כל זמן מה רק שמזרזו ומקדימו. ובלא"ה היה נפעלת שעה אח"כ אינו נחשב כאילו מחדש בה דבר חדש. כיון שכח זה יש בה מכבר ועומדת לכך ומשא"כ בהערכת שעון שלולא הערכת השעון, היה כדומם שאין בה כח לפעול לולא פעולתו.

מעתה כל הפעלת מכונה כמאורר וכיו"ב יל"ד שאינה ראוי כלל כשאינה פועל, ודומה לשעון [ומשא"כ מקרה אף בזמן ששובת ראוי למלאכתו ועומד להפעלה מאיליה] נותן בה כח שאין בה לולא חיבורו של האדם. ויל"ד להתיר רק ע"פ סברת הגרשו"א שאין המנוע כמקולקל.

ג) בשערי תשובה בסי' של"ח כותב משו"ת שאילת יעב"ץ לאסור הערכת שעון משום מנהג ומשום שנראה בעיני הבריות כתיקון כלי. וכע"ז כותב במנח"ש סימן ט' לגבי חיבור קו לטלפון [אף דס"ל דמותר מעיקר הדין] ומשא"כ במקרה שאין נראה מיד הפעלת המכונה, ונראה רק כמו כל כלי שימוש בבית ואין בזה מנהג [שמיד בשעת התחלת השימוש במקרה כבר היו מתירים] לכן יש להקל.

והנה בשעון מעורר, אף שיל"ד בכל האמור ולהגרשו"א באמת יש להתיר אבל יש צד נוסף להחמיר דבהשמעת קול החמירו אף בגרמא. וכמו שמשמע בסי' שלח דמותר להעמיד שעון רק בער"ש ולא בשבת ולרעת הפוסקים דס"ל דאין בזה איסור תורה. הטעם רק משום השמעת קול, והטעם משום חשש שמא יתקן כלי שיר, ולכן אסור אף בגרמא. דכיון דמשום חשש תיקון כלי שיר אסרו לא חילקו אם נעשה ע"י גרמא או לא. [וראה במתנה טובה לידידי הגרשו"ז מרק שליט"א דכתב לחדש דלכן אין להתיר אף כלאחר יד. אף דהוה רק שבות דשבות וי"ל דבמקום מצוה יהיה מותר, דמ"מ כאן דאסור אף בגרמא, כ"ש דכלאח"י יש להחמיר].

וכר מן דין, ברצוני להעיר. כי ראיתי עתה כשו"ת באר משה ח"ו בקונטרס עלקטריק סימנים ד-ו שהאריך בזה ואף שהפליא בכח דהתיירא. וכל דבריו דומים לדברי המנחת שלמה. מ"מ כותב באות י"ג: ולפי זה היה מקום להקל בפתיחת הפריזודר בכל אופן ובכל ענין, אך משום יקרא דשבתא איני מתיר רק בעת שהפריזודער עובר, אולם בשעת הדחק כגון לצורך חולה או לצורך ילד קטן הבוכה, שרי לפתוח על ידי קטן, וביותר כשקטן פותח לעצמו, או בגדול ביד שמאלו, גם כשאין הפריזודער עושה פעולתו, והמתיר לשום צורך גדול אחר לפתוח המקרה ביד שמאל אין מזניחין אותו וכו' עכ"ד. ומבואר דאף דמתיר מעיקר הדין, אך מ"מ אסר, משום "יקרא דשבתא", ורק המקיל ביד שמאל, לצורך גדול אין מזניחין אותו. [ובאמת צריך תלמוד רב, מתי אסרינן משום יקרא דשבתא. דהא התירו בסי' שי"ד סעיף י' לסתור סתימת פי תנור אף שסתמו בטיט. ובסימן שי"ג סעיף י' דמותר לזרות חבן על מי גשמים. ובאופן שאינו עשוי לבנין. מותר אף זריית חול. יעו"ש במ"א, ולא אסרום משום כבוד שבת].

והעירוני. דלגבי מקרה שיש בהם הפשרה. אף שאין בהם כל הטעמים שהובאו במנח"ש. מ"מ התיר הגרשו"א במאור השבת ח"א עמוד תקיב.

## בענין גדר תוספת שבת

בגליון האחרון פ"ז העיר הג"ר יחיאל זילברברג שליט"א דתוספת שבת, אינו מוגדר כעצם היום, אלא כתוספת היום. ולכן יש רק עשה, ולא כרת. ומשו"כ פשיט"ל שאסור לבשל מיו"ט על זמן תוספת יו"ט. אכן יסוד דין זה כבר נחלקו בזה רבותא. דהטו"ז בסי' תרס"ח ס"ל דמי שקיבל עליו תוספת שמיני עצרת. ביום הושענא רבא כשבא לאכול אינו מברך לישב בסוכה ומנמק בזה"ל: דוודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה על פי ציווי תורתינו, כבר חלף ועבר ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה והווי כמו בלילה ומחר ממש וכו' עכ"ל. ומבואר דע"י התוספת נחשב ממש כאילו נשתנה היום. וא"כ היה

לגבי תוספת במוצאי היום, נחשב כאילו היום הקודם נמשך. ואילו דעת המהרש"ל שם, והובא בטו"ו, חולק, וס"ל דאף בזמן התוספת עדיין רמי עליה חובת סוכה, וע"י התוספת לא נשתנה מהות היום. ובאמת הכרעת המשנ"ב שם כהמהרש"ל בשם רוב הפוסקים, דאף אחרי התוספת יומא קמא לא אזיל.

כן יש לדון, אחרי קבלת שבת, יכול לספור עדיין ספירת העומר הספירה דיום ששי. [כששכח לספור עד אחרי שקיבל תוספת שבת]. ומבואר בכף החיים סימן תפ"ט ס"ק פ"ב בשם האחרונים, דיכול עדיין לספור הספירה דיום הששי.

וכן יל"ד אם בזמן תוספת שבת, יכול לספור כבר ספירת העומר דליל שבת, כיון דבזמן התוספת, נחשב כבר כאילו כבר חל יום שבת. דהמ"א בסי' תפ"ט ס"ק ז' דן בזה, ומביא דבמנהגים כתב דיכול לספור של שבת, ועי"ש במחצה"ש דהטעם כיון דכבר עשאו כליל שבת יכול לספור הספירה של יום השבת, ודעת הב"ח שא"א לספור קודם הלילה, אף כשקיבל כבר תוספת שבת, וכן דעת הרש"ל סי' י"ג [ואזיל לשיטתו לעיל] דבזמן התוספת עדיין לא נחשב דכבר חל היום הבא.

ולכאורה יש להעיר ממה שהסכימו כל האחרונים רס"י תצ"ד דבלייל שבועות מאחרים להתפלל תפילת מעריב, [וי"א דעיקר הקפידא שלא לקדש מוקדם] כדי שיתקיים ענין "תמימות" דאם יוסיף מחול על הקודש ויקבל עליו מקודם חג השבועות, לא קיים בזה "תמימות" וצ"ע שהרי לדעת הפוסקים דענין תוספת, אין הכוונה שהיום נשתנה, אלא שיש דין מיוחד להוסיף מן היום הקודם על היום הבא. א"כ אף כשיוסיף מחול על הקודש, אין חסר בקיום מצות תמימות, כיון שעצם חג שבועות בא בזמן שעבר כבר מ"ט ימים תמימות, ורק תוספת קעביר לפני חג שבועות, ותוספת הוא ענין אחר ולמה מגרע בענין תמימות, אלא משמע דכשמקבל תוספת, הרי הוא כאילו שנעשה היום הבא, ומחסר ביום העבר ולכן לא מקיים ענין תמימות.

ודוחק לומר דכוונת הפוסקים דכיון דענין שבועות הוא אחרי מ"ט יום ולכן אין אפשרות לקבל תוספת לחג שבועות כי טרם שעבר מ"ט יום תמימות לא הגיע עדיין זמן שבועות, כי חג שבועות הקפידה תורה שיהיה אחרי מ"ט יום תמימות. דזה דוחק דמשמע בפוסקים דאם יקבל עליו תוספת על חג שבועות יחולו עליו דין תוספת [ואם יקדש אז יקיים מצות קידוש] אלא שהוא דין בתמימות, דע"כ חסר בדין תמימות. וע"ז תמוה דכיון דתוספת הוא הוספה על היום הבא. ואין משנה עצם היום, א"כ למה נחשב שמחסר היום העבר, וצע"ג.

וכן יש להעיר מדין יום ולילה יור"ד קצו סעיף א'. דהרבה אחרונים החמירו כשהיה קבלת שבת כבר, דנחשב ללילה. [אך שם י"ל דהוא רק מדרבנן בעלמא, וצע"ג].

וכן יש להעיר מדברי המ"א סי' רס"ז ס"ק ז' דאם אכל סעודת שבת בזמן התוספת, לא יצא יד"ח, ומקורו מספר חסידים, וכיארזו הא"ר ותוספת שבת, דטעמו ונימוקו דכיון דסעודת שבת ילפינן מתלתא "יום" דכתיב. ובזמן תוספת, אף דחל עליו דיני שבת, מיהא יום שבת עדיין לא נחשב, ומבואר דע"י קבלת התוספת לא נחשב שחל עליו יום השבת ממש.

ובעיקר נידון זה לכאורה אם תוספת שבת הוה רק כעין ענין נדר, ומועיל שאלה. וכמש"כ הרעק"א בסי' רנ"ג על מג"א סק"ו בדעת הלבוש, לכאורה משמע דלא נשתנה מהות היום, אלא הוא נדר בעלמא. ועיין בעיונים בהלכה ח"א סימן י"ז אכן לגבי נידו"ד אם מותר לבשל מיו"ט על זמן תוספת יו"ט, י"ל דאף אם על ידי קבלת התוספת, לא נחשב כאילו נשתנה היום. ותשוב כיום אחר מ"מ אם התוספת נחשב כמו "יום טוב" [ונחשב כאילו הוסיף יום נוסף על היו"ט] מוכיח באבן ישראל ח"ז סי' כ"ד. דכמו דמבואר במשנה ברורה סימן תק"ג שער הציון ס"ק ד' דמותר לבשל מיו"ט ראשון על יו"ט אחרון של חג [עכ"פ בשינוי, לדין דאף אוכנ"פ, כשיכול לבשל לפני יו"ט בעי שינוי. יעושה] הרי חזינן דאף שאינו יום אחד. מ"מ מותר לבשל מיו"ט ליו"ט, ה"נ אף אם התוספת לא נחשב כאילו הוא ממש מאותו היום. מ"מ אם מוגדר כיו"ט, מותר לבשל עבור זמן זה.

והנה מזה דעל זמן תוספת יש רק עשה, ולא כרת, י"ל דבעצם הגדרת קדושת וחלות הלכות תוספת דינה כיו"ט ממש. רק מ"מ כיון שאילו לא קיבל עליו כלל תוספת, אינו עובר רק עשה, לכן אף כשעובר עליה, נמי הוה רק בעונש עשה. אבל מ"מ כיון שנתנה תורה הכח להחיל על עצמו עוד זמן בקדושת יו"ט יכול לבשל עבורו. כיון דמבשל לצורך יו"ט ולא לצורך חול.

והנה בספר פסקי תשובות [להגר"ב רכינוביץ] סי' תקכ"ז הערה 6 כותב על חידושו זה של האבן ישראל, דמותר לבשל לצורך תוספת יו"ט, דצ"ע מדברי השו"ע הרב סי' תצ"א סעיף ג' שכתב וז"ל: מי שנמשך סעודתו במוצאי יו"ט האחרון של פסח עד לאחר צאת הכוכבים מותר לאכול חמץ בסעודה זו אף שעדיין לא התפלל ערבית ולא הבריל כלל לפי שאיסור חמץ אינו תלוי בהברלה כלל דכיון שחשכה הוא לילה לכל דבר וכבר הלכה ממנו קדושת יו"ט, ומה שאסור בעשיית מלאכה קודם הברלה. אינה מחמת קדושת יו"ט, אלא מחמת שחכמים אסרוהו וכו' ואף להוסיף מחול על הקודש אין צריך כי אם לשביתת יו"ט ממלאכה שזה נלמד ממ"ש תשבתו שבתכם כמ"ש בס"א רס"א אבל לענין שארי דברים התלויים בקדושת היום כגון מצות מקראי קודש עיין סימן תקכ"ט א"צ להוסיף מחול על הקודש וכ"ש לענין אכילת חמץ שאינו תלוי בקדושת היום שהרי אף בחוש"מ אסור לאכול חמץ עכ"ל הרי בענין תוספת אינו נחשב כמו יו"ט ממש. וא"כ אסור לבשל ביו"ט לצורך התוספת.

כיום ידוע מה שחידש בשו"ע הרב סי' קס"א בקו"א ס"ק ג' ובדגול מרבבה סו"ס רס"א, דיש שני עניני תוספת שבת, דיכול לקבל תוספת רק לגבי איסור עשיית מלאכה, ויכול לקבל ענין תוספת גם לקדושתו ועיצומו של יום. ובוה מתרצים. דהא דמצאנו דאסור בשבותים בזמן התוספת, הוא כשקיבל עליו גם קדושתו ועיצומו של יום. והא דמותר בשבותים הוא כשקיבל רק תוספת על מצות שביתה, דבוה אינו חמור כמו שבת ממש.

ויסוד זה כותב בפנים יפות פרשת אמור על הפסוק חספרו חמישים יום, שמחדש דלגבי חג שבועות צריך להוסיף תוספת רק לגבי מצות שביתה ממלאכה, ולא לגבי קבלת קדושתו של יום, כיון שאם מוסיף לקבל קדושתו של יום לא יתקיים בה ענין תמימות יעו"ש"ד. ומבואר חידוש נפלא דעצם מצות תוספת, מתקיים בשביתה ממלאכה, אכן אינו בזה כהוספה על עצם היום הבא ואינו מגרע בזה ענין תמימות [ולכן מותר גם שבותים אז] אכן יכול לקבל גם תוספת על עיצומו של יום וזה מגרע ענין תמימות.

מעתה אם מקבל תוספת במוצאי יו"ט תוספת לקדושתו ועיצומו של יום אפשר דמותר לבשל על זמן הזה. דהוה ממש כגדר יו"ט. וכתבתי כל זה לפלפולא בעלמא. אכן להלכה בודאי יש בזה כמה עיקולים. דהרי דעת הרמב"ם דאין דין תוספת כלל [ושם באבן ישראל כותב דאם מקבל עליו חל, וצע"ג בזה] וגם עצם היסוד דתוספת נעשה כיו"ט ממש צע"ג. ושפיר ניחא מה שלא הובא היתר זה בפוסקים.

שלמה זלמן שמעיה

עיה"ק ירושלם תובב"א

## בענין שיעור שתיית יין במועד

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל

א. בנדון מש"כ הרה"ג אפרים רוטשילד הי"ו [גליון פ"ה] בשיעור שתיית יין במועד, והביא דבר חידוש [להלכה] בישי"ש ביצה פ"ב ס"ה, שכתב ליישב קושית הבי"י על הרמב"ם דס"ל דבוה"ז מצוה בבשר ויין, והקי"י הבי"י דריב"ב אמר דבוה"ז אין שמחה אלא ביין, ותי"י הישי"ש דלא בא למעט בשר דשמחת יו"ט היא הסעודה ולא נקרא הסעודה להיות בו לב טוב ושמחה בלא אכילת בשר אלא שבזמן המקדש היה מספיק להם שמחה זו אפי"י היו שותים מים בתוך הסעודה אם לא לכוס של ברכה א"י היו שותים בצמצום כפי צורך אכילה או מזוג הרבה ולא היו שותים לרוות גופו ועכשיו שאין לנו שלמים אין שמחה אלא ביין עכ"ד, ודייק מדבריו דשיעור שתיית היין משום שמחה הוא לרוות גופו, ולכך אפי"י ששותים מעט לא היה מספיק לצאת בזה יד"ח, וכיאר דבריו דהיינו שתיה מרובה יותר מרכיעית יין - דבעי לרוות גופו.

ב. והנה כתבו האחרונים [השועה"ר בס' תורה אור ונמוקי או"ח - הובא בס' חוהמ"כ] דשיעור שתיית היין הוא רביעית, ונראה דאין זה סתירה לדברי הישי"ש, דנראה דמקור דברי הישי"ש מדברי הר"מ פ"ד ה"ל אבל ה"ו ושו"ע יו"ד שע"ח ס"ח "כיון שנקבר המת מותר לאכול בשר ולשתות יין מעט בתוך הסעודה כדי לשרות אכילה שבמעיו אבל לא לרוות", ומקור דבריהם כתובות ח: עשרה כוסות תקנו בבית האבל וכו' התחילו היו שותין ומשתכרין החזירו הדבר ליושנו, ופי' הרמב"ן והרשב"א ליושנו ממש ובטלו לכולן ואין שותין אלא כדי סיפוקן דבעשרה נמי איכא שכרות, והיינו דמשקה הבא לשרות כדי

ספוקן אינו משכר כלל, אבל יותר מכדי סיפוקן יכול לשכר, וזה כוונת הר"מ והש"ע אבל לא לרוות, וכן לשון התרגום בראשית מ"ג ל"ד וישתו וישכרו עמו ושתאו ורויאו עמה.

ג. ומיניה יליף היש"ש דבחוה"מ בעי משקה המשמח והיינו דיכול לשכר ולכן א"א לצאת יד"ח במשקה הבא לשרות, ואין כוונת היש"ש דבעי כמות מרובה לרוות גופו, אלא השתיה צריכה להיות באופן של לרוות גופו שיכול לשכר, ואה"י דאפשר דרביעית סגיא וכמשי"כ האחרונים, [ובוה"ז דלא שותים יין באמצע הסעודה לשרות אפשר דסגי ברביעית].

ד. ומסתימת הר"מ והשו"ע מבואר דיין הנוסף על המעט שבא לשרות אסור כאבל ומיניה דיכול לשתות נמי תוך הסעודה יותר מכדי סיפוקו לצאת ידי שמחת יו"ט, וכן משמע ביש"ש, ויש להעיר דבבהגר"א שם ביו"ד סק"א ציין לפ"ק דכתובות ופי' בתה"א משום דבתוך הסעודה אינו משכר כמ"ש בירושלמי פ' בתרא דפסחים והביאו הרא"ש וש"פ שם וז"ש אבל לא לרוות עכ"ד, וז"ל הרמב"ן בתה"א כביאור החזירו הדבר ליושנו "שישתו בתוך הסעודה ולא לאחר הסעודה כלל דיין שלאחר המזון משכר" וזה שציין לירושלמי פסחים דאע"פ דבין הכוסות לא ישתה מחשש שכרות תוך הסעודה יכול לשתות דאינו משכר, ולפ"ז משמע דכאבל יכול לשתות תוך הסעודה כמה שירצה דאינו משכר, ויש להעיר דא"כ לענין שמחת המועד נמי א"א לצאת יד"ח בשתיית יין בתוך הסעודה דאינו משכר - לפמשי"כ היש"ש, אמנם ביש"ש גופיה משמע כדברי שא"ר דשפיר יכול לשתות תוך הסעודה וכנ"ל.

ה. עוד כ' שם להוכיח דלרוות גופו היינו שתיה מרובה, מרברי היש"ש "דהיו שותים מים בתוך הסעודה אם לא לכוס של ברכה" ודייק מדבריו דאף בכוס של ברכה אינו יוצא וע"כ דה"ט דצריך לשתות הרבה לרוות גופו, ורביעית לא סגי להכי, והק' דהרי איתא בגמ' שתאן חי יצא ידי שמחת יו"ט וכמבואר בראשונים שם בגמ', ור"ל דבריהם דיוצא ע"י ששתה הדי' כוסות יחד דהוי שיעור מספיק לרוות גופו, אמנם אין זה נראה דהרי מיירי דשתה על הסדר והוי הפרש גדול ואין זה מצטרף לרוות גופו, וגם הוי קצת קודם הסעודה ומקצת אחר הסעודה, אלא צ"ל כדמשמע בראשונים דיוצאים די"ח בכוס של ברכה ואין כוונת היש"ש דאין יוצאים אלא אין רגילות לשתות אלא בכוס של ברכה, ואיכא מ"ד דברהמ"ז אין טעונה כוס ואפי' למ"ד דטעונה כוס מ"מ כשרבים מסובים אחד מברך ולא שאר המסובים, ועוד דאין זה מעכב לדעת המג"א בסי' קפ"ב.

ו. עוד כתב לבאר דאין יוצאים בכוס של ברכה דאין עושים מצוות חבילות חבילות, ונתבאר דמסתימת הראשונים משמע דיוצאים בדי' כוסות ידי שמחה, וצ"ל דאין בזה משום אין עושים מצוות חבילות, ואפשר דה"ט דשמחת יו"ט העיקר היא התוצאה - השמחה ולא כשאר מצוות קידוש וכד' דהעיקר היא השתיה, וראיה לזה משאר קרבנות דיוצאים בהם ידי שמחה.

ז. ויש להעיר דבשבת ויו"ט פסקו הר"מ ושו"ע תקכ"ט ס"א דמצוה לקבוע סעודתו על היין, כאמצע סעודתו, ולרברי היש"ש לכאורה אין יוצא ביין שבסעודתו ידי שמחה דהא בא מחמת הסעודה [אא"כ ישתה רביעית לשמחה], ואפשר דמ"מ כיון שאינו בא לשרות מזון שבמעיו שפיר יוצאים יד"ח שמחה וחשיב לרוות גופו.

ח. עוד יש להעיר לדברי היש"ש בפורים דחייב איניש לבסומי בפוריא, י"ל דלא יוצאים יד"ח ביין שבא לשרות דהא בעי משקה דיכול לשכר ולשמח, ולרברי הגר"א יש להעיר דאין יוצאים יד"ח במשקה בשעת הסעודה כלל.

ל. ישראל - בני ברק

## בענין שחיטת הפסח

לכב' קובץ בית אהרן וישראל. שלום וברכה מאלקי המערכה.  
הנה המנח"ח במצוה ה' "שחיטת הפסח" העלה מדי' הראשונים דומן של קרבן הפסח מתחיל מאוחר מזמן התמיד והיינו לכתחילה, דבריעבד אף קודם התמיד כשר, וכלומר, לא מיבעיא שצריך ק"פ אחר קרבן תמיד, אלא דהתורה חפצה שאין הקרבת הפסח יהיה אחר הזמן של קרבן התמיד, וכ' דלא ראיתי מי שנחזר בו, אך נשאר בצ"ע, לגבי שיעור זמן של קרבן תמיד.

ונראה לעורר, שלפי"ד צריך לומר דמאי דנפסק בשו"ע או"ח סי' תנ"ח דנוהגין ללוש מצות מצה בער"פ וזכר לקרבן הפסח שהי' אחר חצות, לכי' לדי' המנח"ח ה"ה לגבי אפיית המצות. צריך לאתר עוד יותר משש ומחצה, ואם נאמר דזמן קרבן תמיד הי' כשעה וכמו שהעלה כן המנח"ח, צריך לאפות המצות בשעה יותר משש ומחצה, ועכ"פ לפי מאי דחשש המנח"ח לכך צריך גם לכתחילה לנהוג כן.

ויה"ר שנוכה עוד בהאי שתא לאכול מן הפסחים ומן הזבחים בביאת גוא"צ

בברכת התורה

שלמה העניך הבהן לאקם

ירושלים ת"ו

## בענין קדשה לעתיד לבא

בגמ' מכות דף י"ט ע"א אמר רב ששת בכורים הנחה מעכבת בהן קרייהו אין מעכבת בהן כמאן כי האי תנא דתניא יכול יעלה אדם מעשר ראשון בירושלים וכו' ת"ל ואכלת שם לפני ה' אלוקיך וגו' מקיש מעשר לבכור מה בכור אינו אלא בפני הבית אף מעשר אינו אלא בפני הבית וכו' ומאי קסבר אי קסבר קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא אפילו בכור נמי, ופירש רש"י דיקרב ויאכל דהא מאן דאית ליה קדשה לעתיד לבא סבירא ליה מקריבים אע"פ שאין בית וכו' אי קסבר קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא אפי' בכור נמי תבעי ליה, פרש"י כגון בכור שנזרק דמו וחרב הבית ועדיין בשרו קיים מה שיאכלוהו, אמר רבינא לעולם קסבר קדשה לשעתה לא קדשה לעתיד לבא, והכא בבכור שנזרק דמו קודם חורבן הבית וחרב הבית ועדיין בשרו קיים ומקשינן בשרו לדמו מה דמו במזבח אף בשרו במזבח זו היא גירסת רש"י, ומשמע דהסיכה לזה משום דלא קדשה לעתיד לבא ולא דאין כאן מזבח ואפילו קדשה לעתיד לבא, והתוס' גרסו בתירוץ הגמרא קדשה לעתיד לבא אלא דמקשינן בשרו לדמו ומה דמו טעון מזבח אף בשרו טעון מזבח ולא שנפגם המזבח.

והרמב"ם פסק בפ"ו מהל' בית הבחירה הל' ט"ז וז"ל ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבא לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה והרי הוא אומר והשמותי את מקדשכם ואמרו חכמים אף על פי ששוממין בקדושתו הן עומדין עכ"ל"ע ובפ"א מהל' תרומות הלכה ח' נקט הרמב"ם שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, ובעין משפט כאן על הגמ' אות ד' ציין לעיין ברמב"ם פ"א מהלכות תרומות הל' ה' דשם פוסק דלא קדשה לעתיד לבא, ולפ"ו בית הבחירה הל' ט"ז, ולכאורה צ"ע הציון כאן דלפי הרמב"ם דסובר דקדושת ירושלים לא בטלה א"כ לא יועיל התירוץ דרבינא דאע"פ דלא קדשה אבל קדושת ירושלים לא בטלה וצ"ע גם מה יגרוס הרמב"ם בתירוץ הגמ', ואם כגירסת התוס' הא לא פסק הכא, דאם גרסתו היא לא קדשה הרי לענין ירושלים סובר הרמב"ם דקדושה ואם כגירסת התוס' דגורס לעולם קסבר קדשה לעתיד לבא הרי אינו פוסק כן, א"כ מה ציין העין משפט כאן, ואולי אפשר לומר, דהרמב"ם גרס כגירסת התוס' וקדשה לעתיד לבא בנידון שאנו דנין לגבי ירושלים אבל אה"נ לגבי כל ארץ ישראל לא קדשה לעתיד לבא.

יצחק יהושע גוטליב

עיה"ק מודיעין עילית תו"ב

## בענין מצות פריקה ומענינה

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שיחיי' לאי"ט, שוי"ב וכט"ס עד עולם.

במה שהשיב על דבריי מע"כ הרה"ג ר' צבי חיים דישון שליט"א מגליון פ"ו, מחיבת הקיצור לא בארתי דבריי כדי הצורך. והנני משיב על ראשון ראשון אשר הק' בשי' הר"ן דחוק מאוד דמשום צעב"ח מחוייב בפריקה וכקושייתו כה"ק במנח"ח מצוה פ' סק"ו דמי דחקו להר"ן לפרש הכא, והלא הדעת נותנת דמשום צעב"ח באמת נוטל שכר ולגבי פריקה גזר הכתוב שהוא בחנם יעויי"ש. ודבריי נכתבו לעיין לדעת הר"ן דאפשר דאף הכא מחוייב בפריקה או בטעינה כדמשמע מפשיטות דברי הר"ן, ולא לדינא. אמנם

אפשר דהכא אף הר"ן מודה דאינו מחוייב כיון שהביא עצמו מדעת לידי כך וכדבריו הנפלאים והמאירים. ובקושיחו השנית אבאר דבריי ויתיישב תמיהתו, וזה החלי כ' הש"ע בסי' ער"ב ס"ה ז"ל בהמת עכו"ם והמשא של ישראל אם היה העכו"ם מחמר אחר בהמתו אינו זקוק לה ואם לאו חייב לפרוק ולטעון משום צער ישראל עכ"ל וכ' הסמ"ע בסקי"ג שם וז"ל משום צער ישראל פי' אם לא סייעו לטעון אזי יצטרך הישראל לשהות שם ואע"ג דצער דישראל לא נזכר בשום מקום ס"ל להרמב"ם דלא גרע צער דישראל מצער דב"ח דבהמה וכ"ש הוא עכ"ל, וודאי כונתו דלא גרע מצעב"ח דעלמא, ואין לפרש דלא גרע מצעב"ח דהכא, דהא בהדיא כ' בסוף דבריו דהכא מיירי דליכא צעב"ח דבהמה וז"ל ונקט צער ישראל ולא נקט צער ב"ח דבהמה משום דבטענה לית בה צער ב"ח דבהמה וק"ל עכ"ל. והיוצא מדבריהם דאף דליכא צערא דידה אלא צערא דמרא מחוייב משום צערא דמרא לחוד. וא"כ כ"כ בנידוד אפשר דמחוייב בשכר (וכדברי הסמ"ע שם דפי' דנוטל שכר) לפום הסברא דצערא דמרא, אמנם אפשר דאין מחוייב כיון דלא ילפינן חמור חמור משבת וכדבריו ובהא אנא לא איירינא מידי.



במדור תיקוני סופרים העיר הרב יעקב קאפל רייניץ שליט"א על הגירסא המובאת בספרים בפי' וילך משה וידבר את כל הדברים האלה אל כל ישראל, שהוסיפו מילת כל בריש הפסוק ותמה מהיכן מקור גירסא זו, ולפני זמן מה ראיתי לתנחומא דגרס הכא וידבר את כל הדברים האלה וכו'. ומה שהביא מהתפארת שלמה דגרס וידבר את כל הדברים האלה, מפירושו לפסוק לא ניכר כלל די משמעות מכפילות המילה "כל", וגם בתוך פירושו כתב התפא"ש כגירסא דלפנינו וידבר את הדברים האלה.

ביקרא דאורייתא  
אברהם ישכר כר"י קניג

04/06/2018 11:44

הרב יעקב חיים סופר

## חידושים והערות

יהי רצון שיהיו חידושי תורה אלו לעילוי ומנוחת גר"ג של כל מתי ישראל, ובכללם זקני חסיד וקדוש איש מופת הרה"ג רבי יעקב ברבי יוסף מונטה זצ"ל, נתבקש בישיבה של מעלה ג' אדר א' תשי"ד. ושל מר חמי הקר רבי יוסף ברבי מסעוד אמולג ז"ל, נלב"ע ג' אדר תשנ"א. תנצב"ה.

### א. בענין תקיעת שופר בשבת

ויקרא (כ"ה ט'): "והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחדש ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם".

וכתב רש"י ז"ל בפירושו לתורה שם: "ביום הכיפורים, ממשמע שנאמר ביום הכיפורים, איני יודע שהוא בעשור לחדש, אם כן למה נאמר בעשור לחדש, אלא לומר לך תקיעת עשור לחדש דוחה שבת בכל ארצכם, ואין תקיעת ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם אלא בבית דין בלבד". והיא ברייתא בתורת כהנים שם.

ורבינו הגדול הרמב"ן ז"ל בביאורו לתורה אחר שהביא דברי רש"י ז"ל כתב: "והנה הרב [רש"י] מפני בקיאותו בתלמוד והכל לפניו כשולחן ערוך, אינו חושש וסותם הברייתות, והן מטעות לשאר בני אדם, שידוע הוא וברור בתלמוד כי התקיעות כולן, של ראש השנה ויום הכיפורים, ואפילו של רשות, מותרות הן בשבת, לפי שהיא חכמה ואינה מלאכה, ותוקעין היו בדין תורה בשבת של ראש השנה ושל יום הכיפורים בכל מקום. וענין התקיעה בבית דין, תקנת רבן יוחנן בן זכאי היא משחרב בית המקדש, לפי שגזרו בה מפני שהכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים, והתיר לנו רבן יוחנן בן זכאי בבית דין בלבד, ואין לזה עיקר בענין הכתוב כלל, ומה שהזכירו (כת"כ פ"ב ה"ה) תקיעה בעשור דוחה שבת, לומר שהיא נעשית בכל יום הכיפורים, כי הדחיה ביום הכיפורים שחל להיות בשבת ושחל להיות בחול אחת היא, שיום הכיפורים כשבת לכל מלאכה בין להוצאה בין לכל המלאכות, ומכל מקום רצה הרב ללמדנו שתקיעת שופר ביום הכיפורים נעשית בכל מקום, שפירוש "תעבירו שופר בכל ארצכם" ללמד שכל יחיד חייב לתקוע, ואין התקיעה בבית דין בלבד כמו הספירה".

ורבי יעקב בעל הטורים ז"ל ויקרא שם כה כתב: "תעבירו שופר בכל, ראשי תיבות שבת, לומר דדוקא תקיעת יובל שהיא בבית דין דוחה שבת" עכ"ל.

והגאון האדר"ת ז"ל בביאורו עטרות אד"ר על בעל הטורים (שם דף קע"ב) כתב: "והוא מדברי התורת כהנים וכפירוש רש"י, ועיין לרמב"ן ז"ל מה שכתב לתמוה על זה, ולכאורה היה נראה לפרש דברייתא דתורת כהנים אתיא כרבי אליעזר דסבירא ליה דמכשירי שופר דוחים שבת ככל מכשירי מצוה (וכשבת קל"א ב'), אלא דזה אינו דלדבריו גם שופר של ראש השנה כן, כמו שאמרו שם דגמרי מהדדי, ועל דרך פלפול יש לומר דכיון דכתוב להדיא "בכל ארצכם" תעבירו שופר, אי אפשר לחז"ל לגזור על זה, מה שאין כן בראש השנה דכתיב בו זכרון תרועה גם כן לא הוה כגוזרים על המפורש להיתר, כיון שיש לומר דהך קרא לשבת כדאיתא בראש השנה (כ"ט ב') "עכ"ל. [ועיין שם מה שהעיר על דברי בעל הטורים שכתב שהתקיעה בבית דין ואכמ"ל].

וכזאת ראיתי לכהן הגדול מאחיו רבי מאיר שמחה זצ"ל בספרו המופלא משך חכמה (שם פרשת בהר דש"נ ע"א) שכה כתב: "הנה בסוגיא דראש השנה פריך רבא חדא אי מדאורייתא במקדש אמאי תקעינן ע"ש, וזה לא קשיא לפום דרשא דתורת כהנים, דרק מכל ארצכם אתמעוט. אבל הקושיא השניה דהא תקיעת שופר לאו מלאכה היא, קשה על הך ברייתא, ולומר אסמכתא

הוא דחוק. ונראה דקאי הך ברייתא כהך דסבר רבי אליעזר בשבת דשופר וכל מכשיריו דוחין השבת, ואם כן לעשות השופר שהוא באופן דאיכא מלאכה, ועל זה קאמר שפיר דשל ראש השנה אינו דוחה בכל ארצכם, וזה נכון דסתם ספרא רבי יהודה וחביבין עליו שמעתתיה דרבי אליעזר רביה דאביו עיין מנחות (י"ח א') "עכ"ל. ודפח"ת. [והשוה לדברי רבינו הט"ז בספרו דברי דוד כמה שכתב ליישב דברי רש"י ז"ל, וסברתו שרש"י ז"ל מפרש הפסוק כדין תורה ממש ולא אסמכתא ע"ש].

אלא שיש לעיין בדרך זו וכמו שכתב הגאון האדר"ת ז"ל דאם כן אף בשופר דראש השנה נמי נימא הכי אחר דגמרי מהדרי וכנ"ל ויש לעיין בהא, ועיין היטב בגוף דברי הירושלמי דלקמיה. ואם היתה לנו רשות היינו אומרים בס"ד, דהן אמת ונכון כמו שכתב הרמב"ן ז"ל דתקיעת שופר דאסורה בשבת אינה אלא מדרבנן, וכדאמר רבא בבבלי, אבל אין כן שיטת הירושלמי שם בראש השנה (פ"ד ה"א די"ח ע"ב) אלא סבירא ליה דהא דאין תוקעין בשבת בגבולין מן התורה הוא, ועיין במפרשים שם, ובהגהות יפה עינים, ובתוספות רי"ד לירושלמי שם שכתב כן להדיא כמה וכמה פעמים, ואם כן אחי שפיר בפשיטות דהך ברייתא דתורת כהנים כירושלמי סבירא לה, ונעלם ממני מדוע לא הזכירו רבותינו הרמב"ן ז"ל ושאר גאוני בתראי דלעיל לשיטת הירושלמי, ועלו יפה דברי רש"י ובעל הטורים ז"ל.

ואי משום שרש"י ז"ל לא הביא לפי מסקנת הבבלי והביא כשיטת הירושלמי, הא לא קשיא מכמה טעמי, ועיין מה שהבאנו במפתח כללי רש"י שבסוף ספרי שם בצלאל (סימן מ' פרק ב') בס"ד.

וכהיותי בזה ראיתי לגאון רבי מנחם בכמהר"ש ז"ל בספר היקר דברי מנחם על שלחן ערוך או"ח (סימן תר"י הגה"ט אות ג') שעמד בדברי רש"י (פרשת אמור) על הפסוק מקרא קודש ביום כיפורים קדשהו בכסות נקיה והוא תימה דהא אינו אלא מדרבנן, והביא דברי הגאון רבי אברהם צרפתי רבה של עיר התורה אדריאנופולי (נח נפשיה שנת תפ"ב) שכה כתב: "דלא קשיא מירי, שאפילו נאמר דחייב כסות נקיה ביום הכיפורים אינו אלא מדברי סופרים, אין לתמוה על רש"י איך הביאו בנימוקיו על התורה, דכיון דקרוב לפשוטו של מקרא אף אם הוא מדברי סופרים דרכו של רש"י לפרשו על הכתוב, וכמו שכתב רש"י בפרשת אמור גבי זכרון תרועה מקרא קודש דפירש זכרון פסוקי זכרונות וכו', וזכרון פסוקי זכרונות ליכא מאן דפליג שהם מדברי סופרים, ולפי דרכו דון מינה לנדון רידן, ועיין בה. ואני הנלע"ד כתבתי בס"ד.

אמנם מה שכתב הגאון הנ"ל "וזכרון פסוקי זכרונות ליכא מאן דפליג שהם מדברי סופרים", אכן איפלגו בה קמאי, ועיין בזה בספר יד דוד ראש השנה (כ"ט ב' ד"ה מדאורייתא דקצ"א ע"ב) ועוד שם (ל"ב א' ד"ה רחמנא דקצ"ב ע"ב), ושו"ת עמודי אש ואכמ"ל.

## ב. בענין השם ירמיה

ספר ירמיה (כ"ז א'): "בראשית ממלכת יהויקים בן יאושיהו מלך יהודה, היה הדבר הזה אל ירמיה, מאת ה' לאמר".

וראיתי בספר בית שמואל על שלחן ערוך אה"ע (סימן קכ"ט שמות אנשים אות י' ערך ירמיה דל"ג ע"ב) שכה כתב: "ירמיה כותבים [בגט] בלא ו', אף על גב דירמיה לא נמצא [במקרא] רק פעם אחת חסר ו', מכל מקום כיון שבתלמוד מצינו בלא ו' כותבין בלא ו' וכו'.

והגאונים הבאים אחריו ז"ל העתיקו את דבריו בשתיקה כהודאה וככתוב בספר טיב גיטין (בשמות אנשים דכ"ח ע"א), וכן כתב שם גם בספר ערוך השלחן (שם אות י' דנ"ד ע"ג) ועוד, וכן הובא בשתיקה כהודאה בשו"ת אפרקסתא דעניא (ר"ס ק"א) ועוד.

ובעניינותי איני מביין דברי קדשו ז"ל, דאין הכי נמי ירמיהו מלא ו' נזכר במקרא קרוב למאה ושלושים פעם, אבל מהו זה שכתב שלא נמצא במקרא ירמיה רק פעם אחת חסר ו', ותימה הלא

נמצא כן עשר פעמים, כמו שיראה הרואה בספר ירמיה כ"ז א' הנ"ל, ועוד שם (כ"ח ה', ו', י"א, י"ב (ב"פ), ט"ו, ושם כ"ט א'), וספר דניאל (ט' ב'), וספר עזרא (א' א') עיין שם, ועיין מנחת שי ירמיה (כ"ח י"ב) ע"ש.

ועיינתי במסורה הגדולה (ערך ירמיה דכ"ג ע"א טור ב') וראיתי שכה כתוב שם: "ירמיה ב', וסי' משמנה הרביעי" עכ"ל, ומשמנה הרביעי הוא פסוק בדברי הימים א' (י"ב י"א) בשמות גבורי דוד משבט גד "משמנה הרביעי, ירמיה החמישי".

וגם במסורה לדברי הימים שם על חיבת ירמיה ציינו אות ב', דהיינו שנים, ואיני מבין בכירור מה הכוונה שנים, אם רק שנים דהיינו רק פעמים מציינו ירמיה חסר, ולפי זה ספרים דילן שיש עשר פעמים ירמיה חסר אינם לפי המסורה ודוק. [גם לפי זה עדיין דברי הבית שמואל צ"ב].

או שמא כוונה אחרת יש במסורה, דהיינו שהיו שני אישים בתנ"ך בשם ירמיה, וכמו שכתב רבינו הלבוש ז"ל אה"ע שם (קונטרס השמות ערך ירמיה): "ירמיהו או ירמיה בלא ו' יש מסתפקים בו, משום שמצינו שני אנשים בפסוק, [ר"ל בתנ"ך], אחד היה שמו ירמיהו והוא הנביא, ובספר עזרא מציינו ירמיה והוא איש אחר, לכך מסתפקין בו וכותבים שני גיטין, דכאיש אחד היו הולכין אחר הרוב הנמצא בפסוקים" עכ"ל. [ובספר אפרקסתא דעניא שם כך העתיק לשון הלבוש: "משום דמציינו שני אנשים בפסוק אחד, אחד הוא ירמיהו" וכו', ולפי העתקתו דברי רבינו הלבוש ז"ל, אינם מובנים, מהו שכתב שמצינו שני אנשים בפסוק אחד, ולא רק שאינן בפסוק אחד אלא גם אינם בספר אחד, שזה בירמיה וזה בעזרא, ולכן היותר נכון כדכתיבנא, ועיין בט"ז אה"ע שם (בשמות גיטין דל"ג ע"א) מה שהעיר על דברי הלבוש ז"ל ואכמ"ל].

אלא שגם אופן זה צל"ע, כי לפי מה שמצאתי נזכרים בתנ"ך בשם ירמיה, חמשה אישים, הראשון ירמיה הנביא הכהן מענתות, השני ירמיה מהכהנים עולי בבל (נחמיה י' ג'. י"ב א' ול"ד), השלישי ירמיה מבני מנשה (דברי הימים א' ה' כ"ד), הרביעי ירמיה מבני בנימין מגיבורי דוד (דברי הימים א' י"ב ה'), החמישי ירמיה מבני גד מגיבורי דוד דלעיל (דברי הימים א' י"ב י"א) עיין שם.

ויתכן שכונת בעלי המסורה בזה שציינו על חיבת ירמיה ב', דהיינו שנים, היא לומר לנו שיש כאן באותו פרק שני אישים בשם ירמיה, הראשון ירמיה משבט בנימין, והשני ירמיה משבט גד ודוק.

וכל הענין תמוה בעיני, והיודע פשר דבר יאלפני בינה, ויעמידני בקרן אורה, ושכמ"ה, ולפי שעה צ"ע.

ואצרף כאן עוד מה שלא הבינתי היטב בדברי רבינו הגדול בעל הלבושים זצ"ל, כי הנה מרן ז"ל בשלחן ערוך אה"ע (סימן קכ"ט סכ"ג) כתב: "שם שמריה אין לכתוב שמריהו כו" עכ"ל. ורבינו הגדול בעל הלבושים זצ"ל שם (שם דנ"ה סע"א) כה כתב: "ושם שמריה אין לכתוב שמריהו כו', שכן הוא כתוב בספר דברי הימים בכל המקומות בלא ו', מלבד פעם אחת שהוא עם ו" ע"ש.

ומלשון קדשו ז"ל מתבאר דשם שמריהו נזכר בספר דברי הימים כמה וכמה פעמים, אלא שבכל הפעמים נזכר שמריה בלא ו', ורק פעם אחת נזכר שמריהו עם ו'. דקדק בדבריו ז"ל.

אלא שבעניתי איני מבין, כי חפשתי בספר דברי הימים, ומה שמצאתי הוא שנוזכר שמריה שם רק שני פעמים, פעם אחת שמריהו עם ו' (דברי הימים א' י"ב ה'), ופעם אחת שמריה בלא ו' (דברי הימים ב' י"א י"ט), ולפיכך לא זכיתי להבין דברי רבינו בעל הלבושים זצ"ל, ולהאמור תיקשי לך נמי מאי חזית לסמוך אהא סמוך אהא, [וכיוצא בזה יש לדקדק בדברי הרב בית שמואל שם (אות מ"ב) עש"ה].

וראיתי בכיארור הגר"א ז"ל לשלחן ערוך שם (סעיף כ"ג אות ל"ח) שעל מה שכתב מרן ז"ל שאין לכתוב שמריהו בו, כתב: "דשמריה נמצא שני פעמים בספר עזרא (פרק י'), ושם שמריהו לא נמצא אלא בספר דברי הימים פעם אחת, ואזלינן בתר רובא, תרומת הדשן שם" עכ"ל. [גם בדברים הללו יש לדקדק מדוע לא הדגישו שגם בספר דברי הימים עצמו מצינו פעם אחת שמריה חסר, ולא רק בספר עזרא, והווי תלת כנגד חד].

ולפי זה אמרתי בדרך אפשר דאולי ויתכן שנשמטה תיבה אחת בדפוס מלשון רבינו הלבוש ז"ל, וכך צריך לומר: "ושם שמריה אין לכתוב שמריהו בו, שכן הוא כתוב בספר [עזרא ו] דברי הימים בכל המקומות בלא ו, מלבד פעם אחת שהוא עם ו", והשתא אתי שפיר. וצע"ע.

ואראך דוגמא מעין מה שכתבנו, והם דברי רבינו הסמ"ע (חו"מ סימן רל"ז אות ד'): "ואם בן בעל עיר שושן [הוא הרב הלבוש חו"מ] שגג בכמה ענינים הנראים לעינים, וקשה לאומרו על חכם כמותו, ובפרט בדבר שהבית יוסף הביא, שהיה לפניו תמיד לכתוב ממנו רוב דבריו, וגם לא היה לו לסתום אלא היה לו להביא דברי רמ"א בכיארור יותר, על כן נראה דיש השמטה בדפוס העיר שושן" וכו' ודון מינה לנדון דידן ודוק היטב.

### ג. בענין השגות רבינו מהרש"א על רבינו מהרש"ל

אוצר החכמה

פסחים (כ"ו ב'): "תנו רבנן תנור שהסיקו בקליפי ערלה, או בקשין של כלאי הכרם, חדש יותן, ישן יוצן. אפה בו את הפת, רבי אומר הפת אסורה, וחכמים אומרים הפת מותרת. בישראל על גבי גחלים דברי הכל מותר. והא תניא בין חדש ובין ישן יוצן, לא קשיא הא רבי והא רבנן, אימור דשמעת ליה לרבי משום דיש שכח עצים בפת וכו' עיין בכל הסוגיא.

ובתוספות שם ד"ה (חדש יוצן): "הקשה הרב רבי אהרן לרבי הא דאמר (תרומות פ"ב מ"ג) המבשל בשבת בשוגג יאכל ואפילו בשבת, ואמאי נימא יש שבח מוקצה כפת דגחלים מוקצין הן, ואומר ר"י דלא שייך אלא באיסורי הנאה דווקא וכן פירש הקונטרס בפרק בתרא דעבודה זרה (ס"ו א') עכ"ל.

ורבינו מהרש"ל ז"ל בהגהות חכמת שלמה שם כה כתב: "הקשה הרב רבי אהרן לרבי, נכתב בצדו, צריך לומר הקשה לר"י או לפירוש ר"י, דאי לרבי ממש [ר"ל התנא רבי יהודה הנשיא] קאמר הא אפילו לרבנן קשה, דלא פליגי ארבי אלא משום דאין האיסור בעין והגחלים אינן אסורים כמו האפר, אבל הכא אף הגחלים מוקצים הם כמו שמסיק עכ"ל.

ולעומתו רבינו מהרש"א ז"ל שם אחר שהביא דברי מהרש"ל הללו, כה כתב: "אין צריך לדחוק בשכיל זה דלכך נקט לרבי משום דתלמודא דהזכיר הך מילתא דשבח עצים לפי סברתו של רבי גבי ערלה, ומינה תקשי גם לרבנן באיסור מוקצה" וכו', עיין כל דבריו.

ומבואר באר היטב שנחלקו רבותינו איתני הארץ נ"ע במחלוקת מענינת, מיהו אותו רבי הנזכר בתוספות כאן שרבינו אהרן הקשה אודותיו, דמהרש"ל ז"ל הבין דרבי כאן היינו רבו של בעל התוספות שכתב את התוספות דפסחים, ורבי היינו "מורי ורבי", אבל אין הכוונה לתנא רבי הוא רבינו הקדוש הוא רבי יהודה הנשיא.

אבל מהרש"א ז"ל הבין דרבי כאן היינו התנא רבי יהודה הנשיא וכפי שכתב להסביר וכמובא לעיל.

והנה בזמן קיץ שנת תשכ"ח בהיותי לומד מסכת פסחים בישיבתנו ישיבת "תושיה" תפוח, חושבני שצדקו כאן דברי מהרש"ל ז"ל, כי ת"ל זכה דורינן ונדפסו תוספות הר"ש משאנן ז"ל על מסכת פסחים וראיתי שם (דס"ו רע"ב) כתוב: "הקשה רבי אהרן לרבי בהא דאמר וכו' ואומר רבי וכו'", וחושבני שריהטת הדברים מורה דהאי "רבי" קאי על רבו של מחבר התוספות הר"ש משאנן דהיינו ר"י הזקן, וילמד עליון מתחתון, והראתי הדברים לכמה לומדים מופלגים הי"ו ואמרו לי שאכן כן הוא, ופשט הדברים מורה דהאי "רבי" הכוונה לרבו של בעל תוספות שאנן

דהיינו ר"י הזקן, וברוך המניח שומרים בעולמו. [בתוספות שאנץ הארוכות על מסכת פסחים הנדפסים בספר קמחא דפסחא, בדיוק כאן חסר, וחבל על דאכדין].

ועכשיו אני מוסיף דאם קאי על רבי התנא, האי תיבה רבי יתירה לכאורה, כי כל מעיין יודע ומבין שרבי דבריו הוא הנושא של התוספות, ומספיק היה לכתוב הקשה רבי אהרן הא דאמר המבשל וכו', ואכן בתוספות הרא"ש הנדפסים כעת רק כתוב "ובהכי ניחא מה שהקשה רבי אהרן מהא דאמרינן המבשל" וכו', ואחר שהרא"ש ז"ל צמוד ביותר ללשון התוספות שאנץ ומעתיקו מילה במילה (ככתוב בשו"ת ריב"ש ס"ס שצ"ד הובא במבוא לתוספות הרא"ש שם דף כ"ט) מדוע כאן שינה והשמיט לשון זה, אלא נראה שגם הרא"ש ז"ל הבין שהאי "רבי" הוא רבו של בעל תוספות שאנץ, ולכן השמיטו כמנהגו "וכדרכו שאין הרא"ש נזקק להזכיר שמו של ר"י בקושיות ובתירוצים שהוא מביא ממנו" (לשון המבוא שם דף ל"א ע"ב), דוק ועיין.

ועיין בסימן הבא שכתבתי להראות דוגמה נוספת כזאת ממש שהתוספות כתבו קשה לרבי יהודה וכו' ומהרש"ל פירש שהכוונה לרבי יהודה מבעלי התוספות ולא לרבי יהודה התנא, והאחרונים חלקו עליו וכתבו שהכוונה לרבי יהודה התנא, ובס"ד הראנו בעליל צדקת דברי מהרש"ל זיע"א, עיין שם וצרף לכאן.



וראיתי לנכון לקבוע כאן ממה שכתוב אצלי בס"ד בקונטרס כללי הפוסקים דילן בענין מחלוקת רבותינו מהרש"ל ומהרש"א נ"ע, וחושבני שיהיה לתועלת המעיינים והתלמידים בעזרי"ת.

כתב הגאון חיד"א ז"ל בספרו שם הגדולים (חלק ספרים מערכת ח' אות פ"ו): "חכמת שלמה, הגהות מהרש"ל על התלמוד, ושמעתי מחכמי דורנו שקבלו מרבותיהם, דמהרש"ל יש בו עומק גדול, והשגות מהרש"א עליו על הרוב, אינן השגות, אם יעמיק המעיין בדברי מהרש"ל".

ובספרו מעגל טוב (דף נ"ז) מספר לנו הגאון חיד"א ז"ל: "והרבנים הנזכרים [הרב רבי אברהם טייב "שהוא היה גדול הדור" (כלשונו שם), ותלמיד הרב אברהם הכהן והרב צמח צרפתי] הפליאו עצה בעיון התוספות מהרש"ל ומהרש"א בעיון נמרץ, ומאד היו מעמיקים בדברי מהרש"ל ומחבבים דבריו, ולרוב חשקם בתורה ערב יום הכיפורים אחת היו נושאים ונותנים כל כך זמן כדיבור מהרש"ל, עד שהגיע זמן סעודה המפסקת ושכחו לקנות שום דבר לאכול, מרוב טרדתם בלימוד", ועם הקבלה שהביא החיד"א ז"ל בשם הגדולים, יובן מעשה זה היטב.

וכזאת כתב רבינו הגאון חתם סופר ז"ל בהסכמתו לספר צהר לבנין: "ותרב חכמת שלמה מהרש"ל מחכמת כל בני קדם קדמתה בשנים קדמוניות, תלמוד דפוס באסיליאה ולובלין היו מלאים קמשונים, והגאון מהרש"ל ז"ל טרח ויגע ותיקן רוב המעוות ברוב התלמוד, ועשאו כקופה שיש לה אזנים, ואמנם שכל אנושי יש לו גבול ותכלית, על כן בגליון הגהות האלו חידושו מועטים כי די לו במה שליבן וסילת התלמוד מאבני מכשול.

ואחריו בא מהרש"א ומצא לפניו התלמוד כשלחן ערוך מסולת ומלובן, על כן גברה ידו לשדד עמקים בחריצותו וזוך שכלו, וה' הניח לו איזה מסכתות שלא הגיה מהרש"ל כגון מנחות ובכורות, שם עשה מהרש"א פעולת מהרש"ל להגיהה, ושם קם שכלו ועמד במקום שעמד ולא העמיק יותר, להראות העמים והשרים שרי התורה כי מהרש"ל כל יכול ולא קצרה ידו.

והנה גם ברוב המקומות אשר השיג מהרש"א על הגהות מהרש"ל, כל מבין כל מבין יודע ישכיל ויבין כי נקל ליישב דבריו, אמנם עד היום לא חיבר חובר חכם לקבץ כל מקומות ההשגות הנ"ל ולהתיישב עליהם, ועתה קם ה"ה הרב מו"ה משה נ"י אב"ד דגליל טארץ וקיבץ ועימר בכ"מ כל השגות מהרש"א על מהרש"ל, וגבה לבו להארי להצדיק הצדיק מעיקרא וליישב

השגות מהרש"א, ותירץ קם יתיב מהרש"ל על מתכונתו, טעמתי טעם לשבח באיזו מקומן וראיתיו הולך על דרך אמיתי הקרוב לפשטות הענינים ולא על דרך פלפולים ההולכים דרך רחוקה, ודין הניין לנו ויהיה זה תועלת למעינים וכו', ומצוה רבה לסייעו בזה, וזכות הגאון מהרש"ל יעמוד לו" וכו'. עד כאן דברות החתם סופר זצ"ל.

ודע שמדברי רבינו החתם סופר ז"ל מבין אני שמהרש"ל ז"ל למד בספרי "תלמוד דפוס באסיליאה ולובלין שהיו מלאים קמשונים" וכו', והוא הגיהם, וכנ"ל, אלא שאיני מבין שהרי מהרש"ל ז"ל חי לפני שנדפסו דפוסים אלו, (התלמוד בבאסיליאה נדפס בשנת של"ח אחר פטירת מהרש"ל ז"ל), ומהרש"ל למד בתלמוד דפוס ונציה (הנדפס שנת חצ"ר), עיין בספר שינוי נוסחאות שעם ספר המפתח בבא קמא בדברי העורכים (דף תקע"ז ע"ב) ע"ש.

וגם בדברי רבינו החתם סופר ז"ל מבואר כקבלת הגאון חיד"א ז"ל, כי "ברוב המקומות אשר השיג מהרש"א על מהרש"ל, כל מבין כל מבין ויודע ישכיל ויבין כי נקל ליישב דבריו", ודוק היטב.

וספר זה "צהר לבנין" הוא על ח"י מסכתות מהתלמוד, נדפס בשנת ת"ר וענין התיכור הזה ליישב כל השגות מהרש"א על מהרש"ל, ומתברר הרה"ג רבי משה זאננשיין ז"ל מארץ הונגריה, כתב בשער הספר: "מהרש"ל בחידושי הן דבריו מנ"ב בקיצור, ולכן בהרבה מקומות כסתומים הם, ורבינו הגדול מהרש"א זצ"ל בחץ שיננו כמעט אין פרק והלכה שלא ירה עליו לדחותו וכו', ועל ידי "צהר לבנין" לדברים הכתובים במהרש"א אסברות מהרש"ל דדחוקים ודחויים יתבאר בעה"י כוונת מהרש"ל לענ"ד להצדיקו, כי מעולם על האחרונים דבר טוב לקיים את דברי הראשונים".

ובהקדמת ספר בית ישראל ח"א (דף י"ב) העידו על הגאון ממטרסדורף ז"ל: "כאשר למד דברי התוספות היו זיקוקין די נור נפקין מפומיה, ושיטת מהרש"ל היה מפרש בעמקות נראה להצילו מהשגות מהרש"א, וכל לימודו היה ביגיעה עצומה" וכו', ובודאי דברות החתם סופר ז"ל השפיעו בזה ודוק.

ועוד עיין לגאון חיד"א ז"ל בספרו שו"ת חיים שאל ח"א (סימן פ"ה דל"ה סע"ד): "מהרש"ל כתב וכו', וכתב על דבריו מהרש"א שדבריו דחוקים וכו', אבל בחידושי ריטב"א מבואר כמהרש"ל עכ"ל.

ובספר אבני מילואים בתשובות (שבסוף הספר סימן י"ז ד"ה ובפרק) כתב: "מהרש"ל כתב וכו' ומהרש"א כתב עליו ודבריו תמוהים" וכו' עכ"ל, ודבריו [של מהרש"א] תמוהים" וכו' עכ"ל.

והגאון מהרש"א אלפנדרי ז"ל בשו"ת הסבא קרישא ח"ג (סימן י"ז דק"ב סע"ב) כתב: "וראיתי למהרש"א שהשיג על דברי מהרש"ל וכו', אמנם נראה כוונת מהרש"ל בדברי התוספות ברורה, ואחר המחילה רבה נראה דמהרש"א לא הבין דברי מהרש"ל" וכו' ע"ש.

ובהגהות רש"ש ז"ל קידושין (ט"ל א') כתב: "מה שכתב מהרש"א על דברי מהרש"ל שדבריו דחוקים ע"ש, למה שכתבנו תראה שהוא מרווח".

ועוד תמצא כן הרבה הרבה בדבר גאוני בתראי ע"ה, וחדלתי מהביאם ותסגי לן בהא שהבאתי בס"ד.

## ד. בענין ר"י הנוכר בתוספות (פסחים מ"ז ב')

פסחים (מ"ז א') נחלקו שם אם אמרינן הואיל כיום טוב, ופריך תלמודא למאן דאמר דאמרינן הואיל: "ומי אמרינן הואיל, והא תנן יש חורש תלם אחד וחייבין עליה משום שמונה לאוין, החורש בשור וחמור, ושביעית וכו', וכיום טוב וכו' ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב

הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור. (אחרישה, משום לאו דיום טוב לא לילקי, הואיל ואי מזדמני ליה צפרים וחיות טובא, רש"י).

ותירץ התלמוד: "אמר רב פפא בר שמואל באבנים מקורזלות (דלא חזו לכיסוי, רש"י). [ותו פריך (והא) ראויות לכותשן כלאחר יד (על ידי שינוי, דשבות בעלמא הוא, וכיון דמדאורייתא שרי, פקע ליה מלקות, רש"י). ומשני בצונמא" וכו', עיין בכל סוגיא.

ובתוספות שם (ד"ה כתישה) כתוב: "וקשה לר"י הא דחופר גומא פטור היינו דוקא בבית דמקלקל הוא כדמוכת בחגיגה (י' א'), והכא בשדה דלזריעה קיימא שמשביח את השדה בחרישה, ואפילו אי הוה התם דם ציפור הוה חייב אי חריש בארעא דיליה, ואי אמרת הואיל ואי הוי מלאכה שאין צריכה לגופה פטור, השתא נמי פטור אם כן ביטלת כל מלאכת שבת" עיין שם. והנה כל לומד הלומד תוספות יודע ופשוט לו דר"י הנזכר בתוספות, הוא רבינו יצחק בעל התוספות המפורסם, ובזה אין צורך לאורך.

ובלומדי הדברים היום כ"ח ניסן תשמ"ג ראיתי לרבינו מהרש"ל ז"ל בחכמת שלמה שם שכה כתב: "וקשה לר"י, נ"ב הוא תלמידו של ר"י רבו של רבי משה מקוצי, או [הוא] חתנו של רש"י והוא הריב"ן עכ"ל"ק.

והדברים עמומים לכאורה, חדא מה היה לו למהרש"ל ז"ל לטרוח ולגלות ולפרש לנו כאן מיהו ר"י הנזכר בתוספות יותר משאר מאות המקומות שנוצר ר"י בתוספות, ששם מהרש"ל ז"ל לא טרח לבאר מנו ר"י הנזכר בתוספות, והוא פלא לכאורה.

ותו איני מבין, ר"י הנזכר בתוספות הוא רבינו יצחק וכנ"ל, ואם כן מנו ר"י תלמיד ר"י רביה דרבינו משה מקוצי, ולא שמענו מעולם שלרבינו יצחק בעל התוספות ז"ל, היה תלמיד בשם רבינו יצחק שהוא היה רביה דרבי משה מקוצי, וזו לשון הגאון חיד"א ז"ל בספרו שם הגדולים (חלק הגדולים מערכת מ' אות קע"ח): "רבינו משה מקוצי תלמיד רבינו יהודה החסיד, וכמו שכתוב בסמ"ג (עשה רי"א דרכ"ג ע"ד), ותלמיד רבינו שמשון משאנץ, וכמו שכתוב בהקדמת הסמ"ק, ותלמיד רבינו ברוך" וכו', הרי שלא הזכיר הגאון חיד"א ז"ל שרבי משה מקוצי למד אצל רבינו יצחק תלמיד רבינו יצחק בעל התוספות, וכל זה צריך עיון אצלי.

ואחר ההתבוננות והעיון בס"ד הבנתי פשר דברות הגאון מהרש"ל ז"ל, ועמקו דבריו כמנהגו הטוב זיע"א, דהנה מהרש"ל ז"ל בסיום דבריו כתב שר"י הנזכר בתוספות שם אולי הוא הריב"ן חתנו של רש"י, ויודע כל יודע כי הריב"ן שמו היה רבי יהודה בר נתן, ואם כן יגיד זה על רעהו וילמד על מה שכתב מהרש"ל ז"ל בראש דבריו שר"י הנזכר בתוספות כאן הוא ר"י תלמיד ר"י, שאין כוונתו כפי שכתבתי לעיל דהיינו רבינו יצחק תלמיד רבינו יצחק בעל התוספות ושהוא רבו של רבי משה מקוצי, שזה אכן לא היה וכנ"ל, אלא כוונת מהרש"ל ז"ל לרבינו יהודה תלמיד רבינו יצחק בעל התוספות, ושהוא אכן היה תלמיד רבינו יצחק בעל התוספות, וזו לשון הסמ"ג שם (במקום שאליו ציין החיד"א לעיל): "אמנם אמר לנו מורי רבינו יהודה בשם רבו רבינו יצחק והרב רבינו אלחנן בנו" וכו', הרי מפורש שאכן רבינו יהודה היה תלמיד רבינו יצחק בעל התוספות. [שהוא היה אביו של רבינו אלחנן מדפייר זצוק"ל שנהרג על קדושת שמו יתברך עם שאר קדושי עליון בגזרות תתנ"ו כידוע הי"ד].

ואם כן זאת כוונת מהרש"ל ז"ל כמה שכתב שהתוספות שכתבו קשה לר"י הכוונה לר"י תלמיד ר"י, דהיינו רבינו יהודה תלמיד ר"י הזקן בעל התוספות, וזה מוכח ומוכרח מהא דכתב מהרש"ל ז"ל שאולי הוא הריב"ן ז"ל וכמו שכתבנו ודוק.<sup>(א)</sup>

(א) ומה שכתב הגאון חיד"א ז"ל שם שרבינו יהודה רביה דבעל סמ"ג הוא רבינו יהודה החסיד - אחר בקשת הרשות אמינא דרבינו יהודה רביה דבעל סמ"ג הוא רבינו יהודה ברבי יצחק משיליאון, ולא רבי יהודה

וודאי אצלי שלפני מהרש"ל ז"ל לא היה כתוב בתוספות כאשר לפנינו "וקשה לר"י", בראשי תיבות, אלא לפניו היה כתוב בתוספות במפורש וקשה לר' יהודה ולא בראשי תיבות, ולכן כתב לגלות לנו מיהו רבי יהודה זה ודוק. [ויש לבדוק במסכת פסחים (צילום דפוס ונציא שנת רפ"ד) איך כתוב בתוספות שם, ואין לי ספר זה].

והשתא דאתינן להכי שכאן ר"י הנזכר בתוספות היינו רבי יהודה, מובן גם טעמו של מהרש"ל ז"ל, וכוונתו שלא תטעה לפרש שמה שכתוב בתוספות וקשה לר"י והוא רבי יהודה וכנ"ל, שהכוונה שהתוספות מקשים לפי סברת רבי יהודה התנא [בר אלעי] הסובר בעלמא דמלאכה שאין צריך לגופה חייב, אלא כאן קאי על רבי יהודה מבעלי התוספות, שהוא רבינו יהודה ב"ר יצחק דשירליאון, או הריב"ן חתן רש"י, ועלו יפה יפה כל דברות קדשו של מהרש"ל זיע"א. [וטעמו של דבר שהוצרך מהרש"ל ז"ל לפרש כן יובן ויוסבר לקמיה].

ובאמת המעיין ימצא בכמה מקומות בתוספות דמסכת פסחים שנזכר רבי יהודה מבעלי התוספות, כמו שם (כ"ו ב' ד"ה עלה) וה"ר יהודה פירש וכו', וכן עוד שם (צ"ט ב' ד"ה עד) ורבינו יהודה תירץ וכו', ומינה נמי לגדון דידן, וכדכתב מהרש"ל ז"ל ודוק.

ובאמת הנראה לי יותר הוא כמו שצייד מהרש"ל ז"ל בראש דבריו, דרבי יהודה כאן היינו רבי יהודה תלמידו של ר"י, רבו של רבי משה מקוצי, הוא רבי יהודה דשירליאון, ולא הריב"ן כמו שהציע הרש"ל בסוף דבריו, שכמדומה אינו נזכר בתוספות בשמו הפרטי בלבד אלא תמיד מוזכר בשם ריב"ן, ומה גם שלא נזכר הריב"ן בתוספות דפסחים כלל, ורק נזכר רבינו יהודה וכנ"ל והוא רבי יהודה דשירליאון ודוק.

אחר כך מצאתי בספר שער המלך על הרמב"ם (הלכות יום טוב פ"ב הי"ח דכ"ד רע"ד) שכתב: "וכן כתבו התוספות בפסחים (פרק אלו עוברין מ"ז ב' ד"ה כתישה) וזו לשונם: וקשה לר' יהודה הא דחופר גומא פטור היינו דוקא בבית דמקלקל ע"ש, וכוונתם להקשות דנימא מתניתין רבי יהודה היא דסבירא ליה מלאכה שאין צריך לגופא חייב עליה, ומה שכתב מהרש"ל ז"ל דרבי יהודה הוא תלמידו של ר"י רבו של רבי משה מקוצי ז"ל או תתנו של רש"י ז"ל והוא הריב"ן ע"ש, אחר המחילה רבה לא דק אלא כוונתם לרבי יהודה התנא בר פלוגתיה דרבי שמעון.

מיהו מה שכתבו התוספות עוד ואי אמרת הואיל והוי מלאכה שאין צריך לגופה פטור השתא נמי פטור, אין דבריהם מובנים דהשתא לרבי יהודה קיימין והוא סובר מלאכה שאין צריך לגופה חייב ודוק". עד כאן דברי הרב שער המלך ז"ל.

ומדבריו יוצא להדיא כמו שכתבתי, שבתוספות היה כתוב במפורש ר' יהודה, ולא בראשי תיבות ר"י, ומהרש"ל ז"ל פירש דהיינו רבי יהודה מבעלי התוספות, והרב שער המלך כתב דהכוונה לרבי יהודה התנא. וזה כמו שכתבתי לעיל שאכן היה מפורש בתוספות ר' יהודה, ורק המדפיסים בדורות האחרונים קצרו לר"י וגרמו לכל האריכות והעמעום בזה.

והא דמהרש"ל ז"ל אכן פירש דר' יהודה הנזכר בתוספות הוא רבי יהודה מבעלי התוספות ולא רבי יהודה התנא, פשוט אצלי דקושיית הרב שער המלך הכריחה אותו לפרש כן ודוק.

---

החסיד ברבי שמואל, ולכן גם השתכשו ויחסו המדפיסים תוספות רבינו יהודה דשירליאון על ברכות לרבי יהודה החסיד, ורבינו יהודה ברבינו יהודה איחלף להו, והארכתי בזה הרבה במקום אחר בס"ד, ושם עמדתי על כל דברות הגאון חיד"א ז"ל בשם הגדולים (שם, ועוד לו שם מערכת י' אות כ"ט, ואות ל"א, ואות נ"ח). ובתיבורו מחויק ברכה אר"ח (סימן תנ"ה אות א' ד"ה ונראה), ועוד שם במחויק ברכה יו"ד (סימן נ"ה אות ד') ובספרו יעיר און (מערכת ח' אות ל"ב), ובמחכ"ת לא הכנתי דברי קדשו בזה וצלע"ג ואכמ"ל.

ועוד מצאתי עכשיו בהגהות הגאון רבי יצחק אייזיק חבר ז"ל לפסחים שם שכה כתב: "תוספות ד"ה כתישה וקשה לר' יהודה, צריך לומר לר"י עכ"ל. וגם מדבריו מוכח להדיא דהגירסה בתוספות היתה ר' יהודה ולא ר"י בראשי תיבות.

וביאור דבריו ז"ל נראה שהבין דר' יהודה הוא התנא רבי יהודה, והיה קשה לו דהשתא לרבי יהודה קיימין והוא סובר מלאכה שאין צריך לגופה חייב, וכנ"ל, ולכן הגיה שצריך לומר לר"י, והיינו ר"י בעל התוספות הוא רבינו יצחק הזקן, אלא שמהתימה שלפי שעה לא ראה בזה דברי מהרש"ל (ושער המלך), ולמהרש"ל ז"ל אתי שפיר והכל בא על מקומו בשלום ודוק. [ויש לעיין בדברי מהרש"ל ז"ל שבספר חכמת שלמה הנדפס בפני עצמו, ואינו תחת ידי, ורק עיינתי בספר היקר דקדוקי סופרים פסחים שם, ועם שהעיר והגיה בדברי התוספות הזה, בפרט זה לא דיבר כלל, ולא ידעתי למה].

בהיותי בזה עוד חפשתי ומצאתי בחידושי מהר"ם חלואה ז"ל לפסחים שם שכתב: "ויש מתרצים אחרישה דיום טוב לא ליחייב הואיל וחזי לכסויי בה דם ציפור דהחופר גומא ואינו צריך לחפרה פטור עליה וכו', וגם זה אינו מחוור דעד כאן לא פטר רבי יהודה חופר גומא אלא בבית, אבל בשדה חייב דהא נהנה ופסיק רישיה ולא ימות הוא", ולכאורה מדבריו מתבאר דלרבי יהודה התנא עסקינן, ומינה תילף לתוספות, וזה כהרב שער המלך ולא כמהרש"ל ז"ל.

ובעזה"י מצאתי בתוספות ר"ש משאנץ על מסכת פסחים הנדפס מחדש מכתב יד שם (דף קכ"ו) שכה כתוב: "ופירש רבינו שמואל הואיל וחזי לכסויי ביה דם ציפור דהוה ליה תורש ואין צריך לחרישה אלא לעפר, והחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור עליה משום דהוי מלאכה שאין צריך לגופה וכו' זה לשון רבינו שמואל, ואינו נראה לר' יהודה דחופר גומא דפטור היינו דוקא בבית דמקלקל כדמוכח בחגיגה, ותירץ הרב ר' יהודה" וכו'.

ואף שפתחו בר' יהודה וסיימו בהרב ר' יהודה, מכל מקום פשט הלשון מראה בעליל שצדקו דברי רבינו מהרש"ל ז"ל דכאן ברבי יהודה מבעלי התוספות עסקינן ולא התנא רבי יהודה ודוק. והיום ד' סיון תשמ"ג מצאתי לגאון הגדול מהרי"ש נתנון ז"ל בשו"ת שואל ומשיב מהדורה תנינא (ח"א סימן נ"ב דל"ו רע"ד) שכתב: "וצריך לומר שמה שכתבו התוספות וקשה לר"י, אין הכוונה לר"י בעל התוספות, רק לרבי יהודה התנא", עש"ב בדפח"ח.

ונעלם ממני ולא ידעתי מדוע לא זכר לדברי רבותינו מהרש"ל (על אתר) והרב שער המלך וכנ"ל. וצ"ע. [ומדבריו מתבאר שלפניו כבר היה כתוב בתוספות וקשה לר"י, וכמו שכתוב לפניו ודוק]. ובגוף הענין ובענין החופר גומא וכו', כתבתי בארוכה בחידושי למסכת שבת (ע"ג ב'), השי"ת יזכני להוציא ולהדפיס כל חידושי בקרוב.

ועיין לעיל (בסימן הקודם) שהראתי עוד דוגמה כזאת ממש מיהו "רבי" הנזכר בתוספות פסחים (כ"ו ב') שמהרש"ל ז"ל הבין שהוא רבו של בעל התוספות, ומהרש"א הבין שהא התנא רבי הוא רבי יהודה הנשיא, והראנו שבדברי התוספות שאנץ לפסחים שם כתוב כמהרש"ל ז"ל, ואמת אמת תפסיה להאי גברא רבה, רבינו הגדול מהרש"ל זיע"א "אשר נשמתו הטהורה היתה בלא ספק מעולם האצילות ואשר העידו עליו שאילו נשתכחה תורה מישראל היה מחזירה בפלפולו, וחלילה לשלות יד במשיח ה' ואיך יכשל עמוד עולם בדבר הזה, ומשלמה ועד שלמה לא קם כשלמה", (ככתוב בשו"ת חות יאיר סימן מ"ג ומ"ד), וכבר הארכתי בתהלות מהרש"ל ז"ל בחיבורי ברית יעקב (סימן ל"ח והערה ז') עיין שם בס"ד.

## ה. בענין כבוד אב ואם

א. כתב מרן ז"ל בשלחן ערוך יורה דעה (סימן ר"מ סעיף ט"ז): "האב שצוה את בנו שלא ידבר עם פלוני ושלא ימתול לו עד זמן קצוב והבן היה רוצה להתפייס מיד לולי צוואת אביו אין לו לחוש לצואתו".

וראיתי לגאון ירושלים רבי אליהו ישראל זצ"ל בספר כסא אליהו (שם אות ב') שכתב: "האב שצוה את בנו וכו', וכן אין כח באב לעכב ביד בנו שלא לישא אשה שחפץ בה הבן אם היא ראויה לו מהר"י קולון ז"ל (שורש קס"ז) עכ"ל.

ונעלם ממני מדוע לא הזכיר שכבר רבינו רמ"א ז"ל שם בהגהה (סעיף כ"ה) הביא דברי מהר"י קולון, שעל מה שכתב מרן ז"ל שם: "תלמיד שרוצה ללכת למקום אחר שהוא בוטח שיראה סימן ברכה בתלמודו לפני הרב ששם, ואביו מוחה בו לפי שדואג שבאותה העיר הגויים מעלילים, אינו צריך לשמוע לאביו בזה", הוסיף רמ"א ז"ל וכתב: "הגה וכן אם האב מוחה בבן שישא איזו אשה שיחפץ בה הבן אין צריך לשמוע אל האב (מהר"ק שורש קס"ז)", וצ"ע.

ב. בספר כלי יקר על התורה שמות (כ' י"ב) כתב: "החומד ממון אחרים אין מכבד להוריו כראוי, מחמת היותו להוט בבולמוס חמדת הממון, כי כיבוד אב הוא מממונו להאכילם ולהשקותם ולהלבישם, והחומד בלי ספק שעינו צרה גם באביו ואמו מלתת להם די מחסורם עכ"ל.

ויש לי להבין, שהרי הלכה כבוד אב ואם משל אב ולא משל בן, כמפורש בשלחן ערוך יו"ד (סימן ר"מ ס"ה) ע"ש, ועיין ב"ח יו"ד (סימן ר"מ), וערוך השלחן (שם אות י"ח ואות י"ט), ולבנו בספר תורה תמימה שמות (כ' אות פ"א), ובספר חזון איש אה"ע (סימן קמ"ח), ובדברי הגאון הצדיק רבי מרדכי בן שמעון זצ"ל בקובץ התורני היקר "מקבציאל" (גליון ד' דנ"ג ע"א), וקצרותי.

ודע כי עכשיו ממש נדפס מחדש ספרו של הגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל, הנקרא בשם "צדקה חיים", מהדורה מפוארת, תורה מפוארת בכלי מפואר, וראיתי בהקדמת הרב המוציא לאור נ"י (דף י"ח) שכה כתוב שם: "עיין בספר כלי יקר פרשת תרומה על הפסוק כל איש אשר ידבנו לבו וכו', יש מקום לפרשו כמו ידונו, כי אותיות בום"פ מתחלפות, ובפרט אות ב' רפויה שמוצאה כמו אות ו', וזה מורה על מי שלבו דוה וכואב על הנתינה ע"ש.

ומוסיף לנו הרב עוד פרט חשוב שממנו אנחנו למדים גם על צורת הגיית האות ו' בפני הכלי יקר, והוא כמה שכתב "ובפרט אות ב' רפויה שמוצאה כמו אות ו'", שמשמע מזה שהיה הוגה את האות ו' לא כמו התימנים ועוד, אלא כספרדים, שמוציאים את האות ו' בשיתוף השניים העליונות והשפתיים התחתונות, ולא כמו אות ב' הדגושה שיוצאת רק מהשפתיים, וכן אות ו' הנהגת על ידי התימנים ועוד.

וכבר נודע כי בעל הכלים [א"ה ר"ל בעל כלי יקר] מוצאו ומושבו היה בעיר חלב שבסוריה, ואם כן יוצא שכך היתה הגיית יהודי חלב בהגיית האות ו' מזמן הרב כלי יקר על כל פנים, כפי מוצא הספרדים", עד כאן דברי המוציא לאור נ"י.

ודברים אלו אינם נכונים, וגברא בגברא איחלף ליה, כי ספר כלי יקר על התורה, מתברר הוא רבי אפרים שלמה איש לונשיץ ז"ל, תלמיד מהרש"ל, והיה אב"ד פראג, וכלשון הגאון חיד"א ז"ל בספר שם הגדולים (חלק ספרים מערכת כ' אות כ"א): "כלי יקר, לגאון מוהר"ר שלמה אפרים אב"ד דק"ק פראג על התורה. ספר נחמד וחשוב לאמיתה של תורה", ועוד עיין בשם הגדולים שם (מערכת ע' אות י"ח).

אבל הרב בעל הכלים שישב בעיר חלב היא ארם צובה שבסוריה, היה רבי שמואל לאניידו ז"ל, וזו לשון הרב בעל קורא הדורות (דמ"א ע"ב): "ובזמן ההוא [זמן הבית יוסף ז"ל ומהר"ם אלשיך] היה בעיר חלב הרב רבי שמואל לאניידו ז"ל, חכם גדול, ודרשן, וחבר שלשה ספרים, ספר כלי חמדה על התורה, וספר כלי יקר על נביאים ראשונים, וספר כלי פו על ישעיה בלבר", וכן כתב הגאון חיד"א בספרו שם הגדולים (חלק הגדולים מערכת ש' אות קט"ו), ועוד שם (חלק הספרים מערכת כ' אות י"ט ואות כ') ע"ש.

ושגיאה נוספת יצאה מתחת יד הכותב הנ"ל נ"י, כי ספר כלי יקר דרבי שמואל לאניידו אינו על התורה, אלא על נביאים ראשונים, וספרו על התורה נקרא כלי תמדה ולא כלי יקר וכנ"ל, וכלי יקר בכלי חמדה איחלף ליה, ואין להאריך.

### ו. בענין סדר כתבי רבינו הרמב"ן ז"ל

א. כתב הגאון רבי יוסף רפאל חזן ז"ל בספרו המופלא חקרי לב או"ח (סימן קל"ב): "ראיתי לרמב"ם ולכל מוני המצוות שלא מנו בכלל הלאוין לאו זה דהעשיר לא ירבה, ולא ידעתי למה יגרע לאו זה ממנין המצוות. ואחר החיפוש ראיתי לרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה (פרשת כי תשא) שכתב שהוא לאו גמור, ותמה לכל מוני המצוות שלא מנו אותו ע"ש, ואני תמיה גם עליו שהוא במנין המצוות (בספר המצוות שלו) נחלק עם מוני המצוות בכמה דברים ואף על פי כן לא מנה לאו זה ע"ש, וכו', והרמב"ן ז"ל כיון שלא מנאו במנין המצוות, נראה שבסוף ימיו חזר בו, והעלה עיקר כדעת הראשונים דאין בזה לאו" עכ"ל.

ומתבאר באר היטב שדעת הגאון חקרי לב ז"ל שספר המצוות דהרמב"ן ז"ל הוא חיבור יותר מאוחר מפירוש הרמב"ן ז"ל לתורה.

ואני מבין שהרי ידוע דפירוש הרמב"ן ז"ל על התורה הוא החיבור היותר מאוחר שלו משאר חיבוריו, וכן מצאתי שכתב להדיא הגאון אדמו"ר רבי צדוק הכהן ז"ל מלובלין בספרו פרי צדיק בראשית (קונטרס שביתת השבת סימן א' דל"ה רע"ב): "פירוש התורה לרמב"ן ז"ל חיבר בזקנותו, והוא בתראה לספר המצוות שלו, והדר ביה ממה שכתב בספר המצוות שלו" וצ"ע. [ועיין גם במבוא רחד"ש ז"ל לפירוש התורה לרמב"ן ז"ל].

ובגוף הענין דלאו זה דהעשיר לא ירבה, כתבתי בחידושי בס"ד, ועוד עיין בזה בספר חקרי לב יו"ד (ח"א סימן ק"ח דקמ"ז ע"א), וביאור הגרי"פ פרלא ז"ל לספר המצוות דרס"ג (עשה כ') ואכמ"ל.

ב. כתב הגאון רבי יוסף דוד זינצהיים ז"ל בספרו מנחת עני ח"ב (ערך עשה דוחה ל"ת דקס"ח ע"ב): "קצת נראה שספר תורת האדם חיבר הרמב"ן ז"ל בארץ ישראל, שהרי בסוף הספר כתב אגרת ששלח מירושלים לבנו".

ולפי דבריו אם תמצא סתירה בין דברי הרמב"ן ז"ל בשאר ספריו, למה שכתב בספרו תורת האדם, יש לנקוט לעיקר כדברי הרמב"ן ז"ל שבספר תורת האדם, לפי הנודע דכל פוסק שסותר דבריו עושים עיקר את דבריו היותר מאוחרים, וכמו שהבאתי מפי ספרים וסופרים בחיבורי ברכת יעקב (דף פ"ט ודף ר"ו), ועיין גם בחיבורי תפארת יצחק (דף י"ג) ובחיבורי שלום יעקב (דף ע"ז) ע"ש.

ולענ"ד אין ראיה כלל שספר תורת האדם נתחבר בארץ ישראל, ואם משום האגרת ששלח הרמב"ן ז"ל לבנו, לא ידעתי מי תקע לכפינו שהרמב"ן ז"ל כרכה עם ספרו תורת האדם, ונראה יותר שמעשה המדפיסים היא, והיינו נמי טעמא שהרב מנחת עני ז"ל בלשון נראה קצת הוציאה ודוק היטב.

### ז. על רבינו המגן אברהם ורפום קרימונה

כתב רבינו המגן אברהם (סימן א' סק"ד): "ועיין בזה ויקהל ע' שמ"ב דלעולם חשבינן הלילה ל"ב שעות הן בקיץ והן בחורף, אף על גב דלענין תפילה אינו כן כמו שכתוב (בסימן רל"ג) וכן כתב בשערי ציון" עכ"ל.

והגאון מהרי"ש נתנזון ז"ל בחידושי הגהות שלו לשלחן ערוך שם כתב: "סימן א' במגן אברהם סק"ד, זה ויקהל ע' שמ"ב, נ"ב, לא נמצא בשום דפוס שיהיה פרשת ויקהל עמוד שמ"ב, והוגד לי בשם הגאון הצדיק מוהר"ר דוד ז"ל מחבר ספר אהבת דוד ויונתן שהוא ראשי

תיבות על שלשה משמרות ברקיע. ויפה כוון, עד כאן לשון הגאון מהרי"ש נתנוון ז"ל. ואחר בקשת הרשות מגדולי ישראל זיע"א, אומר אני כי ידוע ומפורסם שרבינו המגן אברהם ז"ל תמיד מציינן לספר זהר הקדוש דפוס קרימונא, ואמנם אכן שם בזהר הקדוש דפוס קרימונא עמוד שמ"ב נמצא בפרשת ויקהל, ובדפוסים שלפנינו נמצאים הדברים ברף קצ"ה ע"ב, וכוונת המגן אברהם למה שכתוב בזהר הקדוש שם: "בגין דלתלת סטרין אתפליג לילא בתריסר שעתי דהווי רשימין ביה, ואי אתוספן שעתי בלילא, אינון שעתי דמתוספא דימא אינון ולא אתחשבו מלילא, בר תריסר שעתי דאינון דילה". עד כאן לשון ספר הזהר, ומפורשים דברי המגן אברהם ז"ל באר היטב, ואין צריך לפתרון ראשי תיבות ודוק. [ועיין בראש ספר מנהגי ארץ ישראל, ולא עמד על דא ודבריו תמוהים].

וכן חכמי דורו של הרב מגן אברהם ציינו לפי דפוס זה דפוס קרימונא, כמו למשל בשו"ת עבודת הגרשוני (ס"ס ס"ב) כתב: "איתא בספר הזהר פרשת ויקהל ע' ש"נ וכו', ואיתא נמי בזהר פרשת ויחי ע' תס"ה וכו'.

ועוד כזאת עיין מגן אברהם (סימן י"א ס"ק כ"א) שכתב: "אורך הציצית ארבעה גודלים עם הקשרים (ובספר הזהר) ברעיא מהימנא פינחס ע' תי"ט כתב שיהיה בין קשר לקשר כמלא גודל ע"ש.

והגאון משימלוי ז"ל הי"ד בספרו שו"ת לחם שלמה או"ח (סימן ט') הבין מה שכתב המגן אברהם ע' תי"ט, שהכוונה עיין תוספת יום טוב וחיפוש ולא מצא, ע"ש, אבל גם כאן המגן אברהם ציין לזהר דפוס קרימונא וכנ"ל, ואכן שם פרשת פינחס עמוד תי"ט נמצאים הדברים ובספרים שלפנינו (דרכ"ח ע"ב) ע"ש וז"ב. [וראיתי שכבר העיר זאת בספר מחקרים בדרכי התלמוד (פרק י' דף נ"ד הערה ג')].

עוד דע כי ברב תורה תמימה ז"ל בספרו מקור ברוך ח"ג (פכ"ז אות ס' דף תש"ע) כתב כהגהת מהרי"ש נתנוון ז"ל, דמה שכתב המגן אברהם ע' שמ"ב, היינו על שלש משמרות ברקיע, ומן הסתם דברי מהרי"ש נתנוון העתיק, ולקח ממנו בלא להזכירו כדרכו, וכמו שעשה שם בסמוך (אות ס"א) שכל דבריו שם מועתקים מספר ערוך לנר סוכה (י"ג א') ומספר קהלת יצחק, וכן שם (אות ס"ג) מועתק הכל מרש"ש גיטין (ל' ב'), ועוד הרבה, אבל זה אינו, ונעלם ממנו כל האמור ודוק.<sup>(ב)</sup>

ועוד אצרך כאן הערה קטנה כיוצא בזה. רבינו המגן אברהם (סימן רצ"ט סק"ז) כתב: "בתשובות מהר"ם ד"ק כתב שיאמר המבריל בלא כוס".

וראיתי לגאון רבי יעקב ארוגיאטי ז"ל, רבה של קושטא, בספרו שו"ת ירך יעקב או"ח (סימן כ"א דמ"ט ע"א) שהגיה דברי המגן אברהם שכך צריך לומר בתשובות מהר"ם סימן ק' ע"ש.

(ב) ועל דרכו זו כבר העירו רבים מגדולי רבני בתראי נ"ע, ולדוגמא עיין מה שכתב עליו בזה בספר ילקוט הגרשוני נזיר (כ"ג א' דנ"ז ע"ב): "כתב בספר תורה תמימה וכו' ואני הולך רכיל מגלה סוד דהקושיא גם התירוץ שהביא הוא במהרש"א, והמחבר הוה בראיה בעלמא קונה הכל לעצמו וכו' לא יעשה במחכ"ת", ובילקוט הגרשוני לגיטין (צ' א' דס"ז סע"ב): "ובספר תורה תמימה כתב וכו' ופלא גדול שלא אמר דבר בשם אומרו הרב בעל קרבן נתנאל וכו', ובשו"ת אפרקסתא דעניא (סימן קפ"א אות ד' ד"ה ועל) כתב: "ומה דאיכא למידק בדברי רש"י, עיין מהרש"ל, ומהרש"א ורש"ש, ובספר תורה תמימה כתב הקושיא והתירוץ מדנפשיה כדנמצא לרוב בספרו".

ועיין מה שהעירותי על מנהגו זה של הרב תורה תמימה ז"ל בזה בחיבורי יד סופר ח"ב (סימן ו' אות ג'). ובחיבורי ויחי יעקב (דף ט"ז), ובחיבורי אור משה (דף פ'), ובחיבורי זכות יצחק ח"א (דף רפ"ה), ובחיבורי זכות יצחק ח"ב (דף כ"א), ובחיבורי כנסת יעקב (קונטרס ט' דף קצ"ו), ובחיבורי וואת ליהודה (סימן ט"ו הערה ה' דף פ"ד), ובחיבורי שם בצלאל (סימן כ"ד דף קס"ה), ובחיבורי תרנן לשוני (סימן י"ז דף ע"ח), ובקונטרס חקי רצונך (דף ז' סוף הערה ט') ואכמ"ל.

ולענ"ד אין צורך להגהה, כי כוונת המגן אברהם במה שכתב ד"ק לתשובות מהר"ם דפוס קרימונא, הידוע בשם התשובות הקצרות, ואכן שם בסימן ק' נמצא כן, ומה שכתב ד"ק ראשי תיבות דפוס קרימונא ז"ב.

ודע דספר ירך יעקב הנדפס בשנת תש"ה הוא הספר התורני האחרון (או מהספרים האחרונים) שנדפסו בעיר ואם בישראל קושטא קאי, עוד דע דראיתי למחבר ספר ירך יעקב ז"ל בספרו זכר עשות (מערכת ק' סוף אות ח') שמצויין לספר ירך יעקב חלק אבן העזר שנדפס, (ועוד עיין שם מערכת ע' אות ט' דפ"ט ע"ב), וספר זה נעלם ולא נודע זכרו בקהל ישראל, ואולי לא יצא מבית הדפוס לאור עולם, והשי"ת יחזיר לנו כל אבודתינו אכי"ר.

### ת. בענין הלכתא כבתראי

כתב הגאון רבי יצחק אבולעפיה ז"ל, אב"ד דמשק, בשו"ת פני יצחק ח"ה (בהשמטות אות כ"ח דקפ"ג ע"א): "אחר שהרדב"ז ז"ל מרא דארעא דמצרים וקבלו עליהם סברתו, אם הוא חולק על הרמב"ם ז"ל הלכה כרדב"ז ז"ל שהוא בתרא" ע"ש.

וכגון דא צל"ע, ועיין ש"ך חו"מ (סימן כ"ה אות כ"א) בשם שו"ת מהר"ם אלשיך ז"ל (סימן ט"ל) דהלכתא כבתראי בפוסקים נאמר רק כשבין בתראי לקמאי היחס הוא כבין אמוראי קמאי לאמוראי בתראי, אבל היכן שיש בניהם כחם שבין אמוראים לתנאים, לא אמרינן הלכה כבתראי, ועיין לגאון מהר"ם ן' חביב ז"ל בספרו גט פשוט (בכללים בסוף הספר כלל ג'), ולגאון מהרי"ט אלגאזי ז"ל בספרו שו"ת שמחת יום טוב (ס"ס י"ז דס"ט סע"ב), ולגאון רבי אליהו מני ז"ל בספרו זכרונות אליהו חו"מ (מערכת ק' אות נ"ג), ולגאון רבי משה זקן מאזוז ז"ל בספרו שו"ת וידבר משה או"ח (סימן י"ד), ודוק היטב. [ועיין בחיבורי ברית יעקב (סימן ב' הערה ה') ועוד שם (דשל"ח ע"ב) ע"ש].

ודע כי כתב הגאון חיד"א ז"ל, בספרו ברכי יוסף יו"ד (סימן מ"ו) שבמצרים הגם שקבלו הוראות מרן ז"ל, מכל מקום במקומות שהרדב"ז ז"ל חולק על מרן ז"ל, פוסקים ועושים כרדב"ז ז"ל ודלא כמרן ז"ל, והביא דבריו הגאון רבי חיים פאלאג"י ז"ל בספרו כל החיים (דכ"א ע"ג אות ס"ו), ועיין עוד לגאון חיד"א ז"ל בספרו מחזיק ברכה יו"ד (סימן מ"ז אות י"ב) ואכמ"ל.

יעקב חיים פופר

# תיקוני סופרים

## שגיאות מי יבין (ב)

בהמשך למאמרנו "שגיאות מי יבין" (גליון כסלו-טבת תש"ס, עמ' קנח אות ה) בו הבאנו ציוני מקורות שגויים לפסוקים המצוטטים בש"ס, נוסיף עוד שני מקומות בהם שגו המציינים.

א. בשני מקומות בגמ' מובאת הדרשה: "אם שמוע תשמע ואם לאו לא תשמע. ד"א אם שמוע בישן תשמע בחדש ואם יפנה לבבך שוב לא תשמע".

במס' ברכות (מ,א) נסמכת הדרשה עה"פ "ויאמר אם שמוע תשמע" (שמות טו,כו), ואילו במס' סוכה (מו,ב) הדרש הוא עה"פ "והיה אם שמוע תשמע" (דברים כח,א).

וכבר עמד על כך בהג' הגרי"ב, בכותבו: "עי' ברכות מ. וצ"ע. שוב ראיתי ב"עין יעקב" גריס כאן כמו דאיתא בברכות". וכן בדק"ס מציין לכת"י ב' שגם שם הנוסח כמו ב"עין יעקב", והוסיף: "והוא עיקר הגי' כמ"ש בהגהות הגרי"ב, ולמה ליה לאתויי ממקרא מאוחר בפ' תבא".

והנה בפירש"י עה"ת (דברים יא, יג) הביא מאמר הגמ' ("אם תשמע בישן תשמע בחדש...") עה"פ "והיה אם שמוע תשמעו"<sup>1</sup>.

ונראה עתה כיצד נהגו שלושה מחברים, בצינם את המקור לפסוקים הללו, והם: א) תולדות אהרן. לר' אהרן ב"ר שמואל. ב) התורה הכתובה והמסורה לר"א הימאן. ג) תפארת צבי, בחומשי רש"ר הירש (וראה שם "דברי מבוא").

שלושתם שגו, בצינם עה"פ "והיה אם שמוע תשמעו" (דברים יא, יג) - סוכה מו, ב<sup>2</sup>. (ואולי הטעה אותם פירש"י, שכאמור הביא דרשת הגמרא לפסוק זה).

לגבי הפסוק "ויאמר אם שמוע תשמע" (שמות טו, כו) ציינו שלשתם לנכון - ברכות מ,א. ואולם, לפסוק "והיה אם שמוע תשמע" (דברים כח, א) בניגוד לשניים האחרונים (הימאן, תפארת צבי), שצינו לסוכה מו,ב (עפ"י הנוסח שלפנינו), הרי בעל "תולדות אהרן" לא ציין כלום. ואת"ל שהיה לפניו הגירסא שב"עין יעקב", אם כך, מן הדין היה להוסיף לפסוק "ויאמר אם שמוע תשמע" גם את הציון לסוכה מו,ב. פירש"י עה"ת (ראה לעיל) העיר ברלינר: "ע' סוכה מ"ו ב' על פסוק א' [חר] דברים כח[א]". ויותר נכון לציין לברכות מ,א. ואילו "בפירושי רש"י על התורה" לרב ח"ד שעוועל, העתיק דברי רש"י מסוכה מו,ב, אך לא העיר כלום על העברת הדרשה ע"י רש"י לפסוק זה, אך בחומשי "תורת חיים" אכן תוקן החסר. (בציון הפסוק יש שם ט"ס וצ"ל כח,א).

בסיום פרק זה נעיר עוד שתי הערות.

(א) לנאמר בגמ' "ואם יפנה לבבך שוב לא תשמע", במס' סוכה מו,ב ציין ב"תורה אור": "דברים ל", והיינו, הפסוק (שם, יז) "ואם יפנה לבבך ולא תשמע", ואילו בסוגיא המקבילה (ברכות עו,א) לא ציין כלום.

1 וכבר עמד על כך המהרש"א (חדא"ג ברכות מ,א ד"ה ד"א) וז"ל ורש"י הביא זה הדרש (-אם תשמע בישן תשמע בחדש) מקרא דפ' עקב והיה אם שמוע תשמעו וגו' עכ"ל (אך לא ביאר מדוע באמת נטה רש"י בפ"י עה"ת מדרשת הגמ' שנאמרה, כאמור, עה"פ "ויאמר אם שמוע תשמע", וכבר הארכנו בזה במק"א, ואכ"מ). ומה שהעיר בערוך לנר (סוכה מו,ב) על ד' המהרש"א: "ולא ידעתי מניין לו רמו לזה בדברי רש"י שם", הוא לפי הכנתו שכוונת המהרש"א לפירש"י שבגמ', ולא כך! המהרש"א כיון לפירש"י עה"ת ("מקרא דפ' עקב", ולא כפי שהעתיק הערל"ג: "קרא (בלי מ"ס) דפ' עקב" ואולי השמטת האות מ"ס הטעתו).

2 "הגדיל לעשות" בעל "תורה תמימה", בהסמיכו לפסוק "והיה אם שמוע תשמעו" (דברים יא, יג) את המכילתא (פ' ויסע משה פ"א) עה"פ (שמות טו,כו) "ויאמר אם שמוע תשמע", בהעתיקו (כדרכו) בשינוי לשון: "מה ת"ל אם שמוע תשמעו (!) ללמד... ", אבל במכילתא נאמר: "ויאמר אם שמוע תשמע. מכאן אמרו שמע אדם מצוה אחת...".

(ב) לדברי רש"י (דברים יא,ג): "וכן והיה אם שכוח תשכח (דברים ח,יט) אם התחלת לשכוח, סופך שתשכח כולה" - ציין הרב ח"ד שעוועל (הע' 66): ברכות מ,א, וכפה"נ הוא ט"ס ומקומו לעיל מיניה ("אם תשמע בישן תשמע בחדש") והנכון "ספרי עקב פ' מח" (כפי שציין על סוף ד' רש"י). (ועתה, בחומשי "תורת חיים" בא הדבר לתיקונו).

ב. שנינו במס' כתובות (קיא,ב): ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום" (דברים ד,ד). וכי אפשר לדבוקי בשכינה וכו' אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה. כיוצא בדבר אתה אומר "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו" (שם ל,כ), וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה וכו' אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם וכו' מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה".

בחמשה מקומות כתוב בחומש דברים השרש "דבק" כנסיות שונות, ואלו הם:

(א) ד,ד, ואתם הדבקים וגו' (מובא בגמ' כתובות הנ"ל).

(ב) י,כ, ובו תדבק.

(ג) יא,כב, לאהבה את ה' אלקיכם ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו (ספרי עקב פ' מח: "וכי היאך אפשר לו לאדם לעלות למרום ולדבק באש, והלא כבר נאמר (דברים ד,כד) כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא, ואומר (דניאל ז,ט) כרסיה שביבין דינור, אלא הדבק בחכמים ותלמידיהם ומעלה אני עליך כאילו עלית למרום...").

(ד) יג,כה, ובו תדבקון (ספרי, ראה פ' פה: הפרשו מעבודה זרה ודבקו במקום).

(ה) ל,כ, לאהבה את ה' אלקיך לשמע בקולו ולדבקה בו (מובא בגמ' כתובות הנ"ל).

ענינו הרואות כי הגמ' בכתובות (קיא,ב) דורשת את הפסוק בדברים ל,כ ("לאהבה את ה' אלקיך") ולא את הפסוק בדברים יא,כב, כי שם נאמר "לאהבה את ה' אלקיכם". (וצ"ב הגון מדוע באמת לא דרשה הגמ' מן הפסוק הכתוב לפני כן).

הבה, אפוא, נחבונן במלאכת המציינים.

תולדות אהרן - ציין לדברים יא,כב כלבד - כתובות קיא,ב, וזה כאמור לא נכון.

ר"א הימאן - ציין לשני הפסוקים הנ"ל - כתובות קיא,ב<sup>3</sup>. וגם זה (בחלקו) לא נכון.

חומש רש"י הירש - ציין לדברים ל,כ כלבד - כתובות קיא,ב, והוא הנכון.

ומן ה"אחרוני האחרונים" אל "הראשון שבראשונים" - הנשר הגדול, וז"ל בספר המצות<sup>4</sup> (עשין ר'): :

מצוה ו' היא שצונו להדבק עם החכמים ולהתייחד עמהם ולהתמיד בישיבתם ולהשתתף עמהם בכל אופן מאופני החברה במאכל ובמשתה ובעסק, כדי שיגיע לנו בזה להדמות במעשיהם ולהאמין הדעות האמתיות מדבריהם והוא אמרו ית' (דברים י,כ) ובו תדבק<sup>5</sup> וכבר נכפל זה הצווי גם כן ואמר (שם יא,כב) ולדבקה בו<sup>5</sup> ובא הפירוש ולדבקה בו הדבק בחכמים ותלמידיהם וזה לשון [ה]ספרי<sup>6</sup>. וכן הביאו ראיה על חיוב האדם לישא בת תלמיד חכם ולהשיא בתו לתלמיד חכם ולהאכיל תלמיד חכם ולתת להם עסק מאמרו ובו תדבק<sup>7</sup>, אמרו וכי אפשר לו לאדם לידבק בשכינה והא כתיב (שם ד,כד) כי ה' אלהיך אש

3 וכן בחומשי "המאור". גם "בתורה תמימה" הסמיך את מאמר הגמ' בכתובות לשני הפסוקים.

4 עפ"י מהד' ר' חיים העליר.

5 במהד' הרב יוסף קאפח באים הפסוקים בסדר הפוך!

6 ראה לעיל (אות ג') לשון הספרי. ובמהד' ה"ר שבתאי פרנקל בציונים: "הספרי נרמו במגדל עוז". מה פשר "נרמו"? הלא במגדל עוז נהפכו הציונים, לאמור; לעולם "מ"ע לדבק בחכמים" עד "ותלמידיהם" ציין: "סוף כתובות דף קיא", ואילו לקטע לפיכך צריך אדם... ציין: "לשון ספרי", וכמובן שצ"ל ההיפך.

7 כתובות ד' קיא, אבל שם אמרו זה עה"כ דברים ד' ר' ואתם הדבקים בה' כו' (ר"ת העליר). במהד' הרב קאפח ציין לכתובות קיא,ב מבלי להעיר מאומה. ובמהד' ה"ר שבתאי פרנקל הסתפקו ב"כתובות קיא: ע"ש" מבלי להסביר פשר ההפניה. וכאן המקום להעיר על אופן ציוני הפסוקים שם, עפ"י הפרק כלבד, ולפעמים גם זה לא, ראה לדוגמא כמצוה זו; עה"פ "כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא" לא צויין כלל מקומו (דברים ד,כד) ולעיל מיניה עה"פ "ולדבקה בו", נרשם: "ס"פ עקב" (והוא שם יא,כב, ואילו ס"פ עקב הוא פסוק כה..).

אוכלה הוא אלא כל הנושא בת תלמיד חכם והמשיא בתו לתלמיד חכם והמהנהו מנכסיו כאילו נרבק בשכינה.

ובהל' דעות פ"ו ה"ב כתב:

מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם כענין שנאמר וכו' תרבק. וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה. אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו הרבק בחכמים ותלמידיהם. לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לתלמיד חכם ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים ולעשות פרקמטיא לתלמיד חכם ולהתחבר להן בכל מיני חיבור שנאמר ולרבקה בו.

הרמב"ם כלל בחדא מחתא אופני החיבור השונים, אשר תכליתם אחת - "כדי ללמוד ממעשיהם". פתח במאמר הספרי: "מצות עשה להדבק... כענין שנאמר וכו' תרבק". ודוק, "שנאמר" לא כתיב כאן כי אם "כענין שנאמר"<sup>8</sup>, שהרי בספרי הסמיכו דרשה זו למש"כ (דברים יא, כב): "ולרבקה בו" וממשיך הרמב"ם: "לפיכך" - היות והמצוה היא כוללת להדבק בת"ח - על האדם להשתדל להתחבר אליהם בכל מיני דרכים, ע"י קשר של נישואין, ע"י סעודה במחיצתם (ראה ברכות סג, המארח ת"ת בתוך ביתו וכו'), ועשיית פרקמטיא ל (כל אלה השלושה המנויים במס' כתובות קיא, ב) ואין אלו כי אם פרטים הבאים ללמד על הכלל - "ולהתחבר להן בכל מיני חיבור" - והיכן צונו בכך? "שנאמר ולרבקה בו".<sup>9</sup>

יעקב קאפל רייניץ

ירושלים תובב"א

## תמיה על התורה אור סוכה בת,א

מובא במתניתין דנשים פטורים מן הסוכה, ובגמ' מה"מ דת"ר אורח זה אורח, פירש"י אורח משמע כל תולדות ישראל אנשים ונשים האזרח להוציא הנשים, פירש"י דהיינו המיומן שבאזרחים להוציא נשים ע"כ, ובגליון הגמ' מציין ה"תורה אור" מקור הפסוק האזרח ויקרא כג, מב, ושואלת הגמ' למימרא וכו' והחניא בעשור לחורש תענו את נפשותיכם וכו' האזרח האזרח לרבות את הנשים פירש"י אלמא ה' לרבויהי אתא עי"ש, וע"ז לא מגיה התורה אור מקורו בתורה דהאזרח ויכולים לטעות דהוא גם באותה פרשה המובא לפני מצות סוכה מצות יוכ"פ אולם שם לא מובא הסגנון האזרח, אבל מקור האזרח דיוכ"פ הוא ויקרא טז, כט, ופלא הוא על התורה אור שלא ציינו, ויש להעיר על המוציאים לאור הגמ' בהוצאה חדשה להוסיף ציון זה על מקומו.

שלום בר"א סגל

מח"ס מצות תר"ש - בני ברק

8 כמו-כן מפריע למעיין ריבוי הקיצורים הלא מקובלים, כגון: הוי-הובא. שיי-שיטה (-שורה!).

ההקד' ההקדמה. הלא מהדורא מפוארת זו נוערה "למען ירוץ הקורא בו"!

9 ואין הוא כי אם רמז וזכר לדבר. ובאמת צ"ב מדוע לא למדו כל זה מן הכתוב הזה שנאמר תחלה. והא דלא הביא הרמב"ם הפסוק הראשון "ואתם הדבקים" (דברים ד, ד) המובא בגמ' כתובות קיא, ב, י"ל כי הפסוק ההוא לא נאמר בלשון צווי, משא"כ "ולרבקה בו".

9 בס' "קרית מלך" לגר"ח קניבסקי שליט"א רשם ב"ציוני הפסוקים": ולרבקה וגו'. דברים יא. ויותר נראה הציון לדברים ל, כ, המובא במס' כתובות (שם), שממנו דרשו שלושת הדברים שמנה הרמב"ם לפני כן. וכן ב"כסף משנה" ציין לגמ' בכתובות.

# רשימת נציגויות למערכת קובץ בית אהרן וישראל

התאחדות

## ארצות הברית:

1462 - 41 St.  
Brooklyn N.Y. 11218 U.S.A.  
Tel. (718) 8536294, Fax. 4367752

אגודת החכמה

## בלגיה:

Van spangenstr. 18  
2018 Antwerpen, Belgie  
Tel. (32-3) 2337895, Fax. 2266255

## בריטניה:

61 Carlton Mansions  
Holmleigh road  
London N16 SPX England  
Tel. 8097454

## אוסטרליה:

P.O.Box 3091  
Ripponlea, Vic., 3158, Australia  
Tel. (03) 9527 6922, Fax. 9527 2088  
Mob: 0407 233 244  
E-mail: sba@blaze.net.au